

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
COORDENAÇÃO DO MESTRADO EM PSICOLOGIA

CELIOMAR RODRIGUES SILVA

MEMÓRIA E IDENTIDADE
ESTUDO PSICOSSOCIAL DE UMA COMUNIDADE INDÍGENA EM
EXTINÇÃO: OS AVÁ-CANOEIROS

GOIÂNIA

2005

S586m Silva, Celiomar Rodrigues
Memória e identidade: um estudo psicossocial de uma comunidade indígena em extinção: os Avá-Canoeiros / Celiomar Rodrigues Silva – Goiânia, 2005.
120p.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica de Goiás, Departamento de Psicologia, 2005.

Orientador: Anita Cristina Azevedo Rezende.

1. Comunidade indígena. 2. Avá-Canoeiro – memória. 3. Avá-Canoeiros – psicologia social. I. Título.

CDU: 397(81)(043)
397:316.6(81)(043)

CELIOMAR RODRIGUES SILVA

MEMÓRIA E IDENTIDADE
ESTUDO PSICOSSOCIAL DE UMA COMUNIDADE INDIGENA EM
EXTINÇÃO: OS AVÁ-CANOELROS

Dissertação apresentada à Coordenação do Mestrado em Psicologia da Universidade Católica de Goiás, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Psicologia, sob orientação da Profa. Dra. Anita Cristina Azevedo Resende.

GOIÂNIA

2005



UNIVERSIDADE
Católica
DE GOIÁS

PRÓ-REITORIA DE
PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
Av. Universitária, 1069 • Setor Universitário
Caixa Postal 86 • CEP 74605-010
Goiânia • Goiás • Brasil
Fone: (62) 227.1071 • Fax: (62) 227.1073
www.ucg.br • heck@ucg.br

Ata da sessão de apresentação e defesa da Dissertação de Conclusão de Mestrado pela aluna candidata Celiomar Rodrigues Silva. No dia 15 de março de 2005, reuniu-se a Banca Examinadora composta pelos professores Dr^a. Anita Cristina Azevedo Rezende, Presidente, Dr. Pedro Humberto Faria Campos e Dr. Roque de Barros Laraia, Membros, para a argüição da mestranda Celiomar Rodrigues Silva, a respeito da dissertação de conclusão do Curso de Mestrado em Psicologia sob o título *“Memória e Identidade. Estudo Psicossocial de uma Comunidade Indígena em Extinção: Os Avá-Canoeiros”*. A sessão iniciou-se às 14h, na sala de eventos no bloco “F” da área I, sob a presidência da professora Dr^a. Anita Cristina Azevedo Rezende, que concedeu 30 minutos à mestranda para expor sinteticamente o trabalho. A seguir procedeu-se à argüição, finda a qual a sessão foi suspensa e a comissão se reuniu em separado para a avaliação e atribuição de nota. Discutido o trabalho e o desempenho da mestranda, foi a mesma considerada aprovada com a nota 9,5 equivalente ao conceito A. A candidata foi declarada Mestre em Psicologia pela Universidade Católica de Goiás pelo Presidente da Banca Examinadora. Findos os trabalhos, deu o Presidente por encerrada a sessão, agradecendo a participação dos argüidores, do que se lavrou a presente ata que foi assinada por todos e entregue à Secretaria do Programa de Psicologia, para os fins.

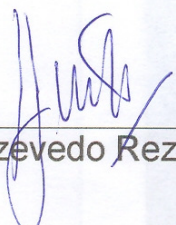


UNIVERSIDADE
Católica
DE GOIÁS

PRÓ-REITORIA DE
PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
Av. Universitária, 1069 • Setor Universitário
Caixa Postal 86 • CEP 74605-010
Goiânia • Goiás • Brasil
Fone: (62) 227.1071 • Fax: (62) 227.1073
www.ucg.br • heck@ucg.br

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM PSICOLOGIA
DEFENDIDA EM 15 DE MARÇO DE 2005 E APROVADA COM
A NOTA 9,5 (muito bom) PELA BANCA
EXAMINADORA:

1)




Dr^a. Anita Cristina Azevedo Rezende (Presidente)

2)



Dr. Pedro Humberto Faria Campos (Membro)

3)



Dr. Roque de Barros Laraia (Membro Convidado)

*Para Maria, Paulo, Paulo Henrique e
Larrissa, amores da minha vida.*

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos à Universidade Católica de Goiás pela oportunidade de realizar o Curso de Pós-Graduação.

Agradeço aos professores e colegas do Mestrado em Psicologia pelas valiosas discussões travadas ao longo do curso.

Meus agradecimentos à Secretária do Mestrado — Camila e Pacheco.

Meu muito obrigada à Profa. Dulce Madalena Rios Pedroso, que com dedicação e competência me contagiou com o relevante e belo trabalho desenvolvido junto aos Avá-Canoeiros, bem como pela disponibilidade de informações verbais e bibliográficas.

Meus agradecimentos aos Avá-Canoeiros pela receptividade e carinho.

Meus sinceros agradecimentos aos amigos do Instituto Goiano de Pré- História e Antropologia - IGPA e, em particular, do Centro Cultural Jesco Puttkamer - CCJP, pelo grande incentivo, carinho e compreensão.

Obrigada aos familiares e amigos, pelo apoio no desenvolvimento deste trabalho.

Minha gratidão e carinho aos amigos de todas as horas: Bené, Fátima, Cira, Lêda, Rosângela, Adelaide e Leila.

Meu carinhoso agradecimento aos meus filhos, Paulo Henrique e Larissa, pela compreensão das horas roubadas de convivência.

Meu carinhoso agradecimento aos professores Jézus Marco de Ataídes (Diretor do IGPA) e Manuel Ferreira Lima Filho (Coordenador do Mestrado em Gestão do Patrimônio Cultural e ex-Diretor do IGPA), pelo apoio e incentivo.

Agradeço às professoras Maurides e Heliane, bem como aos colegas da disciplina cursada junto ao Mestrado em Gestão do Patrimônio Cultural/IGPA, pela oportunidade de convivência e ricas discussões.

Meu carinhoso agradecimento ao indigenista e professor Rômulo de Souza, pelo apoio e disponibilidade de material bibliográfico.

Finalmente meus agradecimentos à professora Anita, a quem devo esta conquista. Agradeço à ela o apoio, firmeza, a paciência, estímulo, inigualável sensibilidade e a compreensão para com as adversidades decorridos ao longo do trabalho. Meu imenso carinho, respeito e eterna gratidão!

RESUMO	ix
ABSTRACT	x
INTRODUÇÃO	11
CAP. I – AVÁ-CANOEIROS: COMUNIDADE	
INDÍGENA EM EXTINÇÃO.....	16
1.1- O Massacre de Povos e as Invisibilidades Impostas	17
1.2 – Os Contatos	36
1.2.1 – Os Avá do Araguaia – aldeia de Canuanã/Ilha do Bananal – TO (1973).....	36
1.2.2 – Os Avá do Tocantins/Minaçu – GO (1983)	42
CAP. II – CULTURA E MEMÓRIA: ELOS DE	
CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE	53
2.1 - Indivíduo – Sociedade: Identidade – Representação.....	66
2.2 - Indivíduo – Sociedade: Identidade - Memória.....	78
2.3 – Memória – Identidade – Socialização	91
CAP. III – AVÁ-CANOEIROS: MEMÓRIA	
MASSACRADA, IDENTIDADE PERDIDA	97
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	115
REFERENCIAS	117
APÊNDICE	121
ANEXO	133

RESUMO

Este estudo investiga a importância da preservação da **cultura** e da memória enquanto elementos constitutivos da **identidade social**, tendo como referência uma comunidade indígena em extinção: Os **Avá-Canoeiros** dos Estados de Goiás e Tocantins. A partir de pesquisa bibliográfica, desenvolvida entre julho de 2003 a fevereiro de 2005, analisa-se as implicações da perda da memória cultural dessa nação indígena (tanto os remanescentes quanto os mestiços). A pesquisa centrou-se na busca de referências da cultura e da estrutura psico-sócio-cultural dos Avá-Canoeiros, à luz da Psicologia Social e de suas relações com a antropologia, a história e a sociologia. A perda da memória social da comunidade estudada, em função do poder exercido pela ‘sociedade civilizada branca’ dominante, que marginaliza e despreza as sociedades indígenas ao longo da história - em particular os Avá-Canoeiros – a partir da imposição violenta de uma nova cultura, traz dramáticas implicações do ponto de vista de sua identidade social. O massacre cultural dos Avá, causa-lhes uma dupla invisibilidade: **invisíveis não apenas para os outros, mas para si mesmos**. Nessa perspectiva busca-se estabelecer a relação entre memória e identidade social, pela aquisição dos processos psicossociais aí constituídos.

ABSTRACT

This study investigates the importance of preservation of **culture** and memory while constituting elements of **social identity** of an Indian community in danger of becoming extinct: The **Avá-Canoeiros** of Goiás and Tocantins States. Starting as a bibliographic research carried out July 2003 to February 2005, directed my analytical attention to actual implications of the loss of cultural memory of this Indian Nation (both remnants and mestizos - half-breed). The research focused on the search of cultural references and the psycho-social-cultural structure of the Avá-Canoeiros, with the help of Social Psychology and its connections with anthropology, history, and sociology. Furthermore, the loss of social memory of this community is due to the influence carried out by the “civilized white society” that marginalizes and despises the Indian societies since the very beginning of the historical process - privately the Avá-Canoeiros - of a new culture, causing them dramatic implications in their social identity. The cultural massacre of the Avá brought them a double invisibility: **invisible not only for the others, but for themselves**. Because of this, we are trying to establish a relation between memory and social identity based on the acquisition of the psycho-social processes so constituted.

INTRODUÇÃO

Esta dissertação versa acerca da relação entre cultura e identidade social, ou seja, da importância da **preservação da cultura e da memória na constituição da identidade**, privilegiando as concepções da psicologia social e tendo como referência uma comunidade indígena em extinção: Os **Avá-Canoeiros**.

O interesse pelo tema surgiu em tempos relativamente recentes, a partir de convite feito por uma antropóloga¹, para acompanhá-la em sua pesquisa de campo, por ocasião do Terceiro Encontro de Integração entre os Avá, com o objetivo de desenvolver atividades a partir de uma perspectiva psicológica junto ao grupo, objetivando propiciar maior entrosamento entre os mesmos e iniciar um projeto psicossocial destinado aos remanescentes da referida nação.

Naquela oportunidade, foi promovida mais uma tentativa de integração entre os dois únicos grupos de Avá-Canoeiros contatados, tendo como objetivo principal dos antropólogos que estudam o grupo, o de unir as duas famílias

¹ Pesquisadora Dulce Madalena Rios Pedroso da Universidade Católica de Goiás (UCG) – Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia (IGPA) -, que desenvolve estudos acerca da comunidade indígena Avá-Canoeiros desde 1983 (ocasião do contato com o grupo Avá de Minaçú), sendo este, inclusive, seu objeto de estudo no Mestrado defendido em 1992, na Universidade Federal de Goiás, que resultou na publicação do livro *O Povo Invisível*. Publicou vários artigos sobre o grupo Avá, sendo militante ativa do Comitê Pró-Avá-Canoeiros.

contatadas, uma vez que a etnia encontra-se em extinção. Existem hoje, apenas nove remanescentes e dez mestiços -, com o agravante de estar fragmentada, sendo que o primeiro grupo, contatado em 1973 reside em Canuanã – Ilha do Bananal / TO e o outro, localizado em 1983, reside em Minaçú – Serra da Mesa /GO.

O encontro, promovido pelo Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia - IGPA da Universidade Católica de Goiás - UCG, com a colaboração da Funai de Minaçú e Gurupi e apoio logístico da Fundação Bradesco – Escola de Canuanã -, foi realizado no período de 30 de agosto a 11 de setembro de 2000, num acampamento construído especificamente para este fim, às margens do Rio Javaé, a 2 km da Aldeia de Canuanã, na Ilha do Bananal/TO.

Após este primeiro contato, numa oportunidade ímpar em conviver, diuturnamente, durante doze dias com a maioria dos remanescentes Avá-Canoeiros, não restavam mais dúvidas quanto à temática para a realização desta pesquisa, sendo que, a cada dia, crescia o interesse pela história do grupo.

A questão indígena no Brasil é tema complexo e polêmico, tanto no que se reporta à diversidade cultural quanto as relações entre índio e o homem ‘branco’ – pseudo civilizado. O convívio das inúmeras nações indígenas com a sociedade brasileira sempre foi marcado pela violência da cultura dominante – do homem civilizado, que impõe seus valores, costumes, enfim a sua cultura, esmagando as tradições, a memória cultural, numa demonstração de desrespeito às diversidades étnicas e culturais. O domínio exercido pela civilização faz com que concepções falsas tomem proporções de verdades absolutas, tais como: de que não existem mais índios, de que a incorporação de produtos industrializados, aquisição de novos costumes e valores, os teriam descaracterizados, provocando abandono de suas tradições, deixando assim, de serem índios.

Concepções como estas, bem como a de que os índios são preguiçosos e incapazes de se ‘integrarem’ à cultura civilizada, são ideológicas e usadas para justificar a expropriação de suas terras – motivo dos grandes conflitos existentes –

mas que, infelizmente, fazem parte do imaginário social brasileiro, cristalizando preconceitos e os colocando numa situação de submissão.

Ao longo dos séculos, os indígenas brasileiros sofreram perseguições e violências – o que ocasionou a morte de milhares de índios tanto através de conflitos, da luta pela posse de terra, como vítimas de doenças trazidas pelo contato, acarretando, conseqüentemente, o desaparecimento de várias etnias. À época do descobrimento, existiam cerca de 970 etnias indígenas, com uma população em torno de cinco milhões de habitantes. Atualmente, existem 215 etnias, falando 180 idiomas e uma população reduzida a 330 mil habitantes (*Manifesto da Comissão Indígena 500 Anos*, 1999, p. 7)

Ao mesmo tempo em que a sociedade brasileira tenta desconstruir a imagem do índio, o que se constata é o processo de luta e resistência da etnia indígena contra a incorporação dos padrões dominantes, para preservar a sua cultura, a sua sobrevivência enquanto categoria étnica diferenciada, buscando o respeito a sua diversidade, buscando espaço para o reconhecimento e aceitação da diferença e do pluralismo.

Para apreender essa realidade, realizou-se este trabalho que caracteriza-se como pesquisa bibliográfica, desenvolvida entre julho de 2003 a fevereiro de 2005, segundo análise essencialmente teórico², tendo como objeto de estudo, a relação entre memória e identidade social e das imbricações entre ambas a partir da consideração de toda a nação indígena Avá-Canoeiros dos Estados de Goiás e Tocantins*, ao longo de sua história pós-contato e enquanto povo e cultura diferenciados. A perspectiva teórica da pesquisa centrou-se na busca de aspectos referentes à cultura e à estrutura psico-sócio-cultural dos Avá-Canoeiros, à luz da psicologia social e também da antropologia, da história e da sociologia.

* Remanescentes e Descendentes consangüíneos.

² TACHIZAWA; MENDES apud SILVA, Marcos Antônio da. Normas para Elaboração e Apresentação de Trabalhos Acadêmicos na UCG, 2004, p. 28.

O objetivo foi analisar numa abordagem psicossocial, características desse grupo em extinção, considerando aspectos relativos à sua **vida social, costumes, tradições, mitos, trajetória de suas lutas pela sobrevivência, os vínculos e laços afetivos, bem como as modificações ocorridas a partir do contato**. Com isso buscou-se contribuir para com uma melhor compreensão psicossocial acerca da importância da manutenção da **cultura e da memória como fatores determinantes na preservação da identidade desta etnia**.

O simples fato da nação Avá-Canoeiros ser atualmente, constituída em torno de apenas 20 pessoas, por si só, justificaria de forma contundente, qualquer esforço ou iniciativa científica a estudá-la, oriunda de qualquer área de conhecimento científico, pois trata-se de situação *sui generis*. Porém um outro forte argumento que sustentaria a realização de pesquisa sobre esta temática, refere-se ao fato de que, apesar de algumas investigações terem sido desenvolvidas sobre o assunto até o momento, porém, o foram, na sua grande maioria, empreendidas quase sempre por antropólogos que pouco exploraram a história de vida dessa nação, sua cultura, mitos e tradições. Afinal, trata-se de etnia rara, onde a maior preocupação e objetivo dos antropólogos era e ainda é, o de unir os dois grupos, acreditando ser essa a única forma possível de preservar a sua sobrevivência física e étnica.

Enquanto estudo de caráter exploratório este trabalho não se encerra em si mesmo, mas contribuirá para o desdobramento de futuras pesquisas sobre tema tão relevante para as ciências humanas.

Para exposição da investigação realizada, orientou-se por uma estreita relação entre **memória e identidade**, com o suposto da indissociabilidade da relação existente entre ambas. Assim, o trabalho se organizou em três capítulos.

No primeiro capítulo, é apresentada uma incursão histórica sobre a Comunidade Indígena Avá-Canoeiro, desde o séc. XVII (início do processo de colonização realizado no Estado de Goiás pela bandeira paulista de Bartolomeu Bueno da Silva Filho e pelos portugueses), o que ocasionou grandes conflitos, em

virtude da exploração aurífera, desencadeando perseguição, massacre, escravidão e extinção. A sua trajetória de luta pela preservação de sua cultura, de sua etnia e de sua sobrevivência, até os dias atuais. Apresenta, ainda, a história do primeiro contato, em 1973 e do segundo contato, em 1983. Utilizou-se como suporte teórico, os estudos realizados, principalmente, por PEDROSO, bem como, TOSTA, MEIRELLES, dentre outros autores.

No segundo capítulo, para maior compreensão do objeto de estudo, faz-se uma análise conceitual de cultura, utilizando-se, dentre outros, os estudos de LARAIA, GUERTZ, CHAUI, DA MATTA, FREUD, MEZAN, HORKHEIME e ADORNO; das representações sociais a partir de DURKHEIM, MARX e ENGELS, MOSCOVICI e JOVCHELOVITCH e sobre os processos constitutivos da memória tendo como suporte HALBWACHS, BOSI, BERGER e LUCKMANN.

No terceiro capítulo, elabora-se uma análise da importância da memória na constituição da identidade, utilizando-se de vários estudiosos, dentre eles as valiosas contribuições de WEIL, CUCHE, BRANDÃO, BOSI e FREUD.

Assim, percorrendo os caminhos das lembranças, do passado, da memória, do esquecimento, encontra-se os elos da construção da identidade.

**AVÁ-CANOEIROS: COMUNIDADE INDÍGENA EM
EXTINÇÃO**

Durante os derradeiros anos da mineração e do ciclo das bandeiras predominou em Goiás o espírito de destruição contra os índios que foram considerados bugres indomáveis; e por isso mesmo nivelados com os bichos do mato, com os irracionais, gérmens de discórdias eternas. Tribos inteiras foram devastadas pela pólvora dos capitães do mato, predadores de índios.

Zoroastro Artiaga

A história dos **Avá-Canoeiros***, cruza-se com a história dos vários grupos indígenas brasileiros. Desde o final do séc. XVI, quando os bandeirantes paulistas e os missionários jesuítas, os primeiros colonizadores, penetraram no interior do Brasil em busca de riquezas auríferas, pedras preciosas e de índios.

No início do séc. XVIII, a partir da descoberta de várias minas de ouro em Goiás, realizada pela bandeira paulista de Bartolomeu Bueno da Silva Filho, iniciou-se o povoamento da região, que durou por volta de 130 anos de intensa penetração.

Nesse século, considerava-se como território avá-canoeiro o sertão de Amaro Leite, ilhas do Tocantins e terras da margem direita do rio Maranhão/Tocantins, pertencentes aos julgados de São Félix, Traíras e São João da Palma. (PEDROSO, 1994, p.54)

* Para efeito desta Dissertação, as referências aos Avá-Canoeiros serão designadas, simplesmente, de 'os Avá'

Ao final da década de cinquenta do séc. XVIII, esse povoamento, ocorrido em virtude da exploração aurífera, desencadeou intensos conflitos entre os portugueses e seus descendentes, com os índios - o que resultou na extinção de vários grupos indígenas, bem como provocou movimentos migratórios em várias direções.

Segundo PEDROSO, na metade do séc. XIX, a colonização da província de Goiás já estava consolidada por imigrantes vindos de várias regiões do Brasil. Assim, ao longo de 18 décadas, o colonizador foi ocupando as terras indígenas provocando, conseqüentemente, a dizimação física e cultural dessas sociedades.

1.1 – O Massacre de Povos e as Invisibilidades Impostas

Os primeiros grupos indígenas a serem extintos, a partir da exploração aurífera iniciada por Bartolomeu Bueno da Silva Filho, foram os índios **Goiaz** e **Crixás**. Os índios **Goiaz**, conhecidos como habitantes do local onde foi fundada Vila Boa e das vizinhanças da Serra Dourada. Conforme descreve PEDROSO (1994),

Segundo a tradição, esses índios usavam como adornos folhetos de ouro; e foram eles que indicaram o lugar – arraial do Ferreiro – em que Bartolomeu Bueno estabeleceu, em 1726, seu primeiro arranchamento, com intenção de explorar este minério. Os bandeirantes, um século antes, já haviam aprisionado esses indígenas, levando-os para a capitania de São Paulo. Assim também agiu Bartolomeu Bueno da Silva, que havia encontrado ouro na localidade de Vila Boa. O filho seguiu as pegadas do pai..(p.18-9)

Os índios **Goiaz** desapareceram daquela região, quarenta anos após o povoamento, escondendo-se nos rios Vermelho e Bugres. Os índios **Crixás**, como

os **Goiáz**, também desapareceram no início da colonização. Nada se sabe, ao certo, quanto ao seu destino, conforme transcrição a seguir.

[...] Nada mais se conhece sobre esse povo, o qual desapareceu tão rapidamente que não foi possível registrar seu modo de vida ou sua língua. (POHL apud PEDROSO, 1994, p.19)

Na literatura antropológica são encontradas hipóteses verdadeiramente excêntricas, fantasiosas e polêmicas interpretações sobre a sua origem e extravagantes observações sobre os costumes dos **Avá**.

Segundo ARTIAGA alguns estudiosos referem-se aos **Canoeiros**, desde o séc. XVII. Dentre eles, ressalta as obras de: Pohl, Milliet de Saint Adolphe, Castelau e Saint Hilaire. Todos afirmam que

a denominação 'Canoeiros' foi dada pelos garimpeiros portugueses quando entraram pelo Tocantins, até o alto do Maranhão, porém, nada adiantaram. [...] É interessante a classificação de Couto de Magalhães, “de que estes índios teriam vindo do sul e seus costumes e hábitos se aproximam muito mais dos hábitos e costumes tupis. [...] Trata-se de uma nação arredia, que foi enxotada do convívio das outras tribos e viveu por si mesma na parte mais alta do Tocantins, sem praticar atrocidades nestes últimos 100 anos.” [...] E os Canoeiros, tais quais os seus irmãos do Roncador, do longínquo Oeste Brasileiro, nunca mais quiseram aceitar contacto algum com o homem civilizado e esconderam-se dentro da mata das margens do baixo Maranhão, onde a civilização um dia irá incomodá-los para repertir-lhes a história dos Xavantes, dos Caiapós e dos Goiazes que as chumbeiras bandeirantes exterminaram, na era setecentista, às margens do rio Vermelho. (1941, p.85-7)

A literatura sugere a existência de várias teorias sobre a origem dos **Avá**, sendo algumas delas, largamente difundidas no imaginário social e na mídia. Um dos estudiosos do grupo, o antropólogo André Toral defende a tese de que os

Avá seriam a miscigenação dos índios Carijó¹, trazidos pelos bandeirantes paulistas no séc. XVIII e os negros fugidos dos quilombos.

Essa é também a compreensão de Meirelles, que relata algumas informações fornecidas por Couto de Magalhães, na publicação *Viagem ao Araguaia* e por Paulo Rivet, em *Lês Indiens Canoeiros*.

Segundo esses dois autores, os Canoeiros seriam descendentes dos Carijó, foragidos da Expedição de Bartomeu Bueno por volta de 1724. Os dois autores fornecem um pequeno vocabulário de um dialeto Tupi, que, segundo nos pareceu, é fidedigno. (1973/74, p. 10-16)

Em contrapartida, a antropóloga Dulce Madalena Rios Pedroso (1994), refuta essa tese, argumentando que o grupo **Avá**, antes da penetração colonizadora, já se estabelecera às margens do Rio Tocantins e reforça essa teoria baseada nas suas semelhanças lingüísticas com os grupos mais próximos como os Assurini, Surí, Paranã e Guajajara.

Além dessas versões contraditórias sobre a origem dos **Avá**, ainda existe uma outra relacionando este grupo étnico ao banditismo onde marginais, temendo as leis, refugiavam-se entre eles – é o que relata PEDROSO (1994):

A concepção ideológica dos habitantes das regiões que sofriam com as hostilidades indígenas levava a crer que a união de segmentos desprezados pela sociedade, tais como negros, índios e bandidos, resultou nos avá-canoeiros. Possivelmente, esta ideologia preconceituosa reforçara-se naquele tempo pela constante recusa dos índios em se enquadrarem aos moldes dos conquistadores. Os avá-canoeiros não aceitaram nenhum tipo de contato pacífico; eles insistiam em permanecer autônomos. (p. 43)

¹Termo genérico associado à escravidão de diversas etnias indígenas, em São Paulo, na época da colonização e que serviam às bandeiras, dentre elas a de Bartolomeu Bueno da Silva. Maiores detalhes ver PEDROSO, 1994, p.39-40.

Ao longo do tempo os **Avá** sempre foram designados de maneira depreciativa, tanto pela população da região em que vivem* quanto por alguns meios de comunicação (jornais, revistas, televisão) e, até mesmo, em textos acadêmicos, onde podemos encontrar termos como: ‘bandidos’, ‘ladrões’, ‘saqueadores’, ‘impiedosos’, ‘ferozes’, ‘selvagens’, ‘cruéis’, dentre outros. (PEDROSO, 2003) Termos estes, atribuídos não apenas aos **Avá**, mas a vários outros povos indígenas, o que evidencia o preconceito, bem como o desejo de exterminá-los como forma de preservar e proteger a sociedade pseudo civilizada.

Quanto a denominação **Avá-Canoeiro**, durante o séc. XX em muitas regiões dos estados de Goiás e Tocantins eles também eram conhecidos por **carapreta**, em virtude da utilização do genipapo na pintura corporal de cor preta. PEDROSO (1994) esclarece que

[...] os índios avá-canoeiros se autodenominam **ãwã**, que significa ‘quem é’ ou ‘aquele que é’. [...] Possivelmente, a designação avá-canoeiro seja proveniente da junção das palavras ‘avá’ (distorcida de **ãwã**) e ‘canoeiro’, marca distintiva desses índios atribuída pelos colonizadores, uma vez que eram exímios canoeiros. (p. 47, grifo no original)

Entretanto, considerando os registros feitos por pesquisadores indígenas e funcionários da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e de FURNAS Centrais Elétricas S. A., o termo **Avá** foi consolidado a partir da década de 1970. Os **Avá do Tocantins**, se auto-denominam, também, do termo *tchigapítchga*, que segundo TOSTA (1997, p. 11,21), é uma expressão utilizada para designar ‘índio’, ‘nossa gente’, relacionado em oposição a homi (homem – branco - segundo sua pronúncia).

Desde o final do séc. XVII e início do séc. XVIII, já se tinha notícias dos **Avá**, que encontravam-se dispersos em grupos menores e que se

* Avá do Araguaia: Ilha do Bananal (TO), Avá do Tocantins: Minaçú (GO). Ver Anexo.

movimentavam por vários locais. Em fuga constante ao contato, seguiam os cursos d'água atingindo áreas desconhecidas e onde não havia a presença de colonizadores.

Segundo PEDROSO (1994), por ocasião da decadência da produção de minério, por volta de 1755, muitos colonizadores emigraram para outras regiões e os que permaneceram passaram a se dedicar às atividades agropastoris. Essa atividade demandava maiores extensões de terras, fazendo com que as fazendas de gado e lavoura de subsistência expandissem suas propriedades em territórios indígenas, desalojando seus milenares habitantes. (p.54-55)

Essas frentes pioneiras assentaram-se nos terrenos de exploração dos índios avá-canoeiros, que impuseram resistência à invasão por meio da guerra, atacando e destruindo os estabelecimentos rurais que se instalaram em seus territórios. Em 1760, já haviam destruído fazendas de gado fixadas nas regiões dos rios Santa Tereza, Cana Brava e Almas, no sertão de Amaro Leite. (PEDROSO, 1994, p. 54)

As primeiras notícias sobre os **Avá**, segundo PEDROSO (1994), localizam-nos em meados do séc. XVIII, habitando regiões de mata nas margens e ilhas do rio Tocantins e alguns de seus afluentes, bem como nos rios Santa Tereza, Canabrava e rio das Almas. Havia, também, notícias desse grupo em ilhas do rio Maranhão/Tocantins (conhecidas como ilhas do Tropeço e do Canoeiro).

As referências históricas apontam a preferência dos avá-canoeiros pela floresta. Pohl informa que tais índios 'vivem nas matas próximas dos rios Maranhão, Paraná, Manuel Alves e da Barra de Palma. Por outro lado, os relatórios de presidentes da província de Goiás, lê-se: 'Os índios (canoeiros) demoram-se nas matas do rio Maranhão [...] e 'Os vastos sertões de Amaro Leite, ricos em pastagens e em terrenos auríferos, fertilíssimos para todo o gênero de cultura. E acrescenta que tais terras acham-se despovoadas em virtude das hostilidades desses índios. (p. 69)

PEDROSO (2003) relata que na década de 1820, em virtude da expansão de colonizadores em território indígena, os mesmos desencadearam um movimento de desobstrução de seu território

[...] atacando e destruindo fazendas e ameaçando povoações que já se encontravam num estado de extrema pobreza. As

movimentações e aparições dos índios se deram no sertão de Amaro Leite e localidades nos distritos dos julgados de Palma, São Félix e Traíras que se encontram próximos ao rio Maranhão. (PEDROSO, 2003, p.8)

A autora descreve, ainda, que entre o período de 1910 a 1918, segundo se têm notícias mais concretas sobre os **Avá**, pois segundo informações de moradores da região, eles se movimentavam principalmente nas imediações do rio Maranhão, no Município de Santo Amaro e viviam em constante conflito com os fazendeiros, ‘até que um dia os índios decidiram retirar-se dali, mas antes mataram um grande número de habitantes que viviam na Fazenda Flores (oeste de Amaro Leite) e partiram para a região de Porangatu. Ali, encontraram os expedicionários que os procuravam em represália pelo massacre cometido contra os *brancos*. Infere-se que muitos morreram no conflito e outros, certamente, conseguiram fugir, uma vez que no local onde havia a aldeia existia fragmentos de cerâmica. (p.23) A movimentação dos **Avá**, na década de 1920, entre

[...] os povoados de Teresina e Nova Roma – região mais a leste do estado de Goiás; no distrito de Niquelândia nas cabeceiras do rio Bagagem no local denominado Chapada, região não muito distante do Distrito Federal; no município de Amaro Leite [...] nos córregos Formiga, D’Antas, Lambari, Vai-Vem e Aratim, rio dos Bois e nas proximidades do povoado de Pau Terra. [...] Em Porangatu os índios apareciam na região do rio Santa Teresa e dos afluentes córregos Capivara e Corrente. [...] A presença indígena era identificada através de assobios, mexiam com os animais amarrando-os uns aos outros, deixando porteiras abertas, roubando produtos da roça e, assim, ocorriam desavenças resultando em mortes entre colonos e indígenas. (PEDROSO, 2003, p.24.)

Com a redução da produção aurífera, a situação era grave, a economia estava em crise, então o governo da capitania de Goiás, no final do séc. XVIII, objetivando maior crescimento da economia, incentivou a navegação fluvial pelos rios Araguaia e Tocantins, como alternativas para maior exploração e crescimento da atividade agropastoril. Mas, para que isso fosse possível, seria necessário providências no sentido de estabelecer a paz com os indígenas moradores daquelas regiões.

Assim, construíram presídios e colônias militares, no sentido de dar proteção aos colonizadores que fossem estabelecer-se às margens dos rios Araguaia e Tocantins.

Criaram-se, também, aldeamentos oficiais para a catequese e civilização dos indígenas, com o intuito de utilizá-los no atendimento às navegação ou, simplesmente, para que não se opusessem à política colonizadora. (PEDROSO, 1994, p.18)

Ainda segundo PEDROSO (1994), as bandeiras enviadas contra os índios, podem ser consideradas de dois tipos: uma menor, organizada rapidamente, formada por até 40 pessoas retiradas das próprias milícias, bem como por recrutas e voluntários, que recebiam munição do governo provincial e partiam, logo em seguida ao ataque dos índios e tinha o caráter punitivo. Outro tipo de bandeira tinha o caráter de pacificação, que também recebia do governo provincial, munição, armas, recrutamento de homens, bem como a contratação de sertanistas e milicianos, que comandavam as bandeiras, pessoas essas, que tinham experiência e acostumadas no trato com os indígenas.

O objetivo dessas bandeiras, segundo orientações governamentais, era o de convidar os índios a viverem em paz com os colonizadores e tinham como condição explícita a sujeição dos índios, que teriam que jurar obediência e fidelidade ao imperador e, ainda, permitirem que suas terras fossem ocupadas pelos colonizadores. Caso essas condições não fossem aceitas, a ordem era expulsá-los para locais mais distantes do rio Araguaia e, se necessário fosse, ou seja, se resistissem, a ordem era exterminá-los. Segundo documentação histórica, as leis dos costumes e as tradições dos **Avá** eram muito rígidas. Couto de Magalhães relata que num dos combates entre os **Avá** e os militares, quando os índios saíam muito feridos, pediam para serem mortos, porque se o chefe os descobrissem vivos, morando com os colonizadores, ele os matariam. Desta forma, os militares satisfaziam suas vontades.

No governo de Dom João VI, até o final do governo de Dom Pedro I, a política indigenista era repressiva, permitia a escravidão e as guerras contra os índios. Apesar de toda repressão os índios não se intimidaram, ao contrário,

resistiam em permanecer em suas terras e viviam quase que permanentemente em guerra. (p.56-8)

A política indigenista sofreu modificações na década de 1830, proibindo as guerras e a escravidão, tendo como principal determinação a catequese indígena, objetivando alcançar maior convivência social e religiosa. Desta forma, o presidente da Província Joaquim Ignácio Ramalho (1845-1848), recomendou, através de um sistema de catequese mais conveniente e humano, que se utilizassem como estratégias, oferecer presentes aos índios e, ainda, que se criassem entre os indígenas algumas necessidades que só poderiam ser satisfeitas por meio do convívio com a sociedade nacional-civilizada. Essas foram as formas encontradas para aliciarem os índios.

A presença de governantes mais esclarecidos, vislumbrando uma política indigenista mais humana e eficaz, não contribuiu, infelizmente, para mudar a política agressiva contra os avá-canoeiros. Em 1849, o presidente da província ordenou que o destacamento do quartel do Xambá atacasse os índios que hostilizavam os distritos de São José e Traíras e os expulsassem para o centro das matas. Paralelamente a esta atitude, o imperador autorizou o aumento da força dos destacamentos estabelecidos na região dos rios Tocantins e Araguaia para resolver de uma vez por todas o problema dos índios hostis. Tal atitude decorria da presença dos avá-canoeiros, xavantes e xerentes, ainda autônomos, movimentando-se nas bacias desses rios. Apesar de o Regimento das Missões recomendar bom tratamento aos índios, a política indigenista continuava violenta contra os grupos resistentes ao contato. (PEDROSO, 1994, p.59)

Os conflitos intensificaram-se cada vez mais, sendo que a partir da metade do séc. XIX, os **Avá** tiveram seus territórios tribais invadidos por criadores de gado e agricultores. A reação dos **Avá** foi violenta, impedindo a penetração colonizadora. Os **Avá** eram considerados cruéis, implacáveis, obstinados em seus objetivos, POHL apud PEDROSO (1994) justificando esta atitude dos índios, afirma que ‘se eles não fossem assim, há muito tempo teriam sido escravizados e suas terras confiscadas’. (p.81)

Apesar de todas as tentativas de aproximação, os **Avá** resistiam ao processo de colonização, sendo que entre os séc. XVIII e XIX, nunca se

conseguiu efetivar um contato pacífico. Esse comportamento, nos remete a algumas reflexões, compartilhadas com o pensamento de PEDROSO:

A que se deve uma resistência tão obstinada dos avá-canoeiros? Aparentemente, os índios pareciam estar conscientes quanto à negação da sujeição a uma outra sociedade. Entretanto, tudo indica que os avá-canoeiros possuíam mecanismos de controle social com o objetivo de manter o corpo social coeso, pois estavam em permanente estado de guerra, ou de fuga, quando lutar não fosse mais possível. Os mecanismos de controle social evidenciam-se através da bravura, da valentia, da obstinação e do fato de não recuarem durante as lutas. Numa primeira análise pode ser que estes mecanismos estejam vinculados à perda da própria vida do indivíduo – vida física e espiritual –, dado que os grupos indígenas possuem uma religiosidade por demais acentuada. Para tais sociedades, há uma íntima ligação entre o real e o sobrenatural, e a participação dos espíritos pode ser decisiva nos acontecimentos. (p.81)

PEDROSO (1994) afirma que os **Avá** eram agricultores, apesar de haver apenas duas indicações sobre o tipo de planta cultivada, uma em que Pohl informa que os expedicionários de uma bandeira punitiva, em 1819, encontraram em uma aldeia uma grande roça de milho e outra, onde Couto de Magalhães informa que, num confronto entre a milícia e os índios, os soldados observaram que os **Avá** traziam bolsas de couro cheias de milho. (p. 70)

Deixaram de praticar a agricultura, por estarem sempre fugindo do contato. Mas, como até os dias de hoje, têm conhecimento sobre essa prática, pode-se inferir que praticavam uma agricultura típica de floresta tropical, com ênfase no milho. Talvez este tipo de atividade constituía o cultivo mais importante para a dieta alimentar do grupo, além da mandioca, com produção de farinha.

Apesar de não terem sido encontradas indicações a respeito de outras plantas cultivadas por esses indígenas, acredita-se que possuíam outras culturas além do milho. Roque de Barros Laraia, em sua coletânea sintetizadora sobre os grupos tupis atuais, enumera várias plantas cultivadas por eles como variedades de mandioca, batata-doce, cará, amendoim, banana, milho, pimenta, fumo, urucu, jenipapo, algodão, cabaça e outros. É bem possível que os avá-canoeiros conhecessem esses produtos e até outros mais, pois praticamente todos os grupos indígenas brasileiros pré-históricos e atuais eram agricultores, sendo as culturas variadas e difundidas amplamente.

Acrescenta-se a este fato o de que os remanescentes avá-canoeiros têm nomes para estas plantas. (p.70)

O algodão era utilizado para a confecção de redes, tipóias, adornos, arcos, etc. As cabaças serviam como recipientes e o urucu e jenipapo eram utilizados para pintura corporal

Já o uso do fumo faz parte da vida mágico-religiosa dos tupis e de outros povos indígenas não filiados lingüisticamente a este grupo. A indicação de que os avá-canoeiros cultivavam o fumo deve-se ao fato de seus remanescentes ainda o utilizarem nos rituais de pajelança. (PEDROSO, 1994, p.70)

Quanto à cultura material dos **Avá**, as referências são extremamente escassas. Segundo registro documental, há indicações de que habitavam em casas grandes, feitas de paus e palhas de palmeiras, onde em geral, morava uma família extensa, seguindo o mesmo padrão tupi.

Existem também depoimentos orais. Um dos participantes de um massacre realizado a uma aldeia avá-canoeiro por volta de 1927, no município de Amaro Leite, contou a um fazendeiro: 'Organizou-se um grupo armado de carabinas e espingardas, e foram à aldeia, que consistia em uma só casa de palha. [...] Quanto ao número de casas, não há uma referência a respeito. Contudo, há indicações de mais de uma. Pohl conta que, em um ataque a certa aldeia avá-canoeiro, em 1819, os colonos incendiaram as 'cabanas de palmeiras' [...] Sobre um outro ataque, nas cabeceiras do rio Thesouras, tem-se: 'travado combate, [...] as cabanas e objetos dos selvagens foram queimados'.(PEDROSO, 1994, p.71)

Quanto as armas, os **Avá** usavam o arco, a flecha, as lanças e porretes.

[...] Pohl informa que eles possuem grande destreza no uso de suas armas, usam lanças de mais de três metros de comprimento, providas de pontas muito aguda, com farpas. As suas flechas também possuem essas farpas, que têm o inconveniente de não poderem ser retiradas das pessoas por ela atingidas sem alargar a ferida e torná-la mais perigosa. (PEDROSO, 1974, p.74-5)

A partir da presença do colonizador, os **Avá** começaram a utilizar o ferro nas pontas de algumas de suas flechas, ferro este que era roubado nas fazendas.

A partir da década de 1840, em virtude dos massacres e perseguições, a população **Avá** foi-se reduzindo cada vez mais.

Um dos aspectos mais difíceis e controvertidos de serem analisados, em decorrência da carência de dados históricos, é quanto à população do grupo **Avá**. Alguns estudiosos afirmam que eram muitos, outros se referem a eles como poucos. No início da colonização de Goiás, levando em consideração o número de aldeias estimadas, a população indígena estaria entre 4.000 a 2.500 indivíduos. Possivelmente uma aldeia antes do povoamento do Brasil Central poderia atingir entre 250 a 300 indivíduos. PEDROSO (1994) utilizando-se dos dados históricos disponíveis, infere que por volta do séc. XVIII, teriam aproximadamente 1.200 indivíduos. (p.77-8)

Segundo PEDROSO (2003) um dos conflitos mais ‘famosos’ entre índios e fazendeiros, em toda região do norte goiano, foi a história do massacre dos Correia de Miranda, ocorrido na década 1920. PEDROSO ainda argumenta que, segundo depoimento de vários entrevistados, em diferentes regiões, os índios movimentavam-se na região da Fazenda Veríssimo, a 30 Km de Amaro Leite (hoje, município de Estrela do Norte), de propriedade de Antônio Correia de Miranda, onde viviam também seus filhos. Nesta fazenda os índios faziam travessuras, como abrir a porteira para os animais, mexiam em coisas, enfim, acusando sua presença o que irritou os donos da fazenda. Em uma ocasião em que João Correia Sobrinho (filho de Antônio Correia, campeava o gado, encontrou com um grupo de índios. Eles fugiram assustados, ficando para trás uma índia grávida, que tentando se proteger, subiu numa árvore. Mas, sua tentativa de escapar foi inútil, João Correia atirou nela, seu corpo caiu e ele ainda atçou os cachorros que cravaram seu corpo de dentes. Contam que, após esse episódio, os índios ficaram rondando a fazenda por quatro anos e, por ocasião de um pouso de Folia de Reis na Casa de Antônio Correia de Miranda, sua nora, Da. Maria, foi ao córrego com mais duas mocinhas para limpar frangos para a festa, os índios atacaram, matando as

três, deixando os seios da mulher estraçalhados a dentes, como os cães haviam feito na índia. (p. 24-5)

Esse ataque gerou grande ódio na família Correia de Miranda contra os **Avá**, juntou parentes e companheiros e perseguiram os índios por dois meses, atacando três aldeias. Contam que Antônio Correia dizia: “enquanto eu tiver uma vaca e um cavalo irei pagar gente para matar os índios”. (PEDROSO, 2003, p. 25)

Entre 1927/1928, ocorreu mais um grande massacre numa aldeia localizada no município de Formoso, próximo ao rio Cana Brava, onde vários expedicionários aliados a uns pernambucanos, maranhenses e gente de Porangatu, bem armados, um pouco antes do amanhecer, pegaram os índios de surpresa, onde muitos deles encontravam-se cantando e tocando maracás. A luta durou três horas, morreram *brancos*, mas os índios que não conseguiram fugir, foram massacrados. Fala-se de um “pernambucano – ‘João Grosso’, o mais famoso pela crueldade, que jogava crianças pequenas e os bebês para cima e aparava no facão”. (PEDROSO, 2003, p. 25)

Após o massacre eles atearam fogo em toda a aldeia, mas antes, pegaram vários artefatos indígenas: cocares de penas de aves, flechas de ponta de osso e ferro, maracás e redes de seda de buriti, que saíram mostrando para a população.

O médico alemão Henieiel, que vivia nessa região, apresentou denúncia junto ao S.P.I (Serviço de Proteção Indígena, criado em 1910), pedindo providências junto às autoridades contra as perseguições de Antônio Correia aos Avá-Canoeiros, solicitava ainda uma escolta para fazer valer a lei de proteção aos índios . (PEDROSO, 2003, p. 26)

Mas, as perseguições continuaram e Antônio Correia assim que sabia da localização de uma aldeia, armava sua turma e destruía a aldeia. Assim, em represália aos ataques dos Correia de Miranda, os índios passaram a hostilizar os fazendeiros.

De acordo com PEDROSO (1994), no final do séc. XVIII os conflitos entre índios e colonos foram de grandes proporções, onde os **Avá** tentavam intimidar os colonos, com o objetivo de mantê-los longe de seus territórios tribais. Seus ataques, muitas vezes, não causavam vítimas fatais, mas causavam sérios prejuízos aos colonos. Algumas atitudes belicosas utilizadas:

[...] os índios atacavam com alaridos, mostrando-se furiosos e, a julgar pelas altas vozes e brados, davam a impressão de haver grande número de combatentes; [...] mulheres e cães participavam das batalhas, e parece que tal fato causou horror entre os colonizadores. (p. 74)

Entretanto, ainda segundo PEDROSO (1994), a presença de mulheres nas batalhas é comum. Elas se colocavam atrás dos homens para lhes passarem as flechas. Os indígenas, normalmente, gostam de cães e os mantêm famintos em ocasiões de caça e batalha, para que fiquem mais bravos. (p.74)

O período de maior repressão contra a resistência dos **Avá**, ocorreu entre 1840 a 1850 causando uma grande dispersão do grupo, que se dividia em grupos menores, abrangendo um vasto território. Em decorrência dos massacres e perseguições a população **Avá** foi-se reduzindo, ano após ano. (p.79)

A redução da população indígena provocou certamente modificações profundas na sociedade dos avá-canoeiros, com relação à organização do trabalho, regras de matrimônio, relações de parentesco e outros. Porém, são temas apenas para se especular, pois é impossível, no momento, conhecer as reais transformações que ocorreram. Infere-se que as regras de matrimônio e as relações de parentesco tenham-se transformado a partir do contato com um pequeno grupo na região do rio Araguaia, em 1973. Nesse grupo, a índia chamada Tatia, com mais de 40 anos, informa que se casou com seu pai biológico, e dessa união nasceu uma filha, falecida antes do contato. O índio Tutau é pai biológico de dois filhos e uma filha, porém Putikao e sua filha Kawkâma não são irmãos. Esse exemplo ilustra a indicação de que houve sensíveis transformações no relacionamento entre os indivíduos dessa sociedade para que sua sobrevivência física fosse garantida. (PEDROSO, 1994, p.80)

Em decorrência da redução da população, nas três últimas décadas do séc. XIX, os **Avá** já não mais atacavam os fazendeiros, uma vez que eram poucos

e a guerra estava perdida então, apenas fugiam, evitando o contato. Assim, sem meios para se sustentarem, como último protesto faziam travessuras pelas fazendas por onde passavam.

‘Em toda a circunvizinhanças eles (os avá-canoeiro) têm aprontado. Se divertem em depenar galinhas e outras aves, durante a noite amarram porcos e bezerros. Amontoam trecos de pau e pedras de encontro as portas das casas de forma que desabam sobre as pessoas que de manhã vem abri-las’ (PEDROSO, 1994, p. 83)

Em reduzidíssimo número, os **Avá** acabaram por recuar, como atesta Aristides SPÍNDOLA apud PEDROSO (1994), informando, em 1881, ‘estar quase extinta a tribo (dos Canoeiros) pelos ataques que, em represália, sofreram dos cristãos’

Dentro de seus territórios de movimentação e de outros para onde migraram, eles permaneceram autônomos e menos belicosos. Era necessário recompor a sociedade; não havia meios para lutarem contra o invasor que a essa altura já havia consolidado a ocupação. (p. 83)

Apesar dos conflitos com os fazendeiros os **Avá** podiam ainda se movimentar dentro de algumas áreas, pois ainda haviam terras que não estavam completamente tomadas por fazendas e havia, ainda, muitas terras devolutas no então estado de Goiás, o que lhes permitia, devido ao difícil acesso, a se refugiarem e a se reorganizarem enquanto sociedade, construindo aldeias e plantando roças. ‘Não ganharam a guerra, porém foram vitoriosos enquanto sociedade que não se submeteu ao domínio de outra.’

Entretanto, no século XX o que vem ocorrendo é uma repetição dos anteriores. Os índios enfrentam as últimas frentes colonizadoras; os conflitos ocorrem e novamente os indígenas são desalojados das melhores terras, migrando para locais inóspitos, serranos e alagados, onde a agricultura torna-se impraticável. (PEDROSO, 1994, p.83)

Assim, mais uma vez, os índios foram obrigados a se readaptarem a uma nova realidade. Para sua sobrevivência, viviam da coleta de frutos silvestres, da caça, da pesca, dos saques nas roças e dos animais domésticos das fazendas. Os

Avá desenvolveram táticas de fuga e de ocultamento que os levaram a ficar conhecidos como **o povo invisível**.

Resgatando os estudos de Florestan Fernandes (1960) junto a comunidade Tupi, em que o mesmo argumenta ser essa etnia a principal fonte de resistência organizada aos desígnos dos colonizadores. Considerou os Tupi ‘inimigos duros e terríveis, que lutaram ardorosamente pelas terras, pela segurança e pela liberdade, que lhes eram arrebatadas conjuntamente’ (p.72) Fernandes encontra na organização das sociedades tupis os fatores para explicar o padrão desenvolvido de reação à conquista.

O grau de domesticação do meio natural circundante, assegurado pelos artefatos e técnicas culturais de que dispunham, fazia com que a sua sobrevivência dependesse de modo intenso e direto do domínio ocasional ou permanente do espaço que ocupassem. (p.73)

Argumenta ainda, que dos modos de resistência – o violento, a submissão passiva e o isolamento – considerou este último a modalidade de reação mais consistente com as potencialidades dinâmicas do sistema organizacional tribal, ou seja ‘ela deslocou a luta pela sobrevivência e pela autonomia tribal para o terreno ecológico’ (p. 86) Tendo como preço desta solução a necessidade de se adaptarem a regiões cada vez mais inóspitas.

Assim, da mesma forma, agiram os **Avá** (pertencentes ao tronco lingüístico Tupi), que segundo PEDROSO (1994) descreve, em decorrência dos conflitos, perseguições e massacres sofridos, tiveram sua população sensivelmente reduzida, mas lutaram e resistiram ativamente, até quando a sua população já se encontrava tão reduzida que a guerra ofensiva era uma estratégia totalmente ineficaz, inútil. (p.83)

Apesar de tudo, o grupo sempre se mostrou resistente, autônomo, fugindo pelas matas em busca de locais onde pudessem viver longe da dominação dos colonizadores, não se entregando ao *branco*. Assim, nesta luta pela sobrevivência, foram obrigados a transformarem seu estilo de vida, tendo como única opção, se dispersarem, fragmentar o grupo, a fim de dificultar sua captura,

bem como para que tivessem maior mobilidade dentro de um vasto território migraram, então, para outras áreas. Estratégias como estas permitiram que o grupo, mesmo diminuto, chegasse até os dias atuais.

Segundo TOSTA (1997), no séc. XX a expansão colonial alcançou os **Avá** por meio do avanço das unidades agropastoris e do avanço de empresas como a Companhia Níquel Tocantins, CODEMIN e FURNAS Centrais Elétricas S.A.

Às duas primeiras empresas é atribuída a responsabilidade de atingir os últimos redutos Avá-Canoeiros através do desmatamento, abertura de estradas e a introdução de uma população rural. FURNAS têm um impacto mais direto, pois constrói uma Hidrelétrica dentro da área demarcada como Área Indígena Avá-Canoeiro. .(p.17)

Outra questão polêmica, advinda das várias interpretações sobre a origem do grupo, é a questão da língua. Estudos etno-linguísticos recentes sobre várias línguas indígenas brasileiras, realizados pelo lingüista Aryon Dall'Igna Rodrigues, que através de estudos comparativos, selecionou seus elementos fonológicos, lexicais e gramaticais relacionando-os a partir do grau de semelhança, em oito subconjuntos, sendo que a língua avá-canoeiro,

insere-se no subconjunto IV, guardando características mais afins com os tapirapés (MT), asurinís do Tocantins (PA), paracanãs (PA) guajajaras e tembés (MA). Por outro lado, os índios carijós (o guarani antigo, como é designado) relaciona-se com o subconjunto I, juntamente com o mbiás, xetás, mandivas, caiúas, guaranis paraguaios, guaialés, chiriguanos e izocenos, línguas do sul do Brasil, leste do Paraguai e noroeste da Argentina. [...] lingüisticamente os Carijó e os Avá são vinculados à família lingüística tupi-guarani, porém compartilham semelhanças maiores com os grupos indígenas mais próximos geograficamente, e não entre si. (RODRIGUES, apud, PEDROSO, 1994:41)

Desta forma, as conclusões de Rodrigues, também, rejeitam a teoria da origem cafusa* dos **Avá**.

* cafuso: mestiço de negro com índio, aqui denominados, também, de carijó.

A região de Goiás e Tocantins, no séc. XIII e XIX, era habitada por sociedades indígenas das famílias lingüísticas jê (tronco macro-jê) e tupi-guarani (tronco tupi). A família tupi-guarani, nessa região, era representada por dois grupos indígenas: os **Avá** e os tapirapés, bem semelhantes lingüisticamente.

Conhecimentos etno-lingüísticos sobre a família lingüística tupi-guarani permitem afirmar que o grupo avá-canoeiro é proveniente do norte e que, num passado remoto, subiu o rio Tocantins, estabelecendo-se em seu alto curso. Essa afirmação sustenta-se nos argumentos lingüísticos que indicam a proximidade da língua dos avá-canoeiros com línguas de outras sociedades tupi-guaranis da bacia do rio Tocantins, porém de seu baixo curso. Assim, descarta-se completamente a hipótese da origem mestiça desse grupo, para a qual não há nenhuma sustentação histórica, e muito menos lingüística, que permita dizer que os avá-canoeiros são descendentes dos índios carijós que compunham a bandeira de Bartolomeu Bueno da Silva (PEDROSO, 1994, p. 96)

Assim, PEDROSO conclui que os **Avá** falam uma língua própria, mas pertencente a família lingüística Tupi-Guarani, pertencente ao tronco lingüístico Tupi. Segundo a autora, quanto à cultura, os **Avá** seriam mais semelhantes ao grupo Tapirapé, uma vez que ambos habitavam uma região do cerrado.

É como se esses dois povos Tupi tivessem migrado do baixo Tocantins em alguma época remota, um subindo o rio Araguaia e indo se fixar na região do rio Tapirapé; e os avá subindo o rio Tocantins, estabelecendo-se em seu alto curso. Em ambos os casos, suas culturas se adaptaram as condições ecológicas de cerrado com floresta de galeria. Nesta perspectiva são considerados dois raros casos de intrusão Tupi na zona ecológica do cerrado, considerada como área típica dos povos de fala e cultura Jê. (PEDROSO, 2003)

Ao longo da história os colonizadores sempre tentaram estabelecer contato com os **Avá**, tentativas essas que sempre acabavam em conflitos e massacres dos índios. Segundo TOSTA (1997), entre os anos de 1927 a 1930, segundo relato de habitantes de Formoso e Uruaçu, vários massacres foram realizados por fazendeiros às aldeias **Avá**, o que levou, em 1949, o SPI -Serviço de Proteção do índio - SPI, órgão indigenista na época, a montar uma frente de atração. Mas, sempre temerosos também da frente de atração, os **Avá** sempre fugiram do contato o que desativou a frente de atração em 1955. Novos massacres

ocorridos em 1957, 1960, 1962 e 1963, fizeram com que uma nova frente de atração fosse reativada e, diante de mais um fracasso foi, novamente, desativada.

Após vários anos de tentativa de contato, no final de 1973 o grupo conhecido como **Avá** do Araguaia, da Ilha do Bananal foi contatado. Segundo TOSTA (1997)

Foram literalmente caçados na matas desta ilha fluvial [...] sob a alegação que seriam exterminados se fossem deixados autônomos, visto que a Ilha do Bananal estava sendo cada vez mais ocupada por pecuaristas, posseiros e pela Fundação Bradesco. [...] alguns membros permaneceram amarrados por alguns dias 'para que não fugissem'. (p.18)

Em 1983, o segundo grupo conhecido como **Avá** do Tocantins foi contato. Após doze anos se escondendo este grupo, faminto e doente, literalmente se entregou a um fazendeiro morador da região.

Existem apenas duas famílias contatadas, uma habitando a bacia do rio Araguaia, no alto do Tocantins, que se encontra dispersa em duas aldeias na Ilha do Bananal/TO:

. **Aldeia de Canuanã** (próxima ao Município de Formoso do Araguaia), onde se localiza a Fundação Bradesco – que oferece escola a toda a população rural próxima ao local, bem como para as crianças e adolescentes **Avá**. A Fundação também doa aos **Avá** alguns alimentos, tais como: pão, leite, cabeças de gado, etc. Essa família não possui terra própria, vivem na Aldeia dos índios Javaés, seus inimigos históricos. Assim, como não possuem terra demarcada para que vivam como etnia diferenciada, ficam em grande desvantagem, sendo marginalizados e até mesmo explorados pela sociedade indígena Javaé.

. **Aldeia de Boto Velho**, localizada a 60 km da cidade Lagoa da Confusão e a 279 km da Aldeia de Canuanã, onde vive uma mestiça – filha de uma remanescente, com sua família.

A outra família **Avá** da bacia do rio Tocantins, no Município de Minaçu-GO, vive em terra própria que, até o momento, encontra-se em processo de homologação, cuja área de 38.000 hectares foi interditada desde 1985, em decorrência da construção da Usina Hidrelétrica (UHE) de Serra da Mesa, empreendimento do Governo Federal, através de FURNAS Centrais Elétricas.

Assim, com base na literatura pesquisada, constata-se que a resistência desses índios é uma característica que impressiona os estudiosos, uma vez que, a sua luta pela sobrevivência e pela manutenção de sua cultura ainda resiste. Como um grupo tão pequeno, dividido e ainda passando por um processo de aculturação, pode manter sua cultura, suas tradições. Pode-se notar que entre as duas famílias ainda há alguns comportamentos bem parecidos, tais como a permissão do uso de armas para a caça entre as mulheres (o que na grande maioria de outras comunidades indígenas não é permitido, sendo de uso exclusivo dos homens), bem como o ritual de pajelança. A família do Araguaia conta que antes do contato, quando as aldeias ainda eram populosas, havia várias mulheres Pajés sendo que, atualmente, no seu grupo, quem exerce o ritual de pajelança é a índia Tatia.

O grupo de Minaçu-GO é o mais resistente, luta até os dias de hoje, contra o processo de aculturação. Recentemente, (por iniciativa do índio Iawi com seu filho Thrumak), construíram uma casa em local bem distante do Posto da Funai, onde moravam. Mudaram-se pra lá com a família, deixando de lado certos confortos (como fogão a gás, pois nunca se acostumaram com o gosto da comida, luz elétrica, casa de tijolos e outras comodidades), numa demonstração nítida de que o que realmente querem é viver longe da pseudo 'civilização'. Liberdade e autonomia são seus ideais.

PEDROSO (1994) levanta uma questão instigante, qual é a visão de mundo desse povo, cujo traço mais marcante sempre foi à resistência ao contato, a luta pela sua autonomia enquanto sociedade? E o que lhes deram sustentação social durante três séc. , XVIII, XIX e também no séc. XX, uma vez que os seus remanescentes, contatados em 1973 e 1983, foram praticamente obrigados a aceitar tal contato, sendo que o primeiro grupo foi 'caçado', 'capturado', violentamente? A

despeito desta situação, ainda assim, segundo MEIRELES e MEIRELLES, FUNAI (1973, p.20) o contato é apresentado numa versão totalmente pacífica – o que caracteriza-se como, no mínimo, curioso. (p.97)

Para analisar as relações sociais estabelecidas entre culturas tão diversas e suas conseqüentes implicações, faz-se necessário retomar esses contatos.

1.2 – Os Contatos

1.2.1 - Os Avá do Araguaia - Aldeia de Canuanã/ Ilha do Bananal – TO - 1973

Em 28 de outubro de 1973, o sertanista Apoena Meirelles, acompanhado de índios Xavante já aculturados, seguindo informações de moradores da região do rio Araguaia, a sudeste da Ilha do Bananal-TO (à época pertencente ao estado de Goiás), conseguiu manter contato com um grupo de índios **Avá**, cuja atração vinha sendo tentada há mais de cinco anos. (MEIRELES, 1973, Ano II, n.8)

Apoena e sua equipe, abandonando a tática do ‘namoro’* se utilizou de uma tática já usada por seu pai, Francisco Meirelles em que ao chegar no acampamento dos **Avá**, localizado a cerca de 30 km da Fazenda Canuanã,

* Tática de aproximação sucessiva, que consiste em deixar brindes, presentes nos locais normalmente visitados pelos índios arredios, com o objetivo de estabelecer o contato.

entraram gritando, dançando e pulando na aldeia que havia somente mulheres que comiam um boi recentemente abatido. As índias fugiram assustadas, escondendo-se na mata, deixando todos os seus pertences:

[...] redes, confeccionadas com fibras de buriti; alguns objetos de madeira e couro, como uma vasilha para água e uma espécie de tambor; muitos arcos e flechas [...] e animais domésticos: pássaros e macacos. (MEIRELLES e MEIRELLES, 1973, p.18)

O sertanista deixou brindes no acampamento e, para sua satisfação, ao retornar no dia seguinte constatou que os índios haviam levado os brindes, juntamente com seus pertences, sem qualquer sinal de hostilidade.

Dois meses depois, Apoena obteve a informação da presença dos índios próximo ao seu acampamento. O sertanista e sua equipe encontraram a tribo, composta por vinte índios, num lugar seco e muito bonito.

Logo ao amanhecer, Apoena e os índios Xavantes entraram na aldeia pulando, gritando e levantando as mãos para o alto, mas os Avá-Canoeiro correram para trás dos tapiris e dispararam suas flechas contra o grupo. Uma das primeiras flechadas atingiu o Xavante Xidovi, no rosto, mas ninguém reagiu. O Xavante caiu sangrando abundantemente e Apoena, então, deu ordem para que todos soltassem os foguetes que traziam consigo. Isto assustou os Avá, que jogaram suas flechas no chão e correram para os tapiris. Mesmo com seu companheiro ferido, os Xavantes acompanharam Apoena que correu em direção aos Avá-Canoeiro e os abraçaram. Houve sorrisos, risadas e muitos abraços. Enquanto isto, as mulheres, com suas crianças nos braços, bastante assustadas, ficaram observando a cena a uma distância segura. Após passar várias horas se confraternizando com os índios, Apoena decidiu voltar para o seu acampamento, instalado na Fazenda Canuanã,, e insistiu para que alguns índios o acompanhassem. Dois deles, numa demonstração de confiança para com os sertanistas e sua equipe, decidiram acompanhá-los, levando, inclusive, uma mulher e seus dois filhos. [...] Durante todo o tempo se comportaram bem, não demonstraram medo, conversando muito entre si. Na fazenda o sertanista abateu uma rês que foi comida pelos índios e pela equipe da FUNAI. (MEIRELES, 1973, Ano II, n.8)

Na versão da FUNAI, como se vê, o contato foi pacífico "com sorrisos, risadas, abraços e muita comida". Mas, segundo relato dos remanescentes, eles foram forçados a aceitar o contato, foram literalmente caçados, os expedicionários

tomaram suas armas, num local denominado de Capão da Areia - área que, na época da chuva, não inundava e eles tinham farta alimentação – foram amarrados, para que não fugissem e levados para a Fazenda da Fundação Bradesco.

Seguiu-se algumas mortes, que segundo informante da Fundação Bradesco envolvido na 'caça' aos Avá-Canoeiros, Sr. Fernando, ocorreram por tristeza e doença causada pela mudança de hábitos alimentares (a introdução do sal). (TOSTA, 1997, p.18)

Os **Avá** viviam completamente nus, tendo leves traços feitos com tinta de genipapo, como pintura corporal, não usavam adornos. Segundo Denise, os **Avá** eram desinibidos e não demonstravam qualquer curiosidade em relação aos utensílios, instrumentos, equipamentos dos civilizados, nem pelo rádio, avião e nem pelo jipe. (MEIRELLES, 1973, Ano II, n.8)

MEIRELLES (1973) afirma que a alimentação dos **Avá**, até aquele momento, se baseava apenas na carne de gado, que vinham abatendo clandestinamente em fazendas da região.

Os **Avá** foram dominados pelo medo, fugindo do contato, sendo sua maior preocupação, a alimentação.

[...] caçadores nômades, [...] o grupo tem no gado bovino a sua principal fonte de alimento, praticam também a coleta de frutos silvestres, principalmente o pequi, que muito apreciam. A dramaticidade da sua luta pela sobrevivência salta a nossos olhos [...] Nas matas, abrigam-se em tapiris muito rústicos, sob os quais dispõem suas redes, fabricadas com fibras de buriti. Sua capacidade criativa é inegável: nesses tapiris foram encontrados utensílios de madeira e couro, uma vasilha para água e outros objetos para guardarem seus escassos pertences. Seu gênio criativo é mais admirável na fabricação de flechas. Trabalham o metal, amolando as pontas das facas que conseguem obter, com custo, nas suas andanças. [...] Quando, foi encontrado, pela primeira vez, o seu acampamento, a impressão que sua rústica imagem causou entre nós, endoculturados na civilização ocidental, foi uma mistura de espanto e respeito. E depois, quando eles aceitaram as mãos que lhes estendemos, e viemos a conhecê-los melhor, esse sentimento cresceu e se consolidou. Passamos a observar os seus hábitos no seu *modus vivendi* que continuou a ser mantido. Confirmamos que a sua preocupação primordial é a obtenção de alimentos; não há uma nítida divisão sexual do trabalho, à

exceção da caça e fabricação de flechas, exclusiva aos homens; são afáveis, meigos e pouco curiosos. Adaptaram-se muito bem ao convívio com os habitantes da fazenda, confirmando a nossa suspeita de que estavam à espera de uma mão amiga. Uma mão que aliviasse o seu sofrimento, de fugas constantes, do medo e da fome. (MEIRELES, 1973, Ano II, n.8)

Posteriormente, foram transferidos da referida Fazenda Canuanã, para a aldeia indígena mais próxima – Aldeia Javaé: **Tutau** (o mais velho do grupo), **Iãgume** (segunda esposa de Tutau), **Tuti-** que flechou o índio Xavante - (marido de Tatia, irmã de Tutau, que fugiu), **Kaukâma** (conhecida pelo apelido de Makakira, adolescente, filha de Tutau, com a primeira esposa, já falecida) e **Putxikao** (filho mais novo de Tutau de, aproximadamente, 3 anos à época).

É importante ressaltar que dados históricos informam que os **Avá** sempre foram inimigos dos Karajá (grupo em que se insere o sub-grupo Javaé). Assim, os **Avá** foram e, ainda são, até os dias de hoje, tolerados pelos índios Javaé, por imposição da FUNAI.

Assim, o primeiro grupo **Avá** a perder a autonomia foi o grupo conhecido hoje, como grupo da Ilha do Bananal ou grupo do Araguaia.

Em 1974, outra frente de atração da FUNAI, agora chefiada pelo sertanista José do Carmo Santana, conseguiu atrair os outros integrantes do grupo **Avá** da região do Rio Araguaia, Mata Azul, próximo ao Lago Azul. O sertanista

sobrevoou a área habitada pelos índios, lançando brindes e exemplares do Boletim Informativo FUNAI n. 8, contendo fotos do contato que o sertanista Apoena Meireles realizou em 1973. Com isso, Santana procurou mostrar aos indígenas as intenções pacíficas dos integrantes da Frente de Atração. Foram lançadas, também, fotos do sertanista, para que os índios o reconhecessem num futuro contato. Vinte dias após o sobrevôo, Santana, acompanhado dos Avá-Canoeiros já contatados, dirigiu-se ao acampamento do grupo ainda arredio, mas os índios que lá estavam fugiram. Em vista disso, o sertanista pediu às índias que permanecessem no acampamento, com bastante presentes. (FUNAI, n.11/12, p.70-1)

Alguns dias depois, Santana, acompanhado por Tutau e Tuti retornou ao acampamento, levando mais presentes e conseguiram que os quatro

índios, até então arredios, o acompanhasse. Eram eles: **Tatia** (irmã de Tutau e esposa de Tuti), **Agadiky** (conhecido por Agadimi, adolescente, filho de Tutau), **Kaganêgo** (irmã de Tatia) e o menino **Agapyk**.

Quatro anos após o contato, quatro índios faleceram: **Agapyk** (foi sepultado na Mata Azul, próximo ao lado do mesmo nome), **Iãgume**, **Kaganêgo** (Iãgume e Kaganêgo foram sepultadas no cemitério da aldeia Canuanã e **Tuti** faleceu em Goiânia, onde foi sepultado).

Em 1994, **Putxikao**, o remanescente mais novo, que trabalhava na lavoura de uma fazenda morre por intoxicação com agrotóxico.

Atualmente, vivem na aldeia de Canuanã – Ilha do Bananal (TO), **treze** pessoas, sendo apenas **quatro remanescentes**:

- **Tatia** (aproximadamente 73 anos)
- **Tutau** irmão de Tatia (de aproximadamente 68 anos)
- **Kaukâma** ou Makakira, filha de Tutau (de aproximadamente 38 anos)
- **Agadimi** ou Agadiky, filho de Tutau (aproximadamente 37 anos), frutos de seus dois casamentos, respectivamente.

Os outros **nove mestiços** são:

- **Ciele** (Tuatâma, aproximadamente, 25 anos)
- **David** (23 anos)
- **Angélica** (Tupuíle, 16 anos)
- **Sirlene** (14 anos)
- **Diego** (12 anos) e
- **Brena** (10 anos), filhos de Kaukâma, os três primeiros do seu primeiro casamento, mestiços com Javaé e os três últimos com Tuxá, de seu segundo casamento com Gildo, em 1990, com quem se mantêm casada até hoje. Ciele casou-se com um Karajá e moram, desde 1988, na Aldeia de Boto Velho, têm três filhos:
 - **Sucuruá** (Edmilson, de 10 anos)
 - **Butaw** (Edílson, de 7 anos) e
 - **Iara** (5 anos). (dados obtidos por meio de entrevista com Dulce Pedroso)

Há cerca de quatro anos, David se uniu com uma mulher *branca* e bem mais velha que ele – união que não é bem aceita pela família **Avá** - tem um casal de filhos, nascidos em 2001 e 2002, respectivamente. Angélica, em 2003, casa-se com um índio mestiço de pai Karajá e mãe *branca*, ainda não tem filhos.

Os **Avá** da Ilha do Bananal, também chamados de **Avá do Araguaia**, não possuem terra própria pois, segundo argumentação do sertanista Praxedes, na região de Formoso do Araguaia faz-se necessário estudos minuciosos para a demarcação da área, uma vez que as terras ali já estão todas vendidas e ocupadas pelos fazendeiros e posseiros, sendo as áreas desocupadas aquelas que são inundadas, anualmente, pelas chuvas. (PEDROSO, 2003, p. 41.)

Os **Avá do Araguaia** não possuem laços afetivos/emocionais com os moradores da aldeia – relembrando que os Javaé são os donos da terra . Perderam a auto-estima, sentem-se inferiores e não gostam da sua aparência, principalmente os mais jovens, que se acham feios, diferentes e têm vergonha de se auto-denominarem indígenas, **Avá**.

O grupo se sustenta através da pesca e das aposentadorias que Tatia e Tutau recebem do Governo, bem como da ajuda da Fundação Bradesco que fornece, diariamente, pão e leite e, eventualmente, cabeça de gado e de porco. As crianças e adolescentes **Avá**, estudam na Escola de Canuanã, mantida pela Fundação Bradesco onde estudam, também, os filhos dos moradores da região.

Os **Avá do Araguaia** vivem, atualmente, numa situação de completa miséria, moram em casas, próximas umas das outras, mas em péssimas condições, enfrentando problemas tanto de ordem material/financeira, de saúde física e emocional.

Os **Avá** sofrem, ainda, influência direta da etnia dos Javaé, em número expressivamente maior, o que faz com que vivam , aparentemente, integrados, tanto junto aos Javaé quanto aos Tuxá (grupo menor, que mantêm a designação indígena sem conservar a sua língua), aceitando tanto a constituição de laços

conjugais com esses grupos e até, já incorporaram um estilo de vida semelhante aos mesmos.

Um dos exemplos mais claros do processo de aculturação sofrido pelo grupo, é a importância que os **Avá** do Araguaia dão à televisão (vivem em situação de miséria, mas não abrem mão de terem um aparelho de TV e uma antena parabólica em suas casas).

Não podemos relegar, também, a influência que os **Avá**, bem como as outras etnias, sofreram por meio do processo de interação com a sociedade dominante – *civilizada, branca* – causando transformações psico-sócio-culturais.

Assim vivem os **Avá do Araguaia**, contando apenas, com o auxílio da Fundação Bradesco e de pesquisadores ligados a instituições de ensino superior que, de forma consciente, não apenas desenvolvem seus estudos, mas também colaboram para com o bem-estar desse grupo, já tão massacrado através do tempo.

1.2.2 - Os Avá do Tocantins/ Minaçu- GO 1983

Em decorrência do avanço populacional dos posseiros, fazendeiros e, principalmente, pela instalação das obras da construção da UHE – Usina Hidrelétrica de Serra da Mesa, no rio Tocantins nos municípios de Minaçu e Colinas, por Furnas Centrais Elétricas S. A. que, em 1981, recebeu a concessão para explorar os recursos hídricos na área indígena, fizeram com que, os **Avá** (grupo que viveu cerca de doze anos na clandestinidade, dormindo durante o dia em cavernas e saindo à noite procurando alimentação) cada vez mais, se sentissem acudados o que tornou a alimentação escassa, tendo de recorrer ao roubo de gado, o que tornou impossível a clandestinidade do grupo. (TOSTA, 1997, p.19 e PEDROSO, 2003, p. 42.)

Em agosto de 1983, esse pequeno grupo, esfomeado e doente se entregou a um filho de um fazendeiro da região, Reginaldo Gomes dos Santos, por

julgar poder ajudá-los. O rapaz levou-os para a sua casa, deu-lhes comida e, em seguida, entrou em contato com a Funai, em Goiânia. Este grupo era composto por:

- **Matxa** (a mais velha do grupo, hoje com aproximadamente 66 anos)
- **Nakwatxa** (irmã de Matxa, hoje com aproximadamente 64 anos)
- **Iawí** (único homem do grupo, com aproximadamente 40 anos) e
- **Tuia** (a mais jovem, filha de Matxa e mulher de Iawí, com aproximadamente 35 anos).

Os **Avá do Tocantins**, como os **Avá do Araguaia**, viviam em constante conflito com os colonizadores, em defesa de suas terras. Um desses conflitos, ocorrido em 1969, que se transformou num grande massacre contra os **Avá do Tocantins**, ainda permanece nítido na memória do grupo. Veja-se o relato de PEDROSO (2003):

Segundo o depoimento dos próprios índios, a aldeia era bastante populosa; eles cantaram a noite inteira, em comemorações rituais, onde todos os homens dançaram e cantaram até quase o amanhecer. Quando foram dormir, exaustos, se deu o ataque. Pelo pátio central da aldeia, mais de vinte homens armados partiram para cima dos Avá-Canoeiros, matando-os a queima roupa, antes mesmo que pudessem pegar suas flechas. Poucos conseguiram escapar, seja através da fuga desesperada ou porque se encontravam fora da aldeia. Com Matxa escaparam a mãe de Iawí, um homem, uma irmã e um menino. A mãe de Iawí acompanhou o grupo até a travessia do rio Maranhão veio a falecer em seguida. Depois de se movimentarem durante algum tempo os índios fixaram-se em um grande abrigo sob rocha, permanecendo por lá vários anos. Mais tarde, a morte do líder do grupo (e então o único homem adulto) provocada pelo ataque de uma onça, levou o grupo agora composto de mulheres e crianças (nasceram duas meninas durante a permanência na gruta- uma delas, nasceu morta) a abandonar o abrigo, receosos de novos ataques, mantinham-se escondidos e em fuga permanente. [...] Conta Matxa, que com a morte do marido passou a liderar o grupo e que Iawí fora bastante protegido para que no futuro ele casasse com a sua filha, tendo em vista a continuidade do grupo. (p.40)

TOSTA (1997) relata, de acordo com entrevista com a antropóloga Eliana Granado, que o massacre ocorreu em retaliação ao seqüestro da filha de um dos fazendeiros (vingança dos **Avá**, pela morte de alguns índios). Mataram

aproximadamente 100 índios da Aldeia na Mata do Café. O pequeno grupo que se reencontraram no dia posterior ao massacre e

[...] sentiram necessidade de se esconderem dos 'homi'. Hoje as duas idosas que lembram bem o acontecido procuram descrever o horror que passaram a todos que as visitam. Começam por perguntar onde está o pai do interlocutor para depois contar que 'papai meu morreu, mamãe morreu, tia, morreu, morreu tudo, 'homi' matou tudo. Ao ser perguntada se existiria outros remanescentes no mato, todos concordaram que 'acabou tudo, 'homi' matou tudo'. (p.29)

Desde a época do contato, logo que a Funai foi acionada, os índios passaram a viver sob a tutela dessa instituição.

Três meses após o contato, uma equipe de antropólogos, coordenada pelos Profs. Mário Arruda e Dulce Madalena Rios Pedroso, da Universidade Católica de Goiás - UCG, por meio do seu Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia – IGPA, iniciaram atividades de pesquisa junto aos **Avá do Tocantins**, que encontravam-se fixados às margens do rio Tocantins, município de Minaçú, no Estado de Goiás. Os pesquisadores não só se preocupavam com o desenvolvimento da pesquisa acadêmica, bem como buscavam dirigir ações efetivas que viessem a atender as necessidades dos índios. O Prof. Mário, com recursos da Universidade Católica de Goiás, construiu galinheiros, pocilgas, fornecendo, sementes de milho, arroz, feijão e ferramentas para o trabalho na lavoura.

Uma das maiores preocupações desses estudiosos era com relação ao futuro do grupo, principalmente quanto à demarcação de suas terras. Os **Avá do Tocantins** estavam correndo o risco de terem seus direitos ignorados em consequência da construção da Usina Hidrelétrica (UHE) de Serra da Mesa e Cana

Brava*, empreendimento do Governo Federal.

Em 1984, iniciaram-se as obras para a construção da Hidrelétrica Serra da Mesa e Cana Brava. O grupo **Avá** estava instalado a apenas cinco quilômetros do acampamento dos trabalhadores de Furnas, passando, assim, a conviver cotidianamente com uma realidade bem diversa.

Seu cotidiano passou a ser as obras e seu círculo de convivência, seus trabalhadores. Não é difícil reconstruir a essência do relacionamento entre os dois grupos através dos depoimentos de servidores da FUNAI: era um relacionamento caracterizado pela extrema discriminação, Iawí, o único homem deste grupo, era apelidado de 'Mandiocão' e 'Capivara'. Relata-se que a moça mais jovem tenha sido estuprada. Todos informantes concordam que eles viviam mendigando comida (ou alimentando-se de restos), totalmente sem objetivos. É unanimidade, também, que este convívio resultou na introdução do hábito de beber pinga nos quatro 'Avá-Canoeiro. [...] as caravanas de pescadores que acampavam próximo ao rio Tocantins, promoviam verdadeiras confraternizações em descampados dentro da Terra Indígena [...] estas pessoas eram levadas aos referidos acampamentos para serem embebedadas, ridicularizadas e molestadas sexualmente.' (TOSTA, 1997, p.33-34).

Sendo Iawí o único homem do grupo, vive 'maritalmente' com as três mulheres do grupo, em perfeita harmonia. Tuia, a mulher mais jovem e única em idade de procriar, engravida-se de Iawí e em 1987, nasce **Thrumak**. Logo após o nascimento, a criança adoeceu e veio para Goiânia - GO, para tratamento. Na época, o caso teve grande repercussão na mídia, pois Thrumak representava o futuro daquela etnia, sua sobrevivência era essencial para que o grupo não fosse extinto, preocupação esta não apenas dos **Avá**, mas também, dos antropólogos. Após a sua recuperação voltou, com os pais, para a aldeia. (dados coletados por meio de entrevista com PEDROSO, 2004)

* UHE – [...] projetada para gerar 1293 MW, com energia estimada em 6300 GWh\ano 'para atender ao mercado consumidor de energia elétrica do Centro-Oeste e se integrar ao Sistema Interligado Sudeste\Sul' (FURNAS,s.d.). O lago a ser formado atingirá regiões dos municípios de Minaçu, Campinaçu, Colinas do Sul, Niquelândia, Campinorte, Uruaçu, Hidrolina, Barro Alto e São Luiz do Norte é um dos maiores do Brasil. Esta é a primeira hidrelétrica do Brasil a ser construída no Centro-Oeste através de parceria entre FURNAS e a iniciativa privada, nominalmente Nacional Energética S.A. . FURNAS é uma empresa cuja acionista majoritária é a ELETROBRÁS, subordinada ao Ministério das Minas e Energia. A empresa, criada em 1957, responde hoje por 60% do fornecimento de energia da Região Sudeste. (TOSTA, 1997, p. 5)

Dois anos depois, nasce **Putdjawa**, irmã de Thrumak. Hoje, com 15 anos, é uma menina tímida, inteligente, bilíngüe, fala muito bem a língua **Avá** e o português. Como seu irmão e também, como seu pai, desejam muito realizar a formação escolar. Thrumak hoje, com 17 anos, é bilíngüe, mas não fala fluentemente a língua **Avá**, expressando-se mais na língua portuguesa. Adora música sertaneja, deseja ser piloto de avião e ajuda o pai nas tarefas diárias. É um adolescente ativo, que expressa interesse em iniciar a formação escolar, interesse este, também, manifestado por sua irmã e por seu pai.

Quanto a este interesse, duas lingüistas professoras da Universidade Federal de Goiás, Mônica Veloso Borges, Sílvia Braggio e uma antropóloga, Rosani Leitão, iniciaram, em 2001, um projeto de educação escolar para os **Avá do Tocantins**. Mas, ao que se sabe, elas foram mobilizadas pelos funcionários de Furnas, pelo grande interesse dos mesmos na implantação do projeto educacional, em benefício de seus próprios filhos.

BORGES (2002) relata que trabalhos aprofundados sobre a língua **Avá** são inexistentes, o que dificulta o desenvolvimento de projetos de educação bilíngüe e intercultural adequados à realidade vivenciada por esta etnia.

O conhecimento que se têm acerca da língua avá resume-se quase que exclusivamente a lista de itens lexicais coletados, em 1863-64, por Couto de Magalhães (publicada em 1957) Meech, em 1961, Harrison, em 1974 e Toral (sd) todas bastante restritas. [...] uma análise fonológica e morfossintática minuciosa é tarefa de extrema urgência. Mais urgente ainda é uma pesquisa a respeito da língua avá falada na aldeia de Minaçú, sobre a qual quase nada há documentado e analisado. (p. 88-9)

Segundo TOSTA (1997), depois de muita negociação, em 1986, foi assinado um Convênio entre Furnas e Funai, onde a empresa assumiu a liberação de recursos para a construção de alojamento e casas para a família **Avá** e para o Posto Indígena, bem como apoio logístico para a transferência do Posto Indígena e assentamento do grupo. Na realidade, Furnas não estava assumindo nenhuma responsabilidade pelo impacto da UHE para com os **Avá** e seu ambiente e sim,

apenas, afastando-os do canteiro de obras, uma vez que os índios eram considerados um problema. (p.42)

Em 1989, segundo PEDROSO (2003) com os esforços de funcionários da Funai, a participação de professores das universidades católica e federal de Goiás, bem como o apoio de organizações não governamentais e outros segmentos da sociedade brasileira, levantou-se um debate nacional, para a proteção dos interesses dos índios, pois a empresa estatal não queria arcar com a responsabilidade social, colocando em risco a sobrevivência daquela etnia. (p. 42)

Nesse mesmo ano, por iniciativa da Secretaria de Desenvolvimento Urbano e Meio Ambiente do Estado de Goiás, reuniram-se técnicos da Superintendência de Assuntos Indígenas daquela secretaria, das Universidades Católica e Federal, Ordem dos Advogados do Brasil, Funai e da Secretaria da Justiça, objetivando organizar ações para apressar a demarcação da área indígena **Avá**. A equipe visitou o posto indígena **Avá** e redigiu um documento, entregue ao então governador de Goiás, Henrique Santillo, solicitando providências urgentes, para se efetivar a demarcação das terras.

Mas, os trâmites burocráticos emperraram a demarcação. Assim, em 1990, a Universidade Católica de Goiás – Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia organizou um movimento de grande repercussão na mídia, em prol da demarcação da terra dos **Avá**. No dia **19 de abril – Dia do Índio**, realizou-se um evento, com o apoio de alguns funcionários da Funai, e com a participação de antropólogos de renome, autoridades eclesiásticas, representantes dos governos estadual e federal e da comunidade em geral para, mais uma vez, promover a agilização da demarcação das terras* dos **Avá**. Naquela oportunidade, foi lançado

* A terra a ser demarcada, cuja área é de 38.000 hectares, não é uma terra considerada boa, alguns até a denominam de 'podre', pois se trata de um local montanhoso, pedregoso, com pouquíssimos trechos bons para o desenvolvimento da agricultura. Mas, até o momento, a terra dos Avá encontra-se em processo de homologação, dependendo da retirada de posseiros, pagamento da indenização, bem como o direito ao reassentamento, a quem couber, por direito. (PEDROSO, 2003, p. 42)

o **Comitê Pró-Avá-Canoeiro** e foram lançados o livreto **Avá-Canoeiro: a terra, o homem, a luta**, elaborado sob a coordenação de Dulce Pedroso em parceria com Eliana Granado, Éster Silveira, Hélio Madalena, Mário Arruda e Mônica Pechincha; e a **Declaração dos Direitos da Nação Avá-Canoeiro**, publicações da Universidade Católica de Goiás em parceria com Furnas Centrais Elétricas S.A.

Em 1992, firmou-se, então, um novo Convênio entre Furnas e Funai, garantindo a indenização aos indígenas, uma vez que a Hidrelétrica de Serra da Mesa ocupou 10% do território indígena.

As ações definidas pelo Convênio são : 1) implantar o Projeto Emergencial de Localização e Contato, ou seja, financiar frentes de atração, com o objetivo de localizar e atrair possíveis grupos **Avá** que ainda estejam isolados, 2) reestudar os limites da Área Indígena **Avá**, realizando a demarcação da terra, 3) realizar a regularização fundiária, efetivar a homologação a terra indígena, 4) definir e implantar o **Programa Avá-Canoeiro**, que

buscará 'o equilíbrio sócio-cultural dos Avá-Canoeiro já contatados na região e daqueles que vierem a sê-lo pelo Projeto Emergencial' [...] O Programa é apresentado como 'um conjunto de ações que visa a proteção, apoio e assistência ao povo Avá-Canoeiro face aos impactos diretos e indiretos decorrentes do Aproveitamento Hidrelétrico de Serra da Mesa (UHE) que incide em parte do seu território' [...] O objetivo fundamental do programa é: 'reconstruir a sociedade Avá-Canoeiro na concepção ampla e abrangente de seu universo físico-cultural'. Acrescenta-se que os objetivos específicos do Programa são:

- proporcionar condições para unificação do povo Avá-Canoeiro, e seu incremento populacional.
- Garantir o usufruto exclusivo da área demarcada para a comunidade Avá-Canoeiro.
- Ampliar a compreensão dos Avá-Canoeiro acerca de sua própria realidade.
- Promover todas as ações que venham a garantir um ambiente ecologicamente saudável.
- Garantir a higidez física dos Avá-Canoeiro.
- Buscar perspectivas de preservação étnica cultural dos Avá-Canoeiro. (TOSTA, 1997, p.46)

O Convênio vem sendo realizado através de Termos Aditivos, sempre priorizando ações no sentido de localizar e contatar os grupos isolados de **Avá**, na região. Mas, tanto o grupo do Tocantins como o do Araguaia, sempre afirmam,

categoricamente, que não existem indivíduos **Avá** não-contatados. Assim, após vários anos de busca, sem que nenhum vestígio concreto fosse encontrado, a frente de atração foi desativada em 2000. (TOSTA, 1997, p.43)

Enquanto se priorizou, por longos anos, apenas a frente de atração, as outras ficaram paralisadas sendo, a mais relevante, a demarcação e homologação da terra **Avá**. A demarcação de terras para os **Avá** do Araguaia é, também, de extrema urgência, pois sendo da mesma etnia têm direitos e acessos iguais quanto aos benefícios e indenizações.

Os pesquisadores do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia da Universidade Católica de Goiás, decidiram desenvolver ações junto ao **Programa Avá-Canoeiro**, iniciando uma aproximação entre as duas famílias de **Avá** existentes. Até o momento, foram promovidos cinco encontros entre os **Avá do Tocantins** e os **Avá do Araguaia**, nos anos de 1998, 1999, 2000, 2003, e 2004, sendo três encontros na Ilha do Bananal – TO (família dos Avá do Araguaia) e dois na área indígena de Minaçú – GO (família dos Avá do Tocantins).

Tais encontros tiveram como principal objetivo a união dos dois grupos, numa tentativa de **salvar a etnia Avá**. No primeiro encontro, os **Avá do Araguaia** foram conhecer os **Avá do Tocantins**, uma vez que os antropólogos responsáveis pela promoção do encontro, vislumbravam com a possibilidade dos **Avá do Araguaia** quererem morar, definitivamente, na área já determinada como área dos **Avá do Tocantins**, o que muito contribuiria tanto para a solução do problema da terra, quanto ao processo de inter-relação dos grupos o que poderia, conseqüentemente, favorecer a união e procriação, aumentando o número de pessoas da etnia **Avá**, consideradas **puras** e não **mestiças**. Entretanto, aproximadamente um ano após este primeiro encontro, os **Avá do Araguaia** não conseguiram se adaptar ao local, alegando ser a terra pedregosa e improdutiva, retornando para a Aldeia de Canuanã, junto aos Javaé.

Até o presente momento, os encontros patrocinados pelos pesquisadores da UCG, com o apoio de Furnas, Funai e Fundação Bradesco, não

alcançaram o resultado esperado. Os grupos deixam evidente que **não querem viver juntos**. Os **Avá do Araguaia** não querem se identificar com os **Avá do Tocantins** e vice-versa.

Em 2000, realizou-se o terceiro encontro entre os **Avá do Araguaia** e os **Avá do Tocantins**, que objetivava desenvolver atividades ludo-pedagógicas que propiciassem maior integração entre os dois grupos. Nesse contexto, com duração de apenas uma semana, enquanto elemento facilitador no desenvolvimento das atividades, foi possível aferir as diferenças psico-sócio-culturais existentes entre os mesmos.

Em meados de 2004, Iawi com a ajuda de seu filho Thrumak, construíram uma casa no alto de um morro, num lugar bem distante de onde moravam - próximo ao Posto Indígena da Funai. Mudaram-se pra lá com a família, deixando de lado certos confortos como o fogão a gás (pois nunca se acostumaram ao gosto da comida), luz elétrica, casa de tijolos e outras comodidades; numa demonstração nítida de que, o que realmente querem é viver longe da pseudo civilização, liberdade e autonomia são seus ideais.

Constata-se, assim, que os **Avá do Tocantins** vivem sob condições de vida radicalmente diferentes, resultado da complexidade dos processos sociais em que foram inseridos, com novas e diferentes formas de viver que lhes foram impostas pela civilização.

As poucas ações realizadas por Furnas, através de Termos Aditivos ao Convênio FURNAS/FUNAI – Programa **Avá**, não têm conseguido alcançar as metas propostas. Os **Avá do Tocantins** vivem **dependentes** de Furnas, que lhes fornecem alimentos, o que apenas contribui para com o desestímulo da agricultura e da caça, que eram a base de sua alimentação. Assim, programas como o de auto-sustentação, educação, preservação ambiental, demarcação e homologação das terras, não foram, até o momento, cumpridos por Furnas. Segundo TOSTA,

[...] a idéia de que Furnas e Funai estariam promovendo uma 'salvação étnica' do grupo [...] Ao contrário, o que se verifica é,

cada vez mais, uma dependência direta dos recursos de Furnas. Não há como negar que este tipo de ajuda, mesmo bem intencionada, é mal absorvida e resulta num efeito desestabilizador. [...] isto é bem visível através do atual desinteresse pelo trabalho na agricultura e a falta de preocupação dos adultos em educar as crianças nos conhecimentos de sobrevivência do grupo, que tanto caracterizou os 'Avá-Canoeiros'. (1997, p. 66)

Respalhando-se na bibliografia consultada, conclui-se que, apesar do traço marcante de resistência ao contato, os **Avá** sofreram grandes transformações sociais influenciadas pelos constantes conflitos com os colonizadores.

As modificações da sociedade dos avá-canoeiros indicam que tais índios buscavam novas alternativas visando à manutenção de sua sobrevivência física e cultural e não aceitando o jugo de outras sociedades. (PEDROSO,1994, p.96)

Tais modificações sociais, acentuadas pela diminuição de sua população, considerada hoje em extinção, bem como o fato de que, 'Apesar de existir vários estudiosos (*em sua maioria antropólogos e lingüistas*) que se dedicam à investigação do grupo **Avá**, sua cultura é praticamente desconhecida'. (PEDROSO, 2003).

MARTINS apud Silva (2003), no capítulo intitulado: **Atração ou a caça do sapo para a serpente civilizatória**, destaca as representações etnocêntricas e temerosas da população regional sobre os **Avá** e instiga alguns questionamentos: - poderia uma cultura, com poderes externos, intervir e determinar o modo de vida de um grupo?; - a preservação da etnia é tão importante para os próprios **Avá**, quanto é para os pesquisadores?; - qual é o desejo dos **Avá**: revitalizar sua própria cultura ou incorporar, definitivamente, a cultura da sociedade civilizada?; - o que seria mais importante, salvar da extinção a etnia **Avá** ou lutar pela sobrevivência desses enquanto seres humanos?; - estariam os estudiosos agindo de forma justa e, principalmente, ética na luta pela preservação da etnia **Avá**? (p.9)

Diante desses questionamentos, constata-se que as relações desenvolvidas entre a sociedade brasileira – civilizada e os **Avá** é uma história de

violência, de conflitos interétnicos, tendo como interesse comum a luta pela terra, marcada principalmente pela ideologia da civilização branca que, infelizmente, insiste, até os dias de hoje, em se achar superior aos povos indígenas. Isso demonstra, que a sociedade brasileira, por meio de seu poder social, político e econômico tem imposto sobre as comunidades indígenas uma cultura etnocêntrica fragmentadora e desestruturadora das relações sociais desenvolvidas por grupos dominantes que, ao longo do tempo, tem apagado a história de muitas comunidades indígenas.

Desta forma, o processo de aculturação que lhes foi imposto ao longo do tempo, remete a um outro questionamento: Uma vez que a memória cultural dos **Avá** não foi preservada até os dias atuais, e sim, massacrada pela *civilização branca*, que sempre tentou fazer com que eles se tornassem invisíveis não apenas para os outros, mas sim para si mesmos, causando uma dupla invisibilidade, quais as implicações da perda da memória cultural na preservação da identidade dos **Avá**?

As relações sociais estabelecidas entre a sociedade brasileira e a sociedade indígena - com suas pluralidades étnicas e múltiplas diversidades culturais- aqui, especificamente, junto à comunidade **Avá**, permite questionar os nexos entre cultura e memória e suas implicações na constituição da identidade do grupo.

CULTURA E MEMÓRIA: ELOS DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE

A tolerância não é uma posição contemplativa dispensando indulgência ao que foi e ao que é. É uma atitude dinâmica, que consiste em prever, em compreender e em promover o que quer ser. A diversidade das culturas humanas está atrás de nós, à nossa volta e à nossa frente. A única exigência que podemos fazer valer a seu respeito (exigência que cria para cada indivíduo deveres correspondentes) é que ela se realize sob formas em que cada uma seja uma contribuição para a maior generosidade das outras.

Lévis- Strauss

Há tempos os homens se preocupam com a diversidade de modos de vida de diferentes povos. CONFÚCIO apud LARAIA (1988, p. 10), no séc. IV a.c. dizia que ‘a natureza dos homens é a mesma, são seus hábitos que os mantêm separados’. Assim, ao longo de décadas, séculos, a cultura vem sendo alvo de inesgotáveis discussões. Alguns estudiosos, defendiam teorias que atribuíam capacidades inatas a 'raças', acreditando que a cultura seria transmitida por mecanismos biológicos ou, até mesmo, geográficos, fazendo com que idéias como as transcritas a seguir, perdurassem por muito tempo, ao longo da história:

que os nórdicos são mais inteligentes do que os negros; que os alemães têm mais habilidade para a mecânica; que os judeus são avarentos e negociantes; que os norte-americanos são empreendedores e interesseiros; que os portugueses são muito trabalhadores e pouco inteligentes; que os japoneses são muito trabalhadores, traiçoeiros e cruéis; que os ciganos são nômades por instinto e, finalmente, que os brasileiros herdaram a preguiça dos negros, a imprevidência dos índios e a luxúria dos portugueses. (LARAIA, 1988, p.17)

Embora a humanidade se diferencie anatomicamente e fisiologicamente, em homens e mulheres, os comportamentos existentes entre pessoas de sexo diferente não são determinados só biologicamente, pois várias atividades desempenhadas numa certa sociedade, apenas por mulheres, em outra sociedade podem ser atribuídas, exclusivamente, aos homens. Portanto, não existe uma racionalização biológica para a divisão de comportamentos, atitudes, costumes entre o sexo feminino e masculino, segundo MEAD apud LARAIA (1988), o que se pode verificar é que essa divisão é determinada por fatores culturais

[...] até amamentação pode ser transferida a um marido moderno por meio da mamadeira. E os nossos índios Tupi mostram que o marido pode ser o protagonista mais importante do parto. É ele que se recolhe à rede, e não a mulher, e faz o resguardo considerado importante para a sua saúde e a do recém-nascido. (LARAIA, 1988. p.19-20)

Segundo LARAIA (1988, in passim), inúmeros intelectuais de diversas áreas das ciências humanas, dentre os quais destacamos Lévi-Strauss, Geertz, Malinowski, Weber, Freud, Tylor, Mead, Benedict, dentre outros renomados autores interpretaram e conceituaram o termo e que, continua até os dias atuais, sendo alvo de discussões e reelaborações, pois não existe um consenso a respeito da definição de cultura. A extensa abrangência do termo apresenta-se como um obstáculo teórico para que se obtenha uma definição precisa.

Para melhor compreensão do conceito de cultura, do ponto de vista antropológico, vale retomar as contribuições de LARAIA (1988), objetivando maior elucidação do paradoxo da enorme diversidade cultural da espécie humana. Assim, Edward Tylor, herdeiro do iluminismo, foi o primeiro, a partir de uma idéia que vinha crescendo desde John Locke, em 1690, a formular o conceito de **cultura** do ponto de vista antropológico, como sendo tudo aquilo que independe de uma transmissão genética, enfatizando a idéia de aprendizado na sua definição de cultura. E, em 1871, definiu cultura como sendo um “complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade”. (p.25)

O 'anjo caído' foi diferenciado dos demais animais por ter a seu dispor duas notáveis propriedades: a possibilidade da comunicação oral e a capacidade de fabricação de instrumentos, capazes de tornar mais eficiente o seu aparato biológico. (LARAIA, 1988, p.28-9)

KROEBER apud LARAIA (1988) se preocupava em evitar a confusão, que persiste ainda nos dias atuais, entre o orgânico e o cultural, de acordo com a seguinte argumentação:

Todos sabem que nascemos com certos poderes e adquirimos outros. Não é preciso argumentar para provar que algumas coisas de nossas vidas e constituição provêm da natureza pela hereditariedade, e que outras coisas nos chegam através de outros agentes com os quais a hereditariedade nada tem a ver. (p.39)

LARAIA (1988, in passim), destaca, ainda, conceitos formulados por vários estudiosos, dentre eles:

- Claude Lévi-Strauss, que definiu cultura como um conjunto de sistemas simbólicos. Sendo colocados no primeiro plano destes sistemas a linguagem, as regras, a ciência, a religião. Todos estes sistemas buscam exprimir certos aspectos da realidade física e da realidade social, e mais ainda, as relações que estes dois tipos de realidade se estabelecem entre si e que os próprios sistemas simbólicos estabelecem uns com os outros.

- Alfred Kroeber, em 1917, em seqüência ao processo iniciado por Tylor, rompeu com todos os laços entre o cultural e o biológico, enfatizando a supremacia do primeiro, bem como o afastamento entre o cultural e o natural .

- Margaret Mead, direcionou suas pesquisas para a maneira como um indivíduo recebe sua cultura e as conseqüências que isto provoca na formação de sua personalidade. Ela concluiu que a personalidade individual não se explica por seus caracteres biológicos, como a diferença de sexo, por exemplo, mas sim, pelo modelo cultural particular de uma dada sociedade, que determina a educação das crianças e, assim, desde os primeiros instantes da vida, o indivíduo é impregnado

desse modelo. Para ela, existe um vínculo estreito entre modelo cultural, método educacional e tipo de personalidade dominante. Desta forma, a cultura não é transmitida geneticamente, o indivíduo 'se apropria' de sua cultura progressivamente no curso de sua vida e, sendo assim, nunca poderá adquirir toda a cultura de um grupo.

- Ruth Benedict, estudiosa de comunidade indígenas, definiu cultura como uma lente através da qual o homem vê o mundo. Homens de culturas diferentes usam lentes diversas e, portanto, têm visões desencontradas das coisas. Cita como exemplo a floresta amazônica, que na visão de um antropólogo desprovido de um razoável conhecimento de botânica, não passaria de um amontoado confuso de árvores e arbustos de variados tamanhos e cores. Já a visão de um índio Tupi acerca do mesmo cenário, é totalmente diferente, tem um significado qualitativo, além de uma referência espacial diferenciada, na medida em que, freqüentemente, usam determinadas árvores como ponto de referência -te encontro, ao pôr do sol, na árvore tal.

Já o antropólogo americano, GEERTZ (1978), argumenta, que todos foram incapazes de elucidar a 'conciliação da unidade biológica e a grande diversidade cultural da espécie humana'. A diversidade cultural de um povo, um grupo, uma determinada sociedade, não pode ser explicada por meio das suas características biológicas ou pelo meio ambiente. O homem é o único animal que possui cultura. Referia-se a cultura principalmente quanto às realizações materiais de um povo e defendeu assim o conceito de cultura:

Acreditando como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, a procura de significados. (p.15)

Para esse teórico, o pensamento consiste de um tráfico de símbolos sobre os quais os homens imprimem significado. Os símbolos significantes são os veículos materiais da percepção, da emoção e da compreensão.

É por intermédio dos padrões culturais, amontoados ordenados de símbolos significativos, que o homem encontra sentido nos acontecimentos através dos quais ele vive. O estudo da cultura, é, portanto, o estudo da maquinaria que os indivíduos ou grupos de indivíduos empregam para orientar a si mesmos num mundo que de outra forma seria obscuro. (GEERTZ, 1978. p.228)

Marilena CHAUI (1997), define cultura em três sentidos principais:

1. criação da ordem simbólica da lei, isto é, de sistemas de interdições e obrigações, estabelecidos a partir da atribuição de valores a coisas (boas, más, perigosas, sagradas, diabólicas), a humanos e suas relações (diferença sexual e proibição do incesto, virgindade, fertilidade, puro-impuro, virilidade; diferença etária e forma de tratamento dos mais velhos e mais jovens; diferença de autoridade e formas de relação com o poder, etc.) e os acontecimentos (significado da guerra, da peste, da fome, do nascimento e da morte, obrigação de enterrar os mortos, proibição de ver o parto, etc.);
2. criação de uma ordem simbólica da linguagem, do trabalho, do espaço, do tempo do sagrado e do profano, do visível e do invisível. Os símbolos surgem tanto para representar quanto para interpretar a realidade, dando-lhe sentido pela presença do humano no mundo;
3. conjunto de práticas, comportamentos, ações e instituições pelas quais os humanos se relacionam entre si e com a Natureza e dela se distinguem, agindo sobre ela ou através dela, modificando-a. Este conjunto funda a organização social, sua transformação e sua transmissão de geração a geração. (p.294-5)

A partir das conceituações acima referidas, as diferenças genéticas não são determinantes das diferenças culturais. Qualquer ser humano pode ser educado em qualquer cultura, desde que seja colocado em contato com a mesma, desde pequeno, passando assim, a *aprender* e aceitar como certo, o que lhe foi ensinado.

Cultura, portanto, numa visão antropológica, é tudo aquilo que independe de uma aquisição inata, repassada geneticamente. É através do processo de aprendizagem que incorpora-se comportamentos culturais de determinados povos/sociedades. Assim, antropológicamente, não se pode falar em cultura, no singular, e sim em culturas, no plural, pois as leis, os valores, as crenças, as práticas e instituições variam de acordo com cada formação social. Bem como, cada formação social, passa por transformações (algumas mais lentamente e outras rapidamente), pois o homem não é estático. É um ser dinâmico e, assim sendo, está sempre em eterna evolução. O sentido aqui empregado para o termo

'evolução', não está ligado ao significado de 'crescimento' ou mesmo de 'civilização', e sim a movimento, pois as sociedades, os grupos sociais, se modificam e isso não quer dizer que seja, sempre, para melhorar a qualidade de vida daquele determinado grupo.

Essas mudanças são, em sua grande maioria, provocadas por indivíduos que detêm maior 'poder' junto a determinado grupo social. Nesse sentido, pode-se fazer uma pequena análise, especificamente na cultura brasileira, onde se reproduziu um sistema hierárquico, que diferencia os indivíduos a partir da cor, do dinheiro, patrimônio, vínculos familiares, concedendo a esses poder, dominação, ou seja, o desenvolvimento e estabelecimento de uma cultura autoritária, tendo como característica as relações de poder.

Segundo STOPPINO apud MARTINS (2002, p. 67) a cultura autoritária pode ser relacionada a três diferentes usos: o político, o psicológico e o ideológico. Para melhor compreensão, o autor se reporta a vários estudiosos, conforme se apresentará a seguir:

Ele argumenta que o **autoritarismo político**, refere-se aos regimes e instituições políticas, privilegiando a autoridade governamental que se sobrepõe às instituições representativas. Uma das interpretações mais antigas a este respeito é a do marxismo que, segundo reflexões de Marx, Engels, Lenine e outros, entendia ser o Estado Capitalista, uma instituição essencialmente autoritária, dominada pelo poder econômico. No Brasil, o sociólogo Florestan Fernandes procurou associar a idéia de democracia burguesa com autoritarismo, vendo apenas na democracia socialista uma experiência verdadeiramente igualitária e libertária. (p.68)

Já o **autoritarismo psicológico** ou das personalidades e atitudes autoritárias, foi muito bem trabalhado por Theodor Adorno e colaboradores em **A Personalidade Autoritária**, descrevendo um indivíduo potencialmente fascista, dotado de uma estrutura de personalidade que o tornaria particularmente sensível à propaganda antidemocrática, utilizou-se de teses psicanalíticas como método de comparação das subjetividades das práticas autoritárias. (p.71)

O **autoritarismo ideológico**, por sua vez, nega a igualdade dos homens, colocando o princípio hierárquico em destaque. Para Chauí, o autoritarismo no Brasil se reproduz a partir de um discurso competente, que mascara as diferenças de classe. Para ela, discurso competente pode ser caracterizado da seguinte forma:

[...] é aquele que pode ser proferido, ouvido e aceito como verdadeiro ou autorizado. Não se pode compreender o autoritarismo das elites brasileiras apenas analisando o Estado e suas instituições. Devem-se compreender as representações que cercam o poder e a noção de autoridade. [...] Ora, se considerarmos que um dos aspectos mais importantes e eficazes da ideologia reside no esforço imaginário (mas de modo algum ilusório) para estabelecer uma coincidência entre o discurso social e o político, graças a uma lógica da identificação que unifique a realidade social e política com as representações construídas acerca delas, então as elites são necessariamente autoritárias. (STOPPINO apud MARTINS, 2003, p. 74)

MARTINS considera que a questão do autoritarismo no Brasil, é muito bem trabalhada por DA MATTA, que analisa a questão não apenas como uma necessidade das elites, mas também como sendo uma característica das relações de poder, mascarada por uma lógica ambígua legitimada pela relação das três raças (o branco, o índio e o negro). Ressalta a importância simbólica da metáfora ‘sabe com quem está falando?’ esclarecendo o quanto essa frase exprime uma reação violenta e autoritária, capaz de transformar um cidadão desconhecido em uma pessoa detentora de cargo importante ou nome de família, a quem é concedido o poder de autoridade e o direito de ter um tratamento especial. (2002, p.74-5)

DA MATTA apud MARTINS, esclarece, ainda, que a mesma expressão é capaz de dar rosto à massa de indivíduos - invisível para as autoridades, as elites e o governo – que, através da violência, destrói ônibus e trens, fazendo com que a violência surja como um modo drástico e desesperado de buscar a integração política e social de um sistema vivido e percebido como fragmentado, dotado de éticas múltiplas, que se legitima na negação das diferenças, para afirmar uma rígida hierarquia de desiguais, favorecendo um sistema social que diferencia os indivíduos pela cor, dinheiro, títulos, vínculos familiares, favorecendo um

sistema social hierarquizado, individualizado, que reproduz o privilégio patrimonial e certas práticas de exclusão social. (2002, p.75)

A cultura brasileira tem origem no colonialismo, na submissão da força do patriarcalismo e patrimonialismo, cuja memória se reproduz ao longo desses cinco séculos num modelo cultural autoritário, iniciado pelos exploradores lusitanos sobre as populações indígenas e, pela importação de mão de obra escrava africana, marcada pelo poder das elites, que funcionavam como barreiras intransponíveis entre senhores e escravos.

Embora muitos estudiosos coloquem **cultura** e **sociedade** como parte de uma só coisa, DA MATTA (1983, p. 48-8) exemplifica a diferença entre os dois fenômenos:

Posso ver uma sociedade de formigas em funcionamento. Mas formigas não falam e não produzem obras de arte que marquem diferenças entre formigueiros específicos. Em outras palavras, embora a ação das formigas modifiquem o ambiente – Sabemos que elas são, em muitos casos, uma praga – esse ambiente modificado sempre do mesmo modo e com o uso das mesmas matérias químicas, caso se trate de uma mesma espécie de formigas. Essa constância e uniformização diante do tempo permite que se explicita um primeiro postulado importante: *entre as formigas (e outros animais sociais) existe sociedade, mas não existe cultura* ou seja, existe uma totalidade ordenada de indivíduos que atuam como coletividade. Existe também uma divisão de trabalho, de sexos, de idades. Pode haver uma direção coletiva e uma orientação especial em caso de acidentes e perigos – tudo isso que sabemos ser essencial nas definições de sociedade. Mas não há cultura porque não existe uma *tradição viva*, conscientemente elaborada que passe de geração para geração, que permita individualizar ou tornar singular e única uma dada comunidade relativamente às outras. (grifo no original)

Sem uma tradição, uma comunidade pode viver ordenadamente mas, como desconhece, não tem consciência do seu estilo de vida.

Segundo o autor, a cultura existe porque há uma tradição viva, conscientemente elaborada, que passa de geração em geração permitindo, assim,

tornar singular e única, uma determinada sociedade, ele argumenta:

Sem uma tradição, uma coletividade pode viver ordenadamente, mas não tem consciência do seu estilo de vida. E ter consciência é poder ser socializado, isto é, é se situar diante de uma lógica de inclusões necessárias e exclusões fundamentais, num exaustivo e muitas vezes dramático diálogo entre o que nós somos (ou queremos ser) e aquilo que os outros são e, logicamente, nós não devemos ser. A consciência de regras e normas é, pois, uma forma de presença social, sempre dada num dialogar com posições bem marcadas pelo grupo. (p. 48)

Conseqüentemente, a tradição viva e a consciência social estão ligadas à responsabilidade, ou seja, as formas de escolha entre muitos modos de pensar, perceber, classificar, ordenar, enfim, praticar uma ação exige formas de escolha.

A tradição significa pois, não somente viver ordenadamente certas regras estabelecidas, mas, principalmente, é um processo dialético entre as regras, normas e o grupo social e vice-versa.

A tradição, assim, torna as regras passíveis de serem vivenciadas, abrigadas e possuídas pelo grupo que as inventou e adotou, de tal modo que, numa sociedade humana, seus membros acabam por perceber sua tradição como algo inventado especialmente para eles, como uma coisa que lhes pertence. (49-50)

Sociedades sem tradição são sistemas coletivos sem cultura. A tradição cultural é determinada pela sociedade num processo dialético que cristaliza sistemas de ação, subjetivações no seu tempo e espaço, dando significado às representações sociais de uma dada sociedade.

Outra reflexão importante e também muitas vezes colocados como iguais é o conceito entre **cultura** e **civilização**. Segundo SANTOS (1989), as discussões entre os conceitos de cultura e civilização vêm de longa data, desde os séc. XVIII e XIX, a preocupação em distinguir tais conceitos foi marcante entre os estudiosos. Primeiro, cultura surge em oposição à selvageria, à barbárie, sendo assim, a própria marca da civilização. Posteriormente, surge como sendo todas as maneiras de existência humana. A definição conceitual entre cultura e civilização,

freqüentemente eram trocados e ficaram quase que sinônimas e serviam para significar os aspectos materiais da vida social, bem como o universo de idéias, concepções, crenças. (p. 35-6)

HORKHEIMER e ADORNO (1973), procuram mostrar a polêmica contra a separação de cultura e civilização por meio dos últimos escritos de Freud que explicita:

A cultura humana – entendendo por isto toda a ascensão ocorrida na vida humana desde as suas condições animais e pela qual se distingue da vida dos animais, e abstendo-me da insípida distinção entre cultura e civilização – mostra claramente dois aspectos a quem a observa. Por um lado, abrange todo o saber e capacidade que os homens adquiriram para dominar as forças da natureza e obter os bens que satisfazem as necessidades humanas; e, por outro lado, todas as instituições necessárias para reger as relações dos homens entre si e, mormente, a distribuição dos bens obtidos. Estes dois sentidos de cultura não são mutuamente independentes, primeiro, porque as relações recíprocas dos homens se modificam profundamente, na medida em que a satisfação dos impulsos se torna possível através dos bens disponíveis; segundo, porque o próprio indivíduo humano pode estabelecer com outro uma relação de homem e coisa quando o outro utiliza sua força de trabalho ou é adotado como objeto sexual; terceiro, porque cada indivíduo é, potencialmente, um inimigo virtual dessa cultura que, entretanto, há de ser um interesse humano universal. (p. 97)

Para FREUD apud HORKHEIMER e ADORNO (1973), cultura teria uma dimensão espiritual, manifestando-se na religião, artes, ciências, etc. e, civilização designava a dimensão material da vida social (produção de bens essenciais à sobrevivência do grupo). Entretanto, entendia que ambas se articulavam entre si, uma vez que, cultura e civilização se constituem na diferença entre os homens e os animais.

MEZAN(1997, p. 483), esclarecendo o pensamento de Freud que se apóia na noção de 'necessidades vitais' , onde a satisfação das necessidades instintivas é fator determinante, mas que se esbarra na necessidade de se juntar a outros homens, o que lhe impõe limitações, complementa que a civilização e/ou

a organização social é assim uma arma de dois gumes: como mediação necessária entre a pulsão e seu objeto ela introduz entre ambos uma distância sentida como peso intolerável pelo

indivíduo. De modo que a vida em comum é fonte tanto de satisfação quanto de frustração, o que implica que 'a cultura tem de ser defendida contra o indivíduo, e a esta defesa respondem todos os seus mandamentos, organizações e instituições., que não visam apenas efetuar uma determinada distribuição dos bens naturais, mas também *mantê-la*, e inclusive defender contra os impulsos hostis dos homens os meios existentes para dominar a Natureza e 'produzir bens' (grifo no original)

Em *O Mal Estar na Civilização*, FREUD (1969) aborda como tema principal o antagonismo irremediável entre as exigências do instinto e as restrições da civilização. Para ele, toda civilização tem de se erigir sobre a coersão e a renúncia ao instinto (provocando tendências destrutivas, anti-sociais e anticulturais).

Segundo FREUD, todas as atividades e recursos úteis ao homem e que proporcionam prazer são reconhecidos como culturais. À medida que seus relacionamentos sociais são regulados e o poder do indivíduo é substituído pelo poder de uma comunidade, inicia-se o processo de civilização.

A liberdade do indivíduo constitui-se no desenvolvimento de atividades satisfatórias e prazerosas, enquanto o desenvolvimento da civilização impõe restrições e exige justiça, isto é, a garantia do estabelecimento de regras, leis, que devem ser aplicadas a toda comunidade de uma determinada sociedade, que não favoreça, privilegie, apenas um indivíduo.

Portanto, a liberdade do indivíduo não constitui um dom da civilização, uma vez que esta impõe restrições e, conseqüentemente, priva o indivíduo da obtenção do instinto do prazer, ou seja, da obtenção da felicidade e intensos sentimentos de prazer.

O objetivo maior do ser humano é obter a felicidade e assim permanecer. O princípio do prazer domina o funcionamento do aparelho psíquico. É a satisfação do mais tenro desejo. Porém, as possibilidades de felicidade sempre são restringidas pela própria constituição humana.

O sofrimento nos ameaça a partir de três direções: de nosso próprio corpo, condenado à decadência e à dissolução, e que nem mesmo pode dispensar o sofrimento e a ansiedade como sinais de advertência; do mundo externo, que pode voltar-se contra nós como forças de destruição esmagadoras e impiedosas; e, finalmente, de nossos relacionamentos com os outros. O sofrimento porém dessa última fonte talvez seja mais penoso do que qualquer outro. (FREUD, 1969, p.85)

Sob todas essas pressões de possibilidades de sofrimento, o homem, então, utiliza-se de mecanismos de defesa e modera suas reivindicações de felicidade, transformando o **princípio do prazer**, sob influência do mundo externo, em **princípio da realidade**

“que um homem pense ser ele próprio feliz, simplesmente porque escapou à infelicidade ou sobreviveu ao sofrimento, e que, em geral, a tarefa de evitar o sofrimento coloque a de obter prazer em segundo plano” (p. 85)

Diante de certos aspectos concernentes a uma análise sobre a cultura, vê-se que cultura não é determinada apenas pelo conhecimento externo, mas também pela subjetividade de cada indivíduo que integra a sociedade, tendo em vista o fato de que ele é único, geneticamente, intelectualmente e psicologicamente. Nessa perspectiva, a compreensão de indivíduo implica diferentes dimensões que articulam emoção, memória, cognição, identidade, entre outras.

Após discutir o posicionamento desses autores, pode-se ter uma melhor compreensão acerca das representações sociais, que se processam nas relações políticas, sociais e culturais de uma determinada realidade/sociedade, bem como também expressam o processo de construção, parcial, do Outro.

Desta forma, a partir do entendimento da construção do Outro, pode-se ter uma melhor compreensão do processo inverso, ou seja, o processo de desconstrução do Outro, em que as representações sociais de determinadas sociedades causam estranhamento em outra sociedade e assim, o preconceito e o desrespeito acerca das suas diversidades fazem com que as sociedades 'civilizadas', acreditem ser superiores às sociedades 'primitivas', como é o caso das sociedades indígenas, no Brasil.

Assim, percebe-se com nitidez que a identificação entre índios e selvagens foi, ao longo da história, se cristalizando, transformando-se em uma representação social em que bravos, aborígenas, passou a ser uma 'nomeação' institucionalizada pelo grupo dominante, os brancos. Esta representação social vem ao longo do tempo, escondendo, mascarando, as sociedades indígenas, vítimas de exploração, massacres e misérias a que são submetidos, conferindo-lhes uma categoria de identidade de excluídos, marginalizados, de preguiçosos e violentos.

Essas significações são construídas historicamente.

É a sociedade, ou parte dela, ou ainda grupos, que confere aos fatores reais as significações e sua valorização em certa escala de referência dentro do universo de significações existente (GOMES, 1998, p. .37)

Como se viu anteriormente, o homem faz sua própria história e a faz por meio da utilização de sinais, comportamentos, conhecimentos, enfim de experiências que são objetivadas socialmente e sedimentadas intersubjetivamente, propiciando assim, que essas experiências sejam transmitidas de uma geração a outra, de uma comunidade a outra.

Homem, sociedade e cultura estão entrelaçados em seus conceitos. Entretanto, numa análise mais aprofundada, existe uma totalidade ordenada de indivíduos que, segundo regras, critérios, valores materiais e morais atuam na sociedade, enquanto coletividade.

O imaginário moderno brasileiro é profundamente marcado pelas relações de poder, que se legitimaram ao longo da história, a partir de fatores econômicos, financeiros, políticos, religiosos, uma vez que os colonizadores não chegaram com propósitos de respeitar a cultura local, mas, apenas, de se apropriar de riquezas naturais. Assim, é possível compreender que a cultura autoritária

brasileira, está condicionada a uma representação social* hierarquizada em que uns são selecionados e outros excluídos segundo critérios de cor, patrimônio, nome de família, prestígio social e político.

2.1 - Indivíduo - Sociedade: Identidade - Representação

Para uma melhor compreensão dessas relações de poder, faz-se necessário uma análise de como se tecem essas relações entre sociedades tão diferenciadas como as 'pseudo' civilizadas e as indígenas. Para isto, é de fundamental importância conhecer alguns estudiosos que apresentam contribuições importantes na compreensão da estrutura da sociedade e da constituição do indivíduo, permitindo aprofundar um tema central do campo da psicologia social: a relação entre indivíduo e sociedade e as formas como este constitui suas representações. São eles: Émile Durkheim, Max Weber, Karl Marx e Friederich Engels, Serge Moscovici e Sandra Jovchelovitch.

O francês, Émile Durkheim, oferece uma importante contribuição na análise das representações sociais, considerando-as como categorias 'coletivas' do pensamento, as quais determinadas sociedades elaboravam e expressavam sua realidade. Propôs como método de estudo as representações sociais como 'coisas' mensuráveis, onde é a sociedade que pensa. (MOSCOVICI, 1978, p.25)

DURKHEIM (1999b) considerava as representações como fatos sociais que deveriam ser tratados como 'coisas' e como 'coisa' seria, então, todo objeto do conhecimento que não é naturalmente penetrável à inteligência, tudo o

* Segundo MINAYO (1998) Representações Sociais é um termo filosófico que significa a reprodução de uma percepção retida na lembrança ou do conteúdo do pensamento. Nas Ciências Sociais são definidas como categorias do pensamento que expressam a realidade, explicam-na, justificando-a ou questionando-a. (p. 89)

que o espírito não pode compreender. Assim, dizia ele:

Tratar os fatos de uma certa ordem como coisas não é, portanto, classificá-los nesta ou naquela categoria do real; é observar diante deles uma certa atitude mental. É abordar seu estudo tomando por princípio que se ignora absolutamente o que eles são e que suas propriedades características, bem como as causas desconhecidas de que estas dependem, não podem ser descobertas pela introspecção, mesmo a mais atenta. (p.XVII-XVIII)

Segundo o seu pensamento, as instituições sociais chegam até nós por meio de gerações anteriores, assim, não nos tornamos parte de sua formação tampouco sabemos as causas que lhe deram origem.

[...] cremo-nos desinteressados e na verdade agimos como egoístas, julgamos obedecer ao ódio quando cedemos ao amor, à razão quando somos escravos de preconceitos irrefletidos, etc. Assim como teríamos a faculdade de discernir com maior clareza as causas, muito mais complexas, de que procedem as atitudes da coletividade. Pois, de mais a mais, cada um só participa dela numa íntima parte: temos uma multidão de colaboradores e o que se passa nas outras consciências nos escapa. (p. XIX)

Neste sentido, é preciso levar em conta que, ao penetrar no mundo social, se está penetrando no desconhecido, uma vez que os fenômenos sociais são exteriores aos indivíduos, produzindo fenômenos novos. São portanto, exteriores às consciências individuais, como se poderá ver a seguir:

Os fatos sociais não diferem apenas em qualidade dos fatos psíquicos; eles têm outro substrato, não evoluem no mesmo meio, não dependem das mesmas condições. O que não quer dizer que não sejam, também eles, psíquicos de certa maneira, já que todos consistem em modos de pensar ou de agir. Mas os estados da consciência coletiva são de natureza diferente dos estados da consciência individual; são representações de uma outra espécie. A mentalidade dos grupos não é a dos particulares; tem suas próprias leis. (DURKHEIM, 1999b, p. .XXVIII)

DURKHEIM considera a representação individual como um fenômeno puramente psíquico, enquanto a representação social é um primado do

social sobre o individual. As representações sociais não expressam grandes conflitos, uma vez que elas são a mostra do consenso, da ordem cristalizada nas instituições.

Nesse sentido, para ele, a divisão do trabalho nasceu para responder às exigências da indústria, tornando-se condição fundante para a solidariedade, para o fato moral; distribui funções e torna-se, assim, reguladora dos atos humanos e, conseqüentemente, fará a felicidade de todos pois “ [...] graças a ela, os rivais não são obrigados a se eliminarem mutuamente, mas podem coexistir uns ao lado dos outros”. (1999a, p.268)

Eis o que constitui o valor moral da divisão do trabalho. É que, por ela, o indivíduo retoma consciência de seu estado de dependência para com a sociedade; é dela que vêm as forças que o retêm e o contêm. Numa palavra, já que a divisão do trabalho se torna a fonte eminente da solidariedade social, ela se torna, ao mesmo tempo, a base da ordem moral. (p. 429)

Estudando as religiões nas sociedades primitivas, DURKHEIM muito contribuiu para a compreensão do simbolismo nas representações sociais, considerando o totem*, como objeto de veneração e como emblema das nações indígenas. A partir daí, passou a compreender melhor as representações sociais das sociedades modernas, tais como: os cultos à bandeira, festas e demais manifestações, onde o totem - que representa algo abstrato como o país, a sociedade - se transforma em objeto de sentimento e de ação.

Por meio de sua obra, principalmente dos estudos sobre a religião dos povos primitivos, DURKHEIM recusa a idéia de progresso moral da humanidade, uma vez que, para ele, cada sociedade teria um código próprio, representações coletivas, expressas em 'coisas' (modos de agir e pensar) mensuráveis, coletivas mas, independentes, coercitivas e morais; mostrando assim, que nada autoriza a que povos civilizados pensem que a sua moral seja superior aos ditos povos primitivos.

* Qualquer objeto (na maioria animal ou vegetal) considerado como ancestral ou símbolo de uma comunidade. Para Durkheim, totem representa a forma elementar ou primitiva da religião – as proibições que ele determina instaurando, por sua vez, a moral. (DUROZOI; ROUSSEL, *Dicionário de Filosofia*, 1999, p.472)

Já para Max Weber apud MINAYO (1998) as representações sociais são elaboradas através de termos como 'idéias', 'espírito', 'concepções', 'mentalidade'. A vida social, isto é, a conduta cotidiana dos indivíduos, é carregada de significação cultural.

Segundo Weber, as idéias (ou representações sociais) são juízos de valor que os indivíduos dotados de vontade possuem. Portanto, as concepções sobre o real têm uma dinâmica própria e podem representar tanta importância quanto a base material. Com estes termos, base material e eficácia das idéias em relação de afinidade eletiva, ele analisa a história do avanço do capitalismo no mundo ocidental. De um lado, afirma que o capitalismo 'educa' e 'cria' seus sujeitos pela seleção econômica. De outro, demonstra que as idéias de trabalho como virtude máxima e vocação do homem, prosperidade como bênção divina, lucro como fator legítimo das relações econômicas, contribuíram para fazer avançar o capitalismo. (p. 93)

Outra corrente de interpretação do papel das representações sociais surge da dialética marxista, onde Karl Marx e Friederich Engels, na obra *A ideologia Alemã* contrapondo-se a Durkheim, consideram as representações sociais como expressão de relações geradas em um modo de produção histórico; vêem o processo de construção das representações como a expressão viva de um modo de produção, aliado a fatores econômicos, sociais, culturais e políticos. (MARX e ENGELS, 1984)

Os autores enfatizam que o primeiro argumento de toda história humana, reside no fato da presença do homem no mundo, que se organiza no espaço físico, de acordo com suas condições físicas e ambientais. E assim, ao longo da história, através da ação do homem na natureza, no sentido de prover a sua subsistência, as representações sociais irão se modificando ao longo do tempo, da história.

Desta forma, o modo como cada homem/sociedade produz seus meios de vida, depende, fundamentalmente, da natureza dos próprios meios de vida, já encontrados, ou seja, determinadas por relações já estabelecidas historicamente:

Este modo de produção não deve ser considerado no seu mero aspecto de reprodução da existência física dos indivíduos. Trata-se já, isso sim, de uma forma determinada da atividade destes indivíduos, de uma forma determinada de exprimirem a sua vida, de um determinado modo de vida dos mesmos. Como exprimem a sua vida, assim os indivíduos são. Aquilo que eles são, coincide, portanto com a sua produção, como o que produzem e também com o como produzem. Aquilo que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais de sua produção. (MARX e ENGELS, 1984, p.15)

Trabalhando produtivamente de determinado modo, os homens estabelecem suas relações sociais e políticas, tornando-os capazes de perceber que podem transformar a realidade que os cerca, se vendo realmente ativos:

A moral, a religião, a metafísica e a restante ideologia e as formas da consciência que lhes correspondem, não conservam assim por mais tempo a aparência da autonomia. Não têm história, não têm desenvolvimento, são os homens que desenvolvem a sua produção material e o seu pensamento e os produtos do seu pensamento. (p. 23)

Nesse sentido, os autores invertem o pensamento hegeliano, que postulava que a consciência, as idéias determinam a vida. Para eles, os homens devem partir da vida real, da consciência, para mudar a história, uma vez que

não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência [...]. A consciência é desde o início um produto social: ela é mera consciência do meio sensível mais próximo, é a conexão limitada com outras pessoas e coisas fora do indivíduo. [...] A consciência jamais pode ser outra coisa que o homem consciente e o ser dos homens é o seu processo de vida real. (p. 43-5)

Portanto, a premissa fundamental da existência humana é a de que os homens têm de estar em condições de viver, para tanto, a satisfação de necessidades básicas como comer, beber, vestir, morar, por exemplo, são

imprescindíveis para que ocorra transformações históricas. Explicita os autores:

O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios para a satisfação destas necessidades, a produção da própria vida material, e a verdade é que este é um ato histórico, uma condição de toda a História, que ainda hoje, tal como há milhares de anos, tem de ser realizado dia a dia, hora a hora, para ao menos manter os homens vivos. (p.31)

A partir das satisfações de suas necessidade, juntamente com a confecção dos instrumentos a serem utilizados para esse fim, de acordo com suas próprias condições de vida e por meio de sua força de produção, o homem vai imprimindo, num movimento contínuo, o desenvolvimento de sua história.

Desenvolvimento este que, em *A Ideologia Alemã*, MARX e ENGELS , especialmente MARX, manifesta sua preocupação com as relações da produção capitalista, onde o trabalho se materializa em coisas e como tal é reconhecido:

[...] a história não termina resolvendo-se na 'Consciência de Si' como 'espírito do espírito' mas nela, em todos os estágios, se encontra um resultado material, uma soma de forças de produção, uma relação historicamente criada com a natureza e dos indivíduos uns com os outros que a cada geração é transmitida pela sua predecessora, uma massa de forças produtivas capitais e circunstanciais que, por um lado, é de fato modificada pela nova geração, mas por outro lado também lhe prescreve as suas próprias condições de vida e lhe dá um determinado desenvolvimento, um caráter especial – mostra, portanto, que as circunstâncias fazem os homens tanto como os homens fazem as circunstâncias. (p.49)

Ao longo de seus estudos, esses autores analisam a instalação da divisão do trabalho nas sociedades, iniciado pelo trabalho no campo e na cidade e, posteriormente, pelo trabalho manual e intelectual, onde se foi processando também a transição da barbárie para a civilização, do sistema tribal para as cidades, da aldeia para a nação e, conseqüentemente, a **instituição da divisão do trabalho que fragmentou o homem, no que ele tem de mais essencial: a sua totalidade.**

A separação de cidade e campo pode ser também tomada como a divisão de capital e propriedade fundiária, como começo de uma existência e desenvolvimento do capital independente da propriedade fundiária, do capital, ou seja, uma propriedade que tem a sua base meramente no trabalho e na troca.(p. 65)

Assim, em *O Capital* (1978), MARX analisa a separação entre força de trabalho e o próprio resultado dela – o produto, a mercadoria. Fragmentados pela divisão do trabalho, pela força do capital acumulado, os homens não mais se reconhecem naquilo que produzem.

Partindo-se dessa análise, Marx postula a necessidade da abolição da propriedade privada, para que os homens possam se apropriar das suas forças produtivas e assim, sair do estado de alienação em que se encontram, tornando-se senhores de sua própria produção. Essa luta não pode ser travada individualmente, mas sim, enquanto classe.

Segundo MARX, o trabalho humano, no capitalismo, é uma mercadoria, onde os produtos adquirem vida própria, autônoma e passam a governar os homens. O lucro passa a ser o maior empreendimento para os donos do capital, onde horas de lazer, treinamento de equipes, cursos de aperfeiçoamento são vistos, atualmente, como formas de ativar o capital humano – na produção de mercadorias e, conseqüentemente, na apropriação dos lucros pelos detentores do poder. Contudo, num movimento de classes sociais, os que se sentem oprimidos, as classes trabalhadoras, poderão se organizar, transformar-se numa força de resistência e mudar o sentido da história.

Desta forma, MARX analisa a sociedade de forma diferente de DURKHEIM. As representações sociais fazem parte de um todo da estrutura social, política e do processo produtivo. Não são 'coisas' autônomas, considerando-as em sua totalidade.

Para ele, as representações, no materialismo dialético, são históricas porque fazem parte de um processo de construção da realidade de acordo com o modo de organização da sociedade. Sendo que, na sociedade capitalista, movida pela contradição, pelos conflitos, somente através de lutas de classe, a sociedade poderá ser transformada e alcançar a liberdade almejada pelos homens, para que estes conquistem seu objetivo maior: a felicidade.

Outro importante estudioso das representações sociais, o psicólogo Sèrge MOSCOVICI, preocupou-se em estudar cientificamente a descontração e a diversidade de assuntos em conversas do dia a dia, que dão aos 'faladores' uma competência enciclopédica sobre os temas discutidos:

A medida que a conversa coletiva progride a elocução regulariza-se, as expressões ganham em precisão. E cada um fica ávido por transmitir o seu saber e conservar um lugar no círculo de atenção que rodeia aqueles que 'estão ao corrente', cada um documenta-se aqui e ali para continuar no páreo. (MOSCOVICI, 1978, p.52)

Os 'faladores' não têm a preocupação de julgar nem deixar de julgar sobre a verdade do que dizem, nem a qualidade de suas informações, apenas afirmam o que ouviram de outros, ou expõem suas próprias deduções.

Cada um de nós, enquanto 'homem comum' – fora de sua profissão – comporta-se da mesma maneira diante de todos esses 'documentos' que são para nós os artigos de um jornal, um acidente na rua, uma discussão num café ou num clube, um livro lido, uma reportagem televisada, etc. Nada nos impõe a prudência do especialista ou nos proíbe de reunir os elementos mais díspares que nos são transmitidos, de incluí-los ou de excluí-los de uma classe lógica de acordo com as regras sociais, científicas e práticas de que dispomos. A finalidade não é ampliar o conhecimento, é 'estar ao corrente', 'não ser ignorante', nem ficar fora do circuito coletivo. Desse trabalho mil vezes começado, repetido e deslocado de um ponto para outro da esfera, os acontecimentos e as surpresas que captam a atenção dão origem às nossas representações sociais. (p. 55)

Assim, esse processo de conversação do dia a dia nos familiariza com o real que tem algo de ausente, de estranho, que precisa ser desvendado no processo de compreensão das representações sociais, que não acontece da noite para o dia.

No desenvolvimento dessa reflexão, MOSCOVICI vai representar um marco no estudo da temática indo além da psicologia clássica, que estudou o conhecimento como processo de mediação entre conceito (de ordem intelectual) e a percepção (de ordem sensorial); ele atribui às representações um processo de

comunicação da esfera sensorial-motora para a esfera cognitiva, ao fazer a seguinte consideração:

A representação não é, em minha opinião, uma instância intermediária, mas sim, um processo que torna o conceito e a percepção de certo modo intercambiáveis, uma vez que se engendram reciprocamente. (p. 57)

Quando se representa um objeto, um ser, não significa apenas repetí-los, reproduzí-los, mas sim, reconstituí-los, modificá-los, num processo dialético constante entre conceito e percepção:

Quando um objeto proveniente de fora penetra em nosso campo de atenção, quer se trate de mísseis ou de relatividade, esse desequilíbrio aumenta, pois o contraste entre a abundância de elipses e a carência de verbalismo recrudesce. Para reduzir conjuntamente a tensão e o desequilíbrio, é preciso que o conteúdo estranho se desloque para o interior de um conteúdo corrente, e que o que está fora do nosso universo penetre em seu interior. Mais exatamente, é necessário tornar familiar o insólito e o insólito familiar, mudar o universo sem que ele deixe de ser o nosso universo. Isso só é possível se fizermos passar, como que através de vasos comunicantes, linguagens e saberes de regiões onde existe abundância, para regiões onde predomina a escassez e vice-versa. (p. 60)

Assim, conceitos e percepções se integram, estranho e distante se procuram, aproximando suas estranhezas e introduzindo-as no espaço social que é comum a todos, provocando encontros de diferentes conhecimentos, visões , pensamentos e expressões.

Representar um objeto é conferir-lhe 'status' de signo, é tornar-lhe significante. Como diz MOSCOVICI:

De um modo particular, dominamo-lo e interiorizamo-lo, fazemo-lo nosso. É verdadeiramente um modo particular, porque culmina em que todas as coisas são representações de alguma coisa. (p. 64)

MOSCOVICI descobre, a partir dos conhecimentos cotidianos, uma fonte para maior compreensão da realidade, vê na diversidade de conceitos, afirmações, explicações, ocorridos nas relações interpessoais do dia a dia, como

verdadeiras teorias do senso comum, ciências coletivas *sui generis*, pelas quais se processam a construção da realidade social.

Desta forma, para MOSCOVICI, a construção das representações sociais estão em constante interação através da subjetividade e objetividade, sujeito e realidade, com a presença permanente do senso comum, do simbólico, da alteridade. Os processos formadores das representações são a subjetivação - função de duplicar um sentido por uma figura, dar materialidade a um objeto abstrato, 'naturalizá-lo' e o processo de ancoragem/amarração – duplicar uma figura por um sentido, dar um contexto inteligível ao objeto, interpretá-lo.

Objetivar, portanto, é dar materialidade a uma abstração, é a transformação de um objeto abstrato em algo físico, é a transformação de noções, idéias e imagens em coisas concretas e materiais que constituem a realidade. Diz ele:

O testemunho dos homens converte-se em testemunho dos sentidos, o universo desconhecido torna-se familiar a todos. [...] essa apropriação indireta do poder é um ato gerador de cultura. (MOSCOVICI, 1978, p.112)

Quanto ao processo de ancoragem/amarração, ele faz a seguinte análise:

Se a objetivação mostra como os elementos representados de uma ciência integram a uma realidade social, a amarração permite compreender o modo como eles contribuem para modelar as relações sociais e como as exprimem. O objeto que a sociedade visa sai daí transformado e talvez o sujeito não o seja menos. (p. 176)

Para JOVCHELOVITCH (1998), é através da relação com os outros que se origina as representações, permitindo uma mediação entre o sujeito e o objeto, isto é, entre o homem com o mundo, onde ele, ao mesmo tempo, descobre e constrói o conhecimento. Relaciona a natureza simbólica das representações sociais ao que ela denomina de espaço potencial, ou seja, um estado

intermediário entre a incapacidade e a capacidade para reconhecer e elaborar a realidade:

O espaço potencial vai além dessas fronteiras porque nele as pessoas não estão nem no mundo da fantasia, nem no mundo da realidade dos outros, mas em um terceiro e paradoxal lugar que contém os dois mundos ao mesmo tempo. (p.74)

Portanto, as representações sociais tem, como essência, uma atividade simbólica individual, construída a partir da realidade compartilhada de outros.

[...] é desnecessário dizer que, tanto de uma perspectiva conceitual como de uma perspectiva genética, não há possibilidade de construção simbólica fora de uma rede de significados já construídos. É sobre e dentro dessa rede que se dão os trabalhos do sujeito de re-criar o que já está lá. O sujeito psíquico, portanto, não está nem abstraído da realidade social, nem meramente condenado a reproduzi-la. Sua tarefa é elaborar a permanente tensão entre o mundo que já se encontra construído e seus próprios esforços para ser um sujeito. (p. 78)

A representação simbólica elaborada pelo sujeito psicológico, é construída por meio das práticas sociais, tais como: discursos, diálogos, formas de trabalho, enfim, é construída pela cultura, por meio de múltiplas esferas conscientes da realidade. Dentre essas múltiplas realidades, uma se apresenta em posição privilegiada. É a realidade da vida cotidiana.

Para melhor compreensão da realidade da vida diária/cotidiana, BERGER e LUCKMANN (2002), sugerem que esta realidade é apreendida como uma realidade ordenada, ou seja, os objetos são constituídos por uma ordem de signos, de significados, muito antes da presente realidade, foram designados por forças sociais do passado, que aparecem de forma objetivada,

[...] isto é, constituída por uma ordem de objetos que foram designados como objetos antes de minha entrada na cena. A linguagem usada na vida cotidiana fornece-me continuamente as necessárias objetivações e determina a ordem em que estas adquirem sentido e na qual a vida cotidiana ganha significado para mim. (p. 38)

O conhecimento da realidade das coisas, objetos, não estão centradas apenas no 'aqui e agora', mas contemplam também todos os fenômenos que não estão presentes, ou seja, as experiências vivenciadas não fazem parte apenas da consciência, elas atuam em diferentes zonas, que se diferenciam em graus de aproximação e distância, espacial e temporal.

Quando não se têm interesse pragmático por essas zonas distantes, a realidade se faz presente apenas no dia a dia, no cotidiano, no aqui e agora. Além disso, a realidade da vida cotidiana, argumentam os estudiosos:

[...] apresenta-se a mim como um mundo intersubjetivo, um mundo de que participo juntamente com outros homens. Esta intersubjetividade diferencia nitidamente a vida cotidiana de outras realidades das quais tenho consciência. Estou sozinho no mundo de meus sonhos, mas sei que o mundo da vida cotidiana é tão real para os outros quanto para mim mesmo. De fato, não posso existir na vida cotidiana sem estar continuamente em interação e comunicação com os outros. Sei que minha atitude natural com relação a este mundo corresponde à atitude natural dos outros, que eles também compreendem as objetivações graças às quais este mundo é ordenado, que eles também organizam este mundo em torno do 'aqui e agora' de seu estar nele e têm projetos de trabalho nele. Sei também, evidentemente, que os outros têm uma perspectiva deste mundo comum que não é idêntica à minha. Meu 'aqui' é o 'lá' deles. Meu 'agora' não se superpõe completamente ao deles. Meus projetos diferem dos deles e podem mesmo entrar em conflito. De todo modo, sei que vivo com eles em um mundo comum. O que tem a maior importância é que eu sei que há uma contínua correspondência entre meus significados e seus significados neste mundo que partilhamos em comum, no que respeita à realidade dele. A atitude natural é a atitude da consciência do senso comum é o conhecimento que eu partilho com os outros nas rotinas normais, evidentes da vida cotidiana. (p. 40)

Vale mencionar aqui, o fato de que logo assim que se estabelece a relação de objetivação entre o homem e o mundo, há uma grande possibilidade de ocorrer o processo de reificação* - um dos conceitos marxistas mais importantes

* **Reificação**, segundo Berger e Luckmann, "é a apreensão dos fenômenos humanos como se fossem coisas. [...] é a apreensão dos produtos da atividade humana como se fossem algo diferente de produtos humanos, como se fossem fatos da natureza, resultados de leis cósmicas ou manifestações da vontade divina. A reificação implica que o homem é capaz de esquecer sua própria autoria do mundo humano, e mais, que a dialética entre o homem, o produtor, e seus produtores é perdida de vista pela consciência. O mundo reificado é por definição um mundo desumanizado (p.122-3)

– que relaciona-se estreitamente com o conceito de alienação. Para melhor compreensão do termo, BERGER e LUCKMANN esclarece:

A objetividade do mundo social significa que este faz frente ao homem como algo situado fora dele. A questão decisiva consiste em saber se o homem ainda conserva a noção de que, embora objetivado, o mundo social foi feito pelos homens, e portanto, pode ser refeito por eles. Em outras palavras, é possível dizer que a reificação constitui o grau extremo do processo de objetivação, pelo qual o mundo objetivado perde a inteligibilidade que possui como empreendimento humano e fixa-se como uma facticidade não-humana, não-humanizável, inerte. Tipicamente, a relação real entre o mundo é invertida na consciência. O homem, o produtor de um mundo, é apreendido como produto deste, e a atividade humana como um epifenômeno de processos não-humanos. Os significados humanos não são mais entendidos como produzindo o mundo, mas como sendo, por sua vez, produtos 'natureza das coisas'. Deve-se acentuar que a reificação é uma modalidade da consciência ou, mais precisamente, uma modalidade da objetivação pelo homem do mundo humano. Mesmo apreendendo o mundo em termos reificados, o homem continua a produzi-lo. Isto é, paradoxalmente o homem é capaz de produzir uma realidade que o nega. (p. 123-124)

Pode-se dizer que, a cultura pode ser reificada no tempo e no espaço por meio de sua projeção e materialização em objetos, podendo portanto, sobreviver à sociedade, isto é, pode-se ter resíduos de uma sociedade antiga, onde não existe mais um sistema de categorias de grupo em ação, através de restos de monumentos, estátuas, documentos, por exemplo.

2.2 – Indivíduo-Sociedade – Identidade-Memória

A memória tem um papel fundamental pois, por meio dela, é que as experiências passadas modificam nossos pensamentos, projetos e ações atuais. É impossível pensar a aprendizagem sem a memória.

Segundo ALENCAR (1976) o estudo experimental da memória, foi iniciado no século passado pelo filósofo alemão Hermann Ebbinghaus, que se propôs a investigar uma série de variáveis relacionadas a memória, desde a sua retenção ao esquecimento.

O trabalho de Ebbinghaus serviu de modelo para outros pesquisadores. Recentemente, surgiram três diferentes componentes da memória: a memória sensorial, memória primária e memória secundária.

A **memória sensorial**, advinda dos estudos realizados por Sperling (1960), se refere àquela informação que, após a introdução de um estímulo de breve duração no sistema nervoso, ela permanece disponível, também, por um período muito curto de tempo. Já a memória secundária se caracteriza pela consolidação, retenção da informação, por mais tempo. O grau de retenção é determinado pelos procedimentos de reprodução, reconhecimento e reaprendizagem, sendo que, este último, se opera em menos tempo e com maior facilidade. A distinção entre a memória primária e a memória secundária, veio dos estudos de Peterson e Peterson (1959), que definiu a memória primária como aquela informação registrada temporariamente, por alguns segundos e, caso não seja transferida, por meio de repetição e usos de códigos verbais para a memória secundária, a informação desaparece rapidamente.

Outra forma de acesso à memória é a lembrança, que é um processo mais complexo e sujeito a maior esquecimento, sendo este um dos motivos que estudantes preferem testes de alternativas às provas abertas, subjetivas. Vejamos, você pode não lembrar o nome de um professor que lhe deu aula há muito tempo, mas é possível que, reconheça o seu nome imediatamente se o ouvir. Pode-se ter a impressão de que o nome está na ‘ponta da língua’, mas não se consegue lembrar.

JAMES apud HARLOW et al. (1978), descreveu assim esta experiência:

Quando tentamos lembrar de um nome que esquecemos estamos num estado especial de consciência. Nele existe uma lacuna, mas não uma lacuna simples, porque está em intensa atividade. Ela contém uma espécie de esboço do nome, que orienta a busca em determinada direção; às vezes tem-se a impressão de proximidade, que se desfaz em seguida. Esta estranha lacuna repudia imediatamente os nomes errados que nos sejam oferecidos. Eles não se ajustam ao modelo. O esquecimento de duas palavras deixa lacunas que sentimos diferentemente, embora sejam igualmente vazias de conteúdo se as definirmos como lacunas. (p.416-17)

O reconhecimento e a lembrança são duas formas de medir a retenção de informações, sendo a mais simples o reconhecimento, isto é, a capacidade de reconhecer pessoas, lugares e coisas com que já se teve contato recente ou freqüente.

Os 'testes objetivos', tais como os testes verdadeiro-falso e de escolha múltipla, baseiam-se na hipótese de que o estudo anterior do material dá condições para identificar a resposta correta. As simples respostas sim ou não podem ser uma evidência segura da memória, mas isto nem sempre ocorre, uma vez que este tipo de teste não exclui o acerto ao acaso. Algumas das respostas 'corretas' podem ser enganadoras, porque indicam a identificação de afirmação com que o sujeito nunca teve contato. O mesmo ocorre em relação a algumas respostas 'erradas', que indicam a não-identificação de afirmações com que o sujeito já teve contato. (HARLOW et.al., 1978, p.416)

Assim, a precisão do reconhecimento depende a complexidade da informação apresentada, tanto durante o processo de aprendizagem, quanto durante o teste.

BARTLETT apud HARLOW et al. (1978), a lembrança, está sujeita a vários fatores, sendo que as informações novas são assimiladas ao conhecimento já construído com base em experiências anteriores. Assim, quando

[...] somos solicitados a lembrar as experiências que tivemos, nós as relatamos com as modificações que sofreram por assimilação aos esquemas já existentes. Às vezes, as respostas a questões abertas demonstram um alto grau de criatividade. Em alguns casos, fica difícil reconhecer a informação original, tal a distorção a que foi submetida pelas influências organizadoras. (p. 417)

Para HARLOW et al. (1978), a lembrança pode ser facilitada por meio do restabelecimento das condições em que a aprendizagem ocorreu, isto é, a forma de classificar as experiências determina o que se armazena e o que se lembra.

Segundo EBBINGHAUS apud HARLOW et al. (1978, p. 417), o processo de retenção por meio da reaprendizagem é mais fácil, partindo-se do princípio de que, mesmo sem lembrar corretamente, a aprendizagem deixa algum conhecimento.

Um facilitador da lembrança, da retenção da aprendizagem, é o restabelecimento das condições ambientais e internas em que a aprendizagem ocorreu. Assim, o esquecimento normal e, principalmente o esquecimento passageiro ocorre, em grande parte, pelas diferentes condições em que se deu a aprendizagem inicial.

Na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho. Se assim é, deve-se duvidar da sobrevivência do passado, "tal como foi", e que se daria no inconsciente de cada sujeito. A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual. Por mais nítida que nos pareça a lembrança de um fato antigo, ela não é a mesma imagem que experimentamos na infância, porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas idéias, nossos juízos de realidade e de valor. O simples fato de lembrar o passado, no presente, exclui a identidade entre as imagens de um e de outro, e propõe a sua diferença em termos de ponto de vista. (BOSI, 1995, p.55)

A escola sociológica francesa, inicialmente através de Durkheim vê o homem como um produto do meio social. Nessa perspectiva, HALBWACHS (1990) analisa a memória como um fenômeno social. Portanto, lembrar é uma função social.

Segundo HALBWACHS, embora o homem só possa ter memória de seu passado, enquanto ser social, quem lembra recorda um certo acontecimento, junto a um certo contexto social, espacial e temporal, dá a sua visão do fato, uma vez que o que "fica" é o que foi significativo pra ele, o que foi selecionado, o que fez sentido. Assim, analisa a memória individual e a memória coletiva, ressaltando o fator individual como essencial para a formação da memória coletiva.

Para que nossa memória se auxilie com a dos outros, não basta que eles nos tragam seus depoimentos: é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja bastante pontos de contato entre uma e as outras para que a lembrança que nos recordam possam ser reconstruída sobre um fundamento comum. Não é suficiente reconstruir peça por peça a imagem de um acontecimento do passado para se obter uma lembrança. É necessário que esta reconstrução se opere a partir

de dados ou de noções comuns que se encontram tanto no nosso espírito como no dos outros, porque elas passam incessantemente desses para aquele e reciprocamente, o que só é possível se fizeram e continuam a fazer parte de uma mesma sociedade. Somente assim podemos compreender que uma lembrança possa ser ao mesmo tempo reconhecida e reconstruída.. (HALBWACHS, 1990, p. 34)

Enquanto para BÉRGSON apud BOSI (1995), o passado se conserva inteiro e independente no espírito; e que o seu modo próprio de existência é um modo inconsciente, Halbwachs o contrapõe na medida em que para ele, as indicações necessárias para reconstruir partes do passado encontram-se todas na sociedade e afirma:

Uma vez que nos indiquem com precisão o caminho que temos que seguir, esses traços se evidenciam, os ligamos um ao outro, aprofundam-se e se juntam por si mesmos. Então eles existem, porém eram mais marcantes na memória dos outros do que em nós mesmos. Sem dúvida, reconstruímos, mas essa reconstrução se opera segundo linhas já demarcadas e delineadas por nossas outras lembranças ou pelas lembranças dos outros. (p.77)

Assim, resgatar a memória dos indivíduos, colocar à tona os fragmentos de suas lembranças é fazer história, é recriar e ressignificar não apenas a sua história, a sua identidade, mas sim, a história social de um povo, a sua identidade. É a partir de lembranças desordenadas ou até mesmo dispersas do passado dos indivíduos, que se constrói, reconstrói um determinado momento social e histórico, uma tradição integrada e que dá suporte ao que Halbwachs chamou de memória coletiva.

Para esse autor, quando um indivíduo vivencia uma experiência, traz consigo sentimentos, idéias reais ou imaginárias que são de origem de outros grupos, vivenciados por outros indivíduos em outro contexto social, numa outra realidade e não aquela em que ele participou. A memória individual, subjetiva, não emerge apenas do processo de internalização da realidade do sujeito, ela está impregnada pela subjetividade depositada ao longo da história, por meio da memória coletiva.

HALBWACHS apud BARROS (1998), procura distinguir memória coletiva de memória histórica. Para ele, cada uma trabalha o passado de forma específica.

[...] a história se coloca acima dos grupos, ou melhor, ela os vê de fora, ao passo que a memória coletiva pressupõe a inserção dentro de formas de consciência coletiva. Em suma, o que está em questão aqui é a captação ou não da consciência coletiva, entendendo-se por memória coletiva o passado que se perpetuou e ainda vive nesta consciência. A história, porém, não diz respeito aos homens enquanto elementos vivos e depositários de lembranças do passado. Ela começa onde termina a tradição, momento em que se estende ou se decompõe a memória social. É a consciência coletiva que diferencia a memória coletiva da memória histórica. (p.32)

Segundo ele, o indivíduo como membro de um grupo, contribui no sentido de evocar as lembranças individuais, que agem mais diretamente sobre a vida e o pensamento dos membros do seu grupo, vinculando assim, a memória coletiva ao grupo, ao mesmo tempo em que estabelece uma visão dinâmica tanto do grupo quanto da memória individual, através dos conceitos de tempo e espaço.

Estabelecendo essa ligação entre o grupo e a memória coletiva, HALBWACHS confere, por meio da guarda comum da memória, a formação da identidade de um grupo/comunidade, bem como acata a possibilidade de transformação desse grupo, uma vez que as mudanças do grupo ocorrem justamente porque o seu papel é desenvolver um conteúdo idêntico aos traços fundamentais estabelecidos pelo grupo, mantendo a essência da sua identidade.

Nesse processo de manutenção da essência da identidade do grupo, a família tem uma função fundamental, pois, é por meio dos mais velhos que se estabelece o elo vivo entre as gerações.

[...] transmitir uma história, sobretudo a história familiar, é transmitir uma mensagem, referida, ao mesmo tempo, à individualidade da memória afetiva de cada família e à memória da sociedade mais ampla, expressando a importância e permanência do valor da instituição familiar. (p.33)

Para melhor compreensão da tradição cultural como representação social de uma dada sociedade, analisar-se-á o processo constitutivo da memória e da lembrança.

Segundo BERGSON apud BOSI (1995), as representações sociais, através da tradição cultural são repassadas pelas lembranças, que é a relação do corpo presente com o passado e que, conseqüentemente, interfere no processo atual das representações. O pensador procede a uma análise diferencial da memória: de um lado, a memória-hábito, adquirida pelo esforço da atenção e pela repetição mecânica de ações ou palavras, processo que se dá pelas exigências da socialização, do outro lado, a lembrança pura, que ao se instalar na imagem-lembrança, traz à tona da consciência um momento único, independente de qualquer hábito, autêntica ressurreição do passado.

Daí, também, o caráter não mecânico, mas evocativo, do seu aparecimento por via da memória. Sonho e poesia são, tantas vezes, feitos dessa matéria que estaria latente nas zonas profundas do psiquismo, a que Bérqson não hesitará em dar o nome de 'inconsciente'. A imagem-lembrança tem data certa: refere-se a uma situação definida, individualizada, ao passo que a memória hábito já se incorporou às práticas do dia-a—dia. (p. 49)

Se preocupa em entender as relações entre a conservação do passado e a sua articulação com o presente. Acredita na espontaneidade e liberdade da memória em oposição aos esquemas mecanicistas que a alojam em algum canto escuro do cérebro. Por meio de seus estudos, pretende mostrar que o passado conserva-se inteiro e independente no espírito, de forma inconsciente. (p. 51)

Assim, para BÉRGSON apud BOSI (1995), antes de ser atualizada pela consciência, toda lembrança vive em estado latente, no inconsciente. Para ele, negar a existência de estados inconscientes, é o mesmo que negar a existência de objetos e de pessoas que não se pode ver, é o mesmo que dizer:

'o que não vejo atualmente não existe' [...] o que pode ser um objeto material não percebido, uma imagem não imaginada, senão uma espécie de estado mental inconsciente.' (p. 52)

Enquanto para BÉRGSON, a lembrança é a sobrevivência do passado que se conserva no espírito de cada ser humano, Maurice Halbwachs, por meio de sua teoria psicossocial não estuda a memória individual, mas sim os 'quadros da memória'. Ao contrário de Bérqson, onde o espírito conserva o passado, HALBWACHS apud BOSI (1995) defende que só se lembra, porque os outros, a situação presente, faz lembrar:

O maior número de nossas lembranças nos vem quando nossos pais, nossos amigos, ou outros homens, no-las provocam'. [...] Por mais nítida que nos pareça a lembrança de um fato antigo, ela não é a mesma imagem que experimentamos na infância, porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção, alterou-se e, com ela, nossas idéias, nossos juízos de realidade e de valor. O simples fato de lembrar o passado, no presente, exclui a identidade entre as imagens de um e de outro. (p. 54-55)

Assim, enquanto a lembrança bergsoniana só seria possível no caso em que os adultos mantivessem intacto o mesmo sistema de representações, hábitos e relações sociais de sua infância, o que é impossível, HALBWACHS defende o acesso à memória individual, por meio do grupo, da memória coletiva de cada sociedade, que é a tradição.

Na maior parte das vezes, lembrar não é revisar, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado, 'tal como foi', e que se daria no inconsciente de cada sujeito. A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual. (p. 55)

Segundo HALBWACHS apud BOSI (1995), é graças ao caráter objetivo, transubjetivo, das imagens evocadas, veiculadas por meio da linguagem, é que as imagens resistem e se transformam em lembranças:

Um verdadeiro teste para a hipótese psicossocial da memória encontra-se no estudo das lembranças das pessoas idosas. Nelas é possível verificar uma história social bem desenvolvida: elas já atravessaram um determinado tipo de sociedade, com características bem marcadas e conhecidas; elas já viveram quadros de referência familiar e cultural igualmente reconhecíveis: enfim, sua memória atual pode ser desenhada sobre um pano de fundo mais definido do que a memória de uma pessoa jovem, ou mesmo adulta, que, de algum modo, ainda está

absorvida nas lutas e contradições de um presente que a solicita muito mais intensamente do que uma pessoa de idade. (p. 60)

Para HALBWACHS, o que rege a atividade mnêmica é a função social exercida aqui e agora pelo sujeito que lembra.

Há um momento em que o homem maduro deixa de ser o membro ativo da sociedade, deixa de ser um propulsor da vida presente do seu grupo, neste momento de velhice social restabelece, no entanto, uma função própria: a de lembrar. A de ser a memória da família, do grupo, da instituição, da sociedade. ‘ Nas tribos primitivas, os velhos são os guardiões das tradições, não só porque eles as receberam mais cedo que os outros mas também porque só eles dispõem do lazer necessário para fixar seus pormenores ao longo de conversações com os outros velhos, e para ensiná-los aos jovens a partir da iniciação.’ (p. 63)

Outro aspecto importante ressaltado por Bosi, nos estudos de Halbwachs, é quanto ao processo de ‘desfiguração’ que o passado sofre ao ser remanejado pelas idéias e pelos ideais presentes do velho.

A ‘pressão dos preconceitos’ e as ‘preferências da sociedade dos velhos’ podem modelar seu passado e, na verdade, recompor sua biografia individual ou grupal seguindo padrões e valores que, na linguagem corrente de hoje são chamados ‘ideológicos’. (p. 63)

O psicólogo Charles BARTLETT apud BOSI (1995), foi o primeiro estudioso da área de psicologia social, a enfrentar os problemas da memória. Deve-se a ele a utilização do conceito-chave para a ligação do processo cultural de um determinado momento histórico ao trabalho da memória, o conceito de ‘convencionalização’ isto é, ‘a matéria prima’ da recordação não aflora em estado puro na linguagem falante que lembra; ela é tratada, às vezes estilizada, pelo ponto de vista cultural e ideológico do grupo em que o sujeito está situado. Constata-se aqui, uma coincidência entre este estudioso e HALBWACHS, uma vez que ambos buscam fixar a pertinência dos ‘quadros sociais’, das instituições sociais, enfim de organismos, redes que utilizam a linguagem no processo que conduz à lembrança. (p. 64)

Os estudos de BARTLETT, levaram-no a distinguir entre a ‘memória da recordação’ ou seja, ‘o que se lembra e o ‘modo da recordação’ ou seja, ‘como se lembra’. Para ele, a matéria da recordação – o que se lembra – estaria condicionada ao interesse social que a ‘lembrança’ tem para o indivíduo, já o ‘modo’ de vinculação dessa lembrança, seria algo mais complexo, uma vez que fatores associados à psicologia da personalidade, tais como, o temperamento, caráter, entrariam como variáveis do sujeito que lembra. Aqui, ele se distancia do interesse de Halbwachs, que sempre evitou esse limiar, preferindo as relações vividas pelo sujeito em seu meio familiar, profissional, religioso, etc. A conquista comum das reflexões de ambos é a inerência da vida atual ao processo de reconstrução do passado.

Segundo BARTLETT apud BOSI (1995), o processo de ‘convencionalização’ pode diferenciar-se internamente em subprocessos.

Bartlett, estudioso da tribo swazi, realizou um trabalho onde considerou o tratamento que cada imagem nova sofre na memória do indivíduo análogo à modelagem que uma dada forma cultural civilizada recebe ao ser transferida para um grupo indígena. O nativo pode: simplesmente incorporar a forma cultural estranha, por assimilação;

1 - ou despoja-la de alguns aspectos e algumas conotações estranhas à sua prática social (simplificação);

2 - ou aprender um aspecto em si desimportante no contexto-fonte, e dar-lhe uma relevância especial (retenção parcial com hipertrofia do detalhe);

3 - ou, finalmente, construir uma ‘outra’ forma simbólica que resultaria das interações do próprio grupo receptor, capaz portanto de transformar a matéria recebida e inculcar-lhe o sentido de uma prática social específica. (p. 66)

Assim, BARTLETT apud BOSI (1995), admite que existe um ‘contínuo’ na memória do indivíduo, que vai desde uma simples assimilação, até a criação de novos símbolos. Sempre fica o que significa, mas nem sempre fica do mesmo jeito, pode ficar que fique intacto ou às vezes, profundamente alterado, a transformação iria depender muito do grupo receptor. Portanto, ‘novos significados alteram o conteúdo e o valor da base evocada.’

Um dos aspectos mais instigantes da memória, segundo BOSI (1995), é a sua construção social. Os acontecimentos vivenciados em grupo, tendem

criar esquemas coerentes de narração e de interpretação dos fatos, verdadeiros ‘universos de discurso’, ‘universos de significado’ que dão ao material de base uma forma histórica própria, uma versão consagrada dos acontecimentos. O ponto de vista do grupo constrói e procura fixar a sua imagem para a história. Este é, como se pode supor, o momento áureo da ideologia com todos os seus estereótipos e mitos. (p. 66-7)

Entretanto, no outro extremo, haveria uma ausência de elaboração grupal em torno de alguns acontecimentos e, neste caso, o efeito seria o de esquecer tudo quanto fosse significativo, atualmente. E isso é o que acontece quando os fatos não são testemunhados pelo grupo, eles se ‘perdem’ na memória, pela falta de convívio do grupo, pelo fato e/ou acontecimento não fazer parte das conversas com o grupo de convívio da pessoa.

Outro estudioso da memória, o psicólogo STERN, tal como Bérghson, acredita que as percepções (as lembranças) podem passar por um período ‘latente’, onde desaparecem da consciência e que vêm à tona por motivos diversos, mnemicamente. Segundo Stern apud BOSI (1995)

A função da lembrança é conservar o passado do indivíduo na forma que é mais apropriada a ela. O material indiferente é descartado, o desagradável alterado, o trivial é elevado à hierarquia do insólito; e no fim formou-se um quadro novo, sem o menor desejo consciente de falsificá-lo. (p. 68)

STERN admite as mutações da pessoa, bem como concilia a suposição de que existe uma memória ‘pura’ no inconsciente, e que as lembranças são refeitas a partir dos valores atuais, no que se aproxima de HALBWACHS e BARTLETT.

Diante dessa dualidade de pressupostos, se torna muito complexo querer respostas sobre qual a forma predominante de memória de um indivíduo? O único modo correto de sabê-lo é levar o sujeito a fazer uma autobiografia. A narração da própria vida é o testemunho mais eloquente dos modos que a pessoa tem de lembrar. É a *sua* memória. (p.68)

Numa outra perspectiva, viu-se que a criança não recebe do passado apenas dados históricos escritos, suas raízes mergulham nas histórias vividas pelas pessoas de idade que tomaram parte do seu processo de socialização, citando Hegel que dizia que é o passado concentrado no presente que cria a natureza humana por um processo de contínuo reavivamento e rejuvenescimento, BOSI (1995) complementa:

Há dimensões da aculturação que, sem os velhos, a educação dos adultos não alcança plenamente: o reviver do que se perdeu, de histórias, tradições, o reviver dos que já partiram e participam então de nossas conversas e esperanças [...] pois deles ainda ficou alguma coisa em nosso hábito de sorrir, de andar. Não se deixam para trás essas coisas, como desnecessárias. (p. 74)

Para BOSI (1995), os projetos do indivíduo transcendem a sua existência, isto é, ele nunca realiza todas as suas possibilidades ficando assim para trás todas as suas possibilidades latentes de realização que alguém, através da fidelidade da memória, deverá completar.

Conforme esclarece BERGER e LUCKMANN (2002), somente uma pequena parte das experiências humanas são retidas na consciência, assim:

As experiências que ficam assim retidas são sedimentadas, isto é, consolidam-se na lembrança como entidades reconhecíveis e capazes de serem lembradas. Se não houvesse esta sedimentação o indivíduo não poderia dar sentido à sua biografia. A sedimentação intersubjetiva também ocorre quando vários indivíduos participam de uma biografia comum, cujas experiências se incorporam em um acervo de conhecimento. A sedimentação intersubjetiva só pode ser verdadeiramente chamada social quando se objetivou em um sistema de sinais desta ou daquela espécie, isto é, quando surge a possibilidade de repetir-se a objetivação das experiências compartilhadas. Só então provavelmente estas experiências serão transmitidas de uma geração à seguinte e de uma coletividade à outra. Ainda mais, a linguagem fornece os meios para a objetivação de novas experiências, permitindo que sejam incorporadas ao estoque já existente do conhecimento, e é o meio mais importante pelo qual as sedimentações objetivadas são transmitidas na tradição da coletividade. (p.95-6)

Assim, diante da relevância da linguagem no processo de transmissão de conhecimentos constitutivos da tradição, a língua é, pois, o principal sistema

simbólico de uma cultura. A partir dela é que ocorre o processo das relações políticas, econômicas, sociais, religiosos, culturais, além de outros aspectos. Ela determina, a partir de seus códigos simbólicos e, através deles, a representação que determinado grupo tem da realidade, da sua visão de mundo. A partir da língua é que grupos dominantes impõem, segundo seus próprios interesses, modelos tanto político-econômicos, quanto sócio-culturais de uma determinada sociedade.

BOURDIEU (1984), também ressalta a importância que a língua exerce quando grupos dominantes nomeiam os pontos de identificação, as representações sociais de uma determinada sociedade. Para ele, a palavra, a fala, é o símbolo de comunicação que representa o pensamento. Trata-se do ‘poder de conservar ou de transformar o mundo social, conservando ou transformando as categorias de percepção do mundo.’ (p.142)

De outra parte é importante ressaltar o poder que a comunicação exerce junto a um processo de passagem de uma cultura para outra. MOSCOVICI (1978), faz um interessante questionamento desse contexto, partindo-se do princípio que a organização social depende da natureza do saber, independentemente da capacidade do homem para chegar até ele, bem como a introdução de um novo saber pode questionar a legitimidade das aptidões das ações, do código de interpretação da relação de um indivíduo com outrem, ele indaga: um conhecimento novo introduzirá grupos e indivíduos num mundo diferente ou nas diferenças desse mesmo mundo? [...] essas diversificações que se impõe será o símbolo de múltiplas realidades ou de múltiplas dimensões de uma realidade profunda? A introdução, ou melhor, a imposição que a sociedade exerce sobre o indivíduo na aquisição de novos conhecimentos, onde na maioria das vezes menospreza, banaliza os conhecimentos já adquiridos, exercendo o seu poder dominador, poderá sim, conseqüentemente, se tornar fonte de tensões e ansiedades e até alterar os vínculos entre grupos, O conflito entre o medo de conhecer e a necessidade de conhecer afeta a integridade psicológica e social dos indivíduos.

Para escapar do controle daquele que domina o conhecimento, cada um sente-se obrigado a procurá-lo e a superar sua tendência para evitar esse conhecimento. Pois não é verdade que nos causa

medo; o que tememos é cair no ciclo de submissões àqueles que fala em nome dele [...] Ou um grupo conserva a sua visão e a sua prática do real anteriores ao aparecimento dos novos conceitos, e o controle do conjunto lhe escapa ao mesmo tempo que a relação com um fragmento da sociedade, ou então, se não quiser ficar separado dos diversos setores da realidade, deve renunciar parcial ou totalmente ao que constituía a sua identidade. (p.108)

2.3 – Memória – Identidade - Socialização

Para uma melhor compreensão acerca da formação da identidade, a partir da conceituação de BERGER e LUCKMANN (2002) faz-se necessário, inicialmente, discorrer acerca do processo de socialização, como se dá a organização social que os autores definem como produtos históricos da atividade humana e que, toda organização social modifica-se por meio das ações concretas do homem, que são os definidores da realidade. Assim, conclui-se que a percepção do mundo, da realidade, da sociedade é ao mesmo tempo objetiva e subjetiva. Em outras palavras a sociedade é um processo dialético composto de três momentos: exteriorização, objetivação e interiorização. Desta forma, um membro individual da sociedade, 'simultaneamente exterioriza seu próprio ser no mundo social e interioriza este último como realidade objetiva.' (p. 173)

Isto quer dizer, segundo os autores, que o indivíduo não nasce já socializado e sim, predisposto a viver em sociedade, ou seja, a participar da dialética da sociedade que consiste nos processos de interiorização, exteriorização e objetivação, os quais não ocorrem de forma seqüencial no tempo, mas sim, simultaneamente.

Ao nascer em uma determinada família, o indivíduo inicia a sua socialização, através do processo de interiorização primária, ou seja, ele entra em contato com os membros adultos e são estes que estabelecem as regras e normas, as quais ele não tem escolha, tendo de aceitá-las. Essa interiorização é realizada pelo processo de compreensão dos seus semelhantes e pela apreensão do mundo através

dos significados objetivados pela realidade social na qual os outros vivem.

[...] na forma complexa da interiorização, não somente 'compreendo' os processos subjetivos momentâneos do outro mas 'compreendo' o mundo em que vive e esse mundo torna-se o meu próprio. (p.174)

Esse processo de socialização primária não é apenas um aprendizado cognitivo, mais que isso, ele está carregado de emoções. Portanto, a interiorização só se realiza quando há identificação, isto é, a criança ao nascer, durante o processo histórico temporal, absorva os papéis, atitudes, sentimentos dos outros indivíduos do seu meio social familiar e os interioriza, tornando-os seus. Assim, ela se torna capaz de identificar a si mesma, adquirindo uma identidade.

[...] a personalidade é uma entidade reflexa, que retrata as atitudes tomadas pela primeira vez pelos outros significativos com relação ao indivíduo, que se torna o que é pela ação dos outros para ele significativos. Este processo não é unilateral nem mecanicista. Implica uma dialética entre a identificação pelos outros e a auto-identificação subjetivamente apropriada. A dialética, que está presente em cada momento em que o indivíduo *se identifica* com os outros para ele significativos, é, por assim dizer, a particularização na vida individual da dialética geral da sociedade. [...] a identidade é objetivamente definida como localização em um certo mundo e só pode ser subjetivamente apropriada *juntamente* com este mundo. Dito de outra maneira, todas as identificações realizam-se em horizontes que implicam um mundo social específico. A criança aprende que é aquilo que é chamada. Todo nome implica uma nomenclatura, que por sua vez implica uma localização social determinada." (BERGER e LUCKMANN, 2002, p.177)

Ter uma identidade é portanto ter um lugar específico no mundo e ter consciência disso. Ao mesmo tempo, é ter consciência do outro, num processo de interiorização da sociedade, bem como de sua realidade objetiva e estabelecer uma identidade subjetiva coerente e contínua com esta sociedade.

A sociedade, a identidade e a realidade cristalizam subjetivamente no mesmo processo de interiorização. Esta cristalização ocorre juntamente com a interiorização da linguagem. [...] Quando o outro generalizado cristalizou na consciência estabelece-se uma relação simétrica entre a realidade objetiva e a subjetiva. Aquilo que é real 'fora' corresponde ao que é real 'dentro'. A realidade objetiva pode ser facilmente 'traduzida' em realidade subjetiva, e vice-versa. (p.179)

Entretanto, em qualquer consciência individual, sempre há mais realidade objetiva que a realidade interiorizada, pois o conteúdo da socialização é determinado pela distribuição social do conhecimento e ninguém interioriza a totalidade do que é objetivado como realidade por uma determinada sociedade, uma vez que ela é histórica e portanto, está em constante processo de mutação.

Os conteúdos interiorizados na socialização primária variam de sociedade para sociedade e estão intimamente ligados ao processo de interiorização da linguagem - que se constitui no mais importante instrumento da socialização.

Com a linguagem, e por meio dela, vários esquemas motivacionais e interpretativos são interiorizados com valor institucional definido, por exemplo, querer agir como um menino valente, admitindo naturalmente que os meninos se dividem em valentes e covardes. Estes esquemas fornecem à criança programas institucionalizados para a vida cotidiana, alguns imediatamente aplicáveis a ela, outros antecipando condutas socialmente definidas para estágios biográficos ulteriores, a bravura que lhe permitirá um dia ser aprovado nas provas de vontade provenientes de seus iguais e de todas as espécies de outros, assim como a valentia que dela será exigida mais tarde, quando for iniciada como guerreiro, por exemplo, ou quando for convocada pelo deus. Estes programas, tanto os imediatamente aplicáveis quanto os antecipatórios, diferenciam a identidade do indivíduo, separando-os dos outros, tais como moças, meninos escravos ou meninos de outro clã. (p. 181)

Assim, a criança aprende os 'porquês' dos significados objetivados pela sociedade, que se deve ser valente porque o 'menino' deseja tornar-se um verdadeiro homem. Deve executar os ritos para evitar que os deuses fiquem com raiva e os castiguem., Significados estes, interiorizados pela sociedade da qual faz parte.

O primeiro contato do homem se dá na socialização primária, que estabelece seqüências de aprendizado, socialmente definidos por cada grupo social, dependendo da variabilidade sócio-histórica de cada uma. Cada sociedade, de acordo com suas regras é que irá determinar as etapas e seqüências desse aprendizado, bem como os comportamentos, atitudes que cada indivíduo deverá manifestar.

A partir do momento em que um indivíduo de uma determinada sociedade interioriza, em sua consciência, o 'outro' generalizado, torna-se membro efetivo dessa sociedade, possuindo subjetivamente, uma personalidade e um mundo. A relação entre o indivíduo e o mundo social não é estática, uma vez que o indivíduo apreende a si mesmo tanto pela realidade objetiva, quanto pela subjetiva, ou seja, ao mesmo tempo exterior e interior à sociedade.

Como no processo de **socialização primária** não há escolha dos outros significativos, uma vez que, ao nascer em uma determinada família são os adultos que estabelecem as normas e regras, só resta a criança cumprir os significados já estabelecidos. Ela não tem alternativa e, assim sendo, na socialização primária não há problema de identificação. Os significados estão previamente definidos.

Após o processo de socialização primário, inicia-se a **socialização secundária**, isto é, o processo de interiorização de 'submundos' institucionais ou baseados nestes. Tal processo é determinado pela divisão do trabalho e pela divisão social do conhecimento, uma vez que, dificilmente seria encontrar uma sociedade que não precise socializar seu conhecimento. A socialização desse conhecimento é resultado da necessidade de alguma divisão de trabalho ou em outra perspectiva, concebendo-se uma sociedade possuidora de um cabedal de conhecimentos muito simples, pelo contato estabelecido por outras sociedades. Pode-se inferir assim, que nessa perspectiva, se incluem os povos indígenas contatados e, particularmente, em casos limites, povos/grupos isolados. 'É por esta razão que o mundo interiorizado na socialização primária torna-se muito mais firmemente entrincheirado na consciência do que os mundos interiorizados nas socializações secundárias.' (BERGER e LUCKMANN, 2002, p.180)

Seguindo o raciocínio de BERGER e LUCKMANN com respeito a conceitualização do processo de conservação e transformação da realidade subjetiva, onde o processo de socialização secundária acarretou menos problemas para o indivíduo, no caso das sociedades por eles estudadas, pode-se concluir que no caso específico das sociedades indígenas, o caráter 'artificial' da socialização

secundária torna a realidade subjetiva desses povos muito mais desafiadoras, uma vez que, os processos de interiorização da socialização primária são específicos em seus costumes, valores, tradições, enfim, nos seus aspectos étnico-culturais.

Como as interiorizações primárias sempre tendem a persistirem ao processo de socialização secundária e, uma vez que, para que essa ocorra faz-se necessário uma coerência, tanto por componentes normativos, afetivos e cognoscitivos, entre as realidades subjetivadas e objetivadas, pode-se concluir, também, que no caso das sociedades indígenas contatadas, o indivíduo enfrentará grandes problemas no estabelecimento de uma coerência entre as interiorizações primitivas e as novas.

Tais problemas viriam em decorrência, principalmente, da dificuldade desses povos para integrarem diferentes e novos corpos de conhecimentos, os quais são tidos mais importantes, mais relevantes que os conhecimentos adquiridos por eles em seus processos de socialização primária.

Desta forma, os povos indígenas (tidos como selvagens, não-civilizados) têm as suas interiorizações subjetivadas e objetivadas no seu processo de socialização primária, fortemente ameaçadas pela ‘imposição’ dos conhecimentos, valores, costumes, cultura e pelo ‘poder’ institucionalizado pelo processo de socialização secundária, realizado por meio do contato, por povos pseudo civilizados.

Sendo um dos aspectos mais evidenciados, os valores institucionalizados através das representações na sociedade capitalista/civilizada em que o trabalho é visto como mercadoria que gera lucro e, conseqüentemente, poder, adquirindo vida própria, autônoma, passando a governar os homens; prevalecendo a idéia de que só as sociedades preparadas para avançar com as grandes tecnologias terão o seu lugar e seu espaço, fazendo com que outros segmentos representados pelo trabalho artesanal seja considerada primitiva, desvalorizada e sem sentido. A partir dessa concepção, a sociedade capitalista não

reconhece as representações das comunidades indígenas, iniciando, assim, o processo de desconstrução do outro.

A partir dos conceitos teóricos aqui desenvolvidos, conclui-se que cultura se constitui num complexo de conhecimentos, costumes, crenças, arte, moral, leis, hábitos, tradições, enfim, um conjunto de sistemas simbólicos significativos para uma determinada sociedade, que são repassados através do processo de aprendizagem de geração em geração.

É por meio da memória individual, acessada pela memória coletiva de cada sociedade que ocorre o processo de transmissão da cultura, onde os mais velhos, por meio de suas lembranças do passado repassam para os mais jovens, suas histórias, suas experiências, impregnadas também de sentimento, o que se constitui de fundamental importância para a preservação da cultura de um povo.

Portanto, a memória tem uma importância social para a preservação da cultura e, conseqüentemente, para a construção da identidade de um povo, de um indivíduo.

AVÁ-CANOEIRO: MEMÓRIA MASSACRADA, IDENTIDADE PERDIDA

De todas as necessidades da alma humana não há outra mais vital que o passado.

Simone Weil

Atualmente, vários estudiosos destacam a importância da memória, principalmente no seu caráter coletivo, objetivando a preservação da identidade étnica. A perda dessa memória é tida como negativa, relaciona-se com o desenraizamento das origens. Assim, a valorização da memória é de fundamental importância na luta contra a opressão ou a dominação, principalmente, das minorias étnicas, pelo papel que representa na construção da identidade de um grupo.

WEIL, argumenta que:

O enraizamento é talvez a necessidade mais importante e mais desconhecida da alma humana. É uma das mais difíceis de definir. O ser humano tem uma raiz por sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro. (1979, p. 347)

De acordo com a autora, essa participação ativa e natural, ocorre automaticamente, a partir do lugar de nascimento do indivíduo, de sua profissão, do

ambiente local em que se desenvolve sua existência, onde recebe, por meio da sociedade/coletividade, múltiplas raízes que irão estruturar a sua identidade, na sua formação moral, intelectual e espiritual.

Embora ressalte a importância fundamental do enraizamento, WEIL não negligencia a importância das influências entre culturas diferentes, pelo contrário, não só é indispensável bem como passam a ser complementares. Como são impossíveis de serem evitadas, faz um alerta no sentido de que não se deve recebê-las como uma importação, uma imposição ou opressão de uma determinada sociedade dominante e só devem ser incorporadas, após serem analisadas e percebidas como um estimulante que propiciem maior qualidade de vida aos indivíduos dessa coletividade.

Ressalta o poder do dinheiro, a dominação econômica bem como as relações sociais estabelecidas no interior de uma sociedade, como fatores mais importantes e, conseqüentemente, mais perigosos para a propagação do mal do “desenraizamento”, isto é, a perda das raízes naturais de uma coletividade.

O desenraizamento é, evidentemente, a mais perigosa doença das sociedades humanas, porque se multiplica a si própria. Seres realmente desenraizados só têm dois comportamentos possíveis: ou caem numa inércia de alma quase equivalente à morte [...] ou se lançam numa atividade sempre a desenraizar, muitas vezes por métodos violentíssimos, os que ainda não estejam desenraizados ou que o estejam em parte. (p. 351)

WEIL afirma que, quanto mais uma sociedade desvaloriza, não preserva suas tradições, mais vulnerável estará para que ocorra, por meio de interferências de culturas externas dominantes, o processo de desenraizamento. (p. 352)

Para ela, acreditar na construção de um futuro de desenvolvimento progressista sem considerar o passado é uma ilusão.

O futuro não nos traz nada, não nos dá nada; nós é que para construí-lo, devemos dar-lhe tudo, dar-lhe nossa própria vida. Mas para dar é preciso ter, e não temos outra vida, outra seiva a não ser os tesouros herdados do passado e digeridos,

assimilados, recriados por nós. De todas as necessidades da alma humana não há outra mais vital que o passado. (p. 353-54)

A preservação do passado é condição necessária para o desenvolvimento e progresso do futuro.

A sociedade capitalista institui o seu tempo e convencionaliza os conteúdos da memória, dirigindo e comandando a lembrança por rumos que esvaziam os conteúdos críticos do passado e o transformam numa mercadoria nostálgica que aponta, de um lado, para um tempo débil que não mais existe e, por outro, para a 'maravilha' a-crítica do progresso atual. Nesse processo, o passado é substituído, ilusoriamente, pelo que existe de mais novo, num processo que simula um progresso e um caminhar 'para frente', que na verdade não existem. (RESENDE, 1987, p. 69)

Em nome do progresso, rompe-se radicalmente com o que ficou para trás, apagando a articulação do presente com o passado e instaura-se o domínio do novo. A temporalidade na sociedade capitalista se institui na presentificação do tempo, a hiper-valorização do presente. Este é o tempo que passa a governar a vida. (p. 70)

O passado destruído não volta nunca mais. A destruição do passado talvez seja o maior crime. [...] É preciso parar com o desenraizamento terrível produzido sempre pelos métodos coloniais dos europeus, mesmo em suas formas menos cruéis. É preciso abster-se, depois da vitória, de castigar o inimigo vencido desenraizando-o ainda mais; é claro que não é possível nem desejável exterminá-lo, agravar sua loucura seria ser mais louco do que ele. É preciso também encarar, antes de mais nada, em toda inovação política, jurídica ou técnica suscetível de repercussões sociais, uma conciliação que permita aos seres humanos reencontrarem suas raízes. (WEIL, 1979, p. 354)

Pode-se fazer uma analogia entre WEIL no que se reporta aos seus estudos sobre a condição operária, em relação à questão indígena, conforme se verá a seguir:

Nada mostra melhor como é difícil que um movimento coletivo seja realmente orientado no sentido da justiça e que os infelizes sejam realmente defendidos. Eles não podem defender-se por si mesmos, porque a desgraça os impede; e ninguém os defende de fora, porque a inclinação da natureza humana é não prestar atenção aos infelizes. (p. 362)

É na memória que se acha forças para construir o presente e o passado. A desvalorização da memória, traz além da ruptura histórica, uma descontinuidade de valores, tradições, culturas identitárias de uma sociedade. As lembranças, a memória é parcialmente herdadas, provém de gerações anteriores, aliadas, logicamente, às experiências, sentimentos vivenciados por um indivíduo num determinado contexto. É esta memória, construída socialmente, com suas raízes históricas que ajudam a manter a cultura viva. É dessa interação, desse processo dinâmico entre valores, saberes, organização social do passado, bem como pelos sentimentos presentes, que se imprime a identidade de uma sociedade.

BOSI (1995), afirma:

Quando um grupo trabalha intensamente em conjunto, há uma tendência de criar esquemas coerentes de narração e de interpretação dos fatos, verdadeiros “universos de discurso”, “universos de significados”, que dão ao material de base uma forma histórica própria, uma versão consagrada dos acontecimentos. O ponto de vista do grupo constrói e procura fixar a sua imagem na história. Este é, como se pode supor, o momento áureo da ideologia com todos seus estereótipos e mitos. (p. 66-7)

No caso dos **Avá**, houve ausência de elaboração grupal em torno dos acontecimentos, primeiramente pelo fato de se serem poucos, agravado pela divisão do grupo que fez com que a memória social desaparecesse, uma vez que os fatos vivenciados pelos mais velhos, não eram significativos para o seu grupo de convívio. “[...] os fatos que não foram testemunhados ‘perdem-se’, ‘omitem-se’, porque não costumam ser objeto de conversas e de narração, a não ser excepcionalmente.” (BOSI, 1995, p. 67)

Nem toda informação registrada pelo cérebro pode ser lembrada. Várias teorias e hipóteses foram levantadas para explicar o esquecimento. Uma delas, a teoria do desuso, se apóia no pressuposto de que a aprendizagem deixa um traço no sistema nervoso, que se dissipa com o tempo, se pauta na explicação de que não é o tempo que leva ao esquecimento, mas sim, a interferência de uma nova aprendizagem, conhecida como inibição retroativa. Outras teorias afirmam

informação previamente aprendida, interfere na evocação de algo aprendido mais recentemente, produzindo significativamente menos esquecimento que a inibição retroativa. Assim, segundo ALENCAR (1976):

[...] a capacidade de relembrar ou evocar o que foi aprendido é reduzida pelo que se aprendeu previamente (inibição proativa) e, em menor extensão, pelo que se aprendeu posteriormente (inibição retroativa). (p. 91)

Essas teorias consideram que o esquecimento é um processo automático, onde o indivíduo não tem controle. FREUD apud ALENCAR, considera que o que é lembrado e o que é esquecido, está relacionado com o valor e importância atribuído pelo indivíduo, em relação ao que foi aprendido. Portanto,

[...] acontecimentos perturbadores podem ser temporariamente 'esquecidos' através do mecanismo de repressão, o qual tem como objetivo proteger o sujeito de informação dolorosa ou inaceitável, uma vez que gera ansiedade ou sentimento de culpa. (p. 91)

Outra teoria para se explicar o esquecimento é o efeito ZEIGARNIK apud ALENCAR, que se

[...] refere ao fato de que quando se dá ao sujeito um certo número de tarefas, permitindo-lhe completar algumas e não outras, ele tende a se lembrar mais das tarefas incompletas do que das que chegou a completar. (p. 92)

Segundo interpretação de Zeigarnik, as tarefas interrompidas geram maior tensão no indivíduo, o que afetaria a memória.

Outra hipótese, é a de que nunca se esquece qualquer coisa. Toda informação é retida e permanece inacessível por uma razão ou outra, podendo ser acessada por meio de algum tipo de estimulação.

A reflexão acerca das relações entre indivíduo e sociedade, remetem frequentemente aos conceitos de memória, de cultura e de identidade, uma vez que se trata de uma ligação intrínseca. A consciência da indissolubilidade dessa relação,

apesar de haver uma tendência no pensamento contemporâneo de considerar essas realidades de forma distintas, em particular a identidade, que sempre carregou a noção de individualidade, de autonomia, nos leva a uma análise da impossibilidade dessa separação. O homem é um ser social, um ser em relação com o outro e com a natureza e que somente nessa relação se constitui, onde a vida individual é parte integrante da vida coletiva e a vida coletiva se dá em função do modo de vida individual; vê-se que esses conceitos integram uma mesma realidade, são inseparáveis e se referem a uma mesma dinâmica.

Segundo CUCHE (1999),

[...] para a psicologia social, a identidade é um instrumento que permite pensar a articulação do psicológico e do social em um indivíduo. Ela exprime a resultante das diversas interações entre o indivíduo e seu ambiente social, próximo ou distante. A identidade social de um indivíduo se caracteriza pelo conjunto de suas vinculações em um sistema social: vinculação a uma classe sexual, a uma classe de idade, a uma classe social, a uma nação, etc. A identidade permite que o indivíduo se localize em um sistema social e seja localizado socialmente. (p. 177)

Onde segundo o autor, a identidade social não diz respeito apenas aos indivíduos, mas também aos grupos sociais. Ela identifica o grupo, num processo de inclusão, onde os membros do grupo identificam-se num mesmo ponto de vista, ao mesmo tempo que o distingue de outros grupos, onde se diferenciam dos primeiros sob o mesmo ponto de vista, num processo de exclusão. “ A identidade cultural é uma modalidade de caracterização, da distinção nós/eles, baseada na diferença cultura”. (p. 177)

A questão da identidade cultural coloca em causa o que é objetivo – a vida social externa, coletiva e que é subjetivo – a vida psíquica interna, individual.

Nessa perspectiva, um autor importante é FREUD que na obra *Teoria Psicanalítica da Cultura*, analisa o processo de socialização do homem, tanto na sua relação com a esfera cultural em geral, quanto na constituição da dinâmica da sua individualidade, que o faz diferenciado, único.

FREUD (1976), em *‘Psicologia de Massas e Análise do Eu’*, afirma:

A oposição entre psicologia individual e psicologia social ou coletiva, que à primeira vista pode parecer muito profunda, perde grande parte de sua significação quando a submetemos à um exame mais detido. A psicologia individual se refere, certamente, ao homem isolado de seus instintos, porém só muito poucas vezes e sob determinadas condições excepcionais lhe é dado prescindir das relações do indivíduo com seus semelhantes. Na vida anímica individual, aparece integrado sempre, efetivamente, o ‘outro’, como modelo, objeto auxiliar ou adversário, e deste modo, a psicologia individual é ao mesmo tempo e desde o princípio psicologia social, em um sentido amplo, porém plenamente justificado. (p. 2564)

Estão em causa, dois aspectos fundamentais da compreensão da dinâmica que integra o “outro” na vida psíquica do indivíduo, uma vez que esta é determinada tanto pela vida pulsional (interna), quanto pelas relações sociais (externa). Assim, o primeiro aspecto fundamental é que,

[...] para o indivíduo, as relações com os demais são determinantes para a ‘satisfação de suas pulsões’. É deste ponto de vista que o ‘outro’ aparece em quatro posições possíveis: ou é objeto da pulsão, ou um meio de obter este objeto, ou um obstáculo que se interpõe entre este e o sujeito. (MEZAN, 1985, p. 455)

O segundo aspecto é que o ‘outro’ pode se constituir em modelo para o indivíduo e se relaciona com a identificação, auxiliando no entendimento de que para Freud, o indivíduo isolado, independente não existia. Portanto, identificação

é um processo pelo qual o sujeito assimila um ou mais traços de um outro indivíduo, integra-os a seu ego e portanto se modifica de acordo com o ou os modelos em causa.. Ela se diferencia, fenomenologicamente, da escolha de objeto, na medida em que escolher um objeto é desejar tê-lo, enquanto identificar-se a um objeto é desejar sê-lo ou ser como ele. (p. 455-56)

Alguns estudiosos integram a concepção objetivista de que identidade cultural seria recebida como herança, onde o indivíduo não teria outra escolha a não ser a de se integrar ao grupo social. Nessa perspectiva, o indivíduo nasceria, devido a sua hereditariedade biológica, com os elementos constitutivos da identidade étnica

e cultural, fundamentada na sua origem, nas suas 'raízes', definindo o indivíduo de maneira estática e definitiva.

Para os objetivistas, um grupo sem língua própria, sem cultura própria, sem território próprio, e mesmo, sem fenótipo próprio, não pode reivindicar uma identidade cultural autêntica. (CUCHE, 1999, p. 180)

Já os que defendem uma concepção subjetivista, a identidade cultural não pode ser vista de forma definitiva e estática, uma vez que se dá por meio do sentimento de vinculação ou identificação a uma coletividade imaginária, onde o importante são as representações que os indivíduos fazem da realidade social na qual estão inseridos.

Outros estudiosos consideram que adotar uma abordagem puramente objetiva ou subjetiva, seria fazer uma abstração do contexto relacional e situacional, pois, somente a partir desse contexto é que se pode explicar o fenômeno da afirmação ou negação de determinada identidade.

A identidade é uma construção que se elabora de uma relação que opõe um grupo aos outros grupos com os quais está em contato. Deve-se esta concepção de identidade como manifestação relacional à obra pioneira de Frederik Barth (1969). Esta concepção permite ultrapassar a alternativa objetivismo/subjetivismo. Para Barth, deve-se tentar entender o fenômeno da identidade através da ordem das relações entre os grupos sociais. Para ele, a identidade é um modo de categorização utilizado pelos grupos para organizar suas trocas. Também para definir a identidade de um grupo, o importante não é inventariar seus traços culturais distintivos, mas localizar aqueles que são utilizados pelos membros do grupo, para afirmar e manter uma distinção cultural. (p. 182)

Embora haja uma estreita relação entre cultura e identidade cultural, não se pode confundir as duas concepções, uma vez que uma cultura não produz por si só uma identidade. A identidade resulta das interações entre os grupos, bem como os procedimentos de diferenciação que utilizam em suas relações, ela se constrói e se reconstrói constantemente no interior das trocas sociais, podendo, por meio de suas estratégias, manipular e até modificar a cultura.

Nessa perspectiva, segundo GALISSOT apud CUCHE (1999), não há identidade em si, nem tão pouco unicamente para si.

A identidade existe sempre em relação a uma outra. Ou seja, identidade e alteridade são ligadas e estão em numa relação dialética. A identificação acompanha a diferenciação. Na medida em que a identidade é sempre a resultante de um processo de identificação no interior de uma situação relacional, na medida também em que é relativa, pois pode evoluir se a situação relacional mudar, seria talvez preferível adotar como conceito operatório para análise o conceito de ‘identificação’ do que a ‘identidade’. (p. 183)

A identificação pode tanto funcionar como afirmação ou como imposição de identidade, isto é, a identidade funciona como uma concessão entre uma “auto-identidade”, definida por si mesma e uma “hetero-identidade”, definida pelos outros.

A auto-identidade terá maior ou menor legitimidade que a hetero-identidade, dependendo da situação relacional, isto é, em particular da relação de força entre os grupos de contato – que pode ser uma relação de forças simbólicas. Em uma situação de dominação caracterizada, a hetero-identidade se traduz pela estigmatização dos grupos minoritários. (p. 184)

Um grupo dominado por uma hetero-identidade de um grupo majoritário, leva o grupo minoritário a se reconhecer como diferente e de uma forma negativa, considerando que não se identificam com as referências constituídas pelo poder exercido pelos majoritários, levando-os ao desenvolvimento de um fenômeno de desprezo por si mesmos, uma vez que interiorizam uma imagem de si mesmos que foi construída pelos outros.

Essas colocações trazem à tona as imagens dos povos indígenas construídas pelos colonizadores europeus que, RAMINELLI apud BANDEIRA (2001), relata:

A tradição européia buscou em um passado remoto, argumentos para consolidar essa relação pautada na desigualdade. [...] Os nativos desconheciam o cristianismo, menosprezavam o ouro e a idéia de trabalho tal como concebida pelos colonizadores. Portanto, eram considerados seres degenerados, decaídos e

necessitados da intervenção européia pra tomar os rumos de uma vida melhor, uma vida pautada nos mesmos princípios e valores da cultura ocidental. (p. 74)

Estes argumentos são, até hoje, utilizados pela “sociedade/civilizada branca”, que marginaliza e menospreza as sociedades indígenas, podendo se afirmar que, no caso específico da comunidade indígena **Avá**, a imposição de uma nova cultura pela sociedade dominante, causou a hetero-identidade, desenvolvendo assim, uma imagem negativa de si mesmos, e sentimento de inferioridade, uma vez que assimilou uma imagem construída pelos outros, pelo grupo majoritário.

Segundo CUCHE,

A identificação é então o que está em jogo nas lutas sociais. Nem todos os grupos têm o mesmo ‘poder de identificação’, pois esse poder depende da posição que se ocupa no sistema de relações que liga os grupos. [...] Bourdieu explica no clássico artigo ‘A identidade e a representação’ (1980) que somente os que dispõem de autoridade legítima, ou seja, de autoridade conferida pelo poder, podem impor suas próprias definições de si mesmos e dos outros. (p. 186)

Desde modo, é o poder exercido por um grupo majoritário que legitima a imposição de diferenças, o domínio e a marginalização da identificação de um grupo minoritário, não levando em conta o reconhecimento das diversidades culturais existentes – como é o caso dos **Avá**.

Segundo CANCLINI (1983), cada sociedade é uma totalidade estruturada, cada uma de suas partes possui sentido em relação com as outras, e se reforçam mutuamente. A classe dominante, para realizar sua dominação aparentemente externa aos grupos minoritários e a hegemonia diante dos grupos étnicos, procura quebrar a unidade e a coesão desses grupos, “destruindo o significado que os objetos e as práticas possuem para cada comunidade” .(p. 74).

Nessa perspectiva, o que se vê atualmente, nas sociedades modernas, é que os indivíduos e os grupos minoritários são cada vez menos livres para definir suas próprias identidades.

[...] os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem como querem, não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com as quais se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. (MARX, 1978, p. 203)

Portanto, os grupos dominantes legitimam e fixam suas categorias de representação, levando à ‘etnicização’*, estigmatizando-os como grupos minoritários, subalternos e marginalizados.

JUNQUEIRA apud BANDEIRA (2001) enfatiza que, entre os ocidentais, cada cultura se afirma como única, como a verdadeira, a detentora dos valores mais elevados e dos melhores costumes. Entre os indígenas, esse sentimento caminha junto com a vontade de defender a manutenção de um modo de vida que, há muitas gerações, garante a todos acesso aos bens culturais e aos recursos necessários à abundância:

Duas concepções que partiam de pontos de vista diferentes. Para a primeira, as necessidades humanas poderiam ser definidas como ilimitadas e, como consequência, quanto maior a produção maior a abundância. De acordo com esse raciocínio, dentre as sociedades existentes na face da Terra, seria rica aquela que detivesse um nível elevado de produção [...] A quantidade produzida não pode, por si só, definir a qualidade de vida em sociedades portadoras de culturas diversas. Este não é um indicador seguro que possa ser usado indistintamente. (p. 107)

Seguindo o pensamento da autora, pode-se afirmar que a cultura ocidental busca impor, como verdadeiros, seus valores e costumes junto aos **Avá**. Ressalta-se, entretanto, que no caso dos **Avá do Tocantins** existe, ainda, a vontade de defender a manutenção de sua cultura, do seu modo de vida. Tal afirmação se deve ao fato do grupo resistir ao processo de aculturação, mantendo suas tradições

* organização social da diferença cultural

seus rituais de pajelança, não aceitando certas comodidades oferecidas pela sociedade moderna. Recentemente, se mudarem para um local distante do Posto Indígena da Funai, numa demonstração, evidente, de desejo de liberdade e autonomia.

LEVI-STRAUSS, em *Antropologia Estrutural Dois*, explica esse processo de ‘etnicização’ que acompanha as sociedades humanas e a diversidade cultural:

[...] ao lado das diferenças devidas ao isolamento, existem aquelas, também muito importantes, devidas à proximidade: desejo de se oporem, de se distinguirem, de serem elas mesmas. Muitos costumes nasceram, não de alguma necessidade interna ou acidente favorável, mas apenas da vontade de não permanecer atrasado em relação a um grupo vizinho, que submetia a normas precisas um domínio de pensamento ou de atividade cujas regras ainda não se havia pensado em editar. Por conseguinte, a diversidade das culturas humanas não nos deve levar a uma observação fragmentada. Ela é menos função do isolamento dos grupos que das relações que os unem..(1989, p. 333)

Compreendida desse modo, vê-se que a identidade é uma construção social, produzida tanto pelo poder exercido pelos grupos dominantes, quanto pelo desejo de alguns grupos de não permanecerem no isolamento, de não permanecerem ‘atrasados’ em relação a outro grupo.

Diante desta consideração, no caso do grupo **Avá do Araguaia**, pode-se concluir que, o processo de aculturação foi incorporado tanto pela proximidade com uma outra etnia, uma vez que habitam a região dos Javaé – donos da terra, bem como a convivência com a sociedade civilizada – dominante, por meio de contato com a Fundação Bradesco, levando-os a um estilo de vida, costumes e valores, semelhantes aos da região que habitam.

Assim, a identidade é dinâmica, mutável e pode ser vista como relativa e não absoluta. E, nessa perspectiva, ela pode ser vista como um meio para atingir um objetivo.

[...] certos autores utilizam o conceito de ‘estratégia de identidade’ [...] o indivíduo, enquanto ator social, não é desprovido de uma certa margem de manobra. Em função de sua avaliação da situação, ele utiliza seus recursos de identidade de maneira estratégica. Na medida em que ela é um motivo de lutas sociais de classificação que buscam a reprodução ou a reviravolta das relações de dominação, a identidade se constrói através das estratégias dos atores sociais. (CUCHE, 1999, p. 196)

Entretanto, esse conceito de ‘estratégia’ não significa que os atores sociais são totalmente livres para definir sua identidade, segundo seus próprios interesses materiais e simbólicos, uma vez que essa estratégia depende da situação social e da relação de força entre os grupos. Segundo DEVEREUX apud CUCHE (1999), “[...] a identidade é sempre resultante da identificação imposta pelos outros e da que o grupo ou indivíduo afirma por si mesmo.” (p. 197)

Para entender o que é identidade e quais fatores interferem na sua formação, faz-se necessário analisar tanto o contexto contemporâneo e seus desdobramentos, quanto a dinâmica e diversidade cultural existente entre as sociedades humanas.

Antes de prosseguir é necessário retomar as discussões desenvolvidas acerca dos processos de internalização da cultura/civilização e os processos de socialização/representações sociais, consecutivamente, processos estes, pertinentes à sociedade pseudo civilizada/capitalista. Tais considerações, remetem a uma maior reflexão e análise das grandes diferenças de significados existentes entre esses dois mundos: o dos indígenas e o dos *brancos*.

A sociedade capitalista tende, por meio do trabalho, a universalizar seus efeitos sobre todas as pessoas. “[...] o que os homens são, depende assim, das condições materiais da sua produção.” (MARX e ENGELS, 1975, p.17) Desta forma, o trabalho não se constitui como uma forma de realização para o trabalhador e sim, como uma forma de alienação, levando o homem ao processo de desvalorização, coisificação.

O trabalhador põe sua vida no objeto, mas, a partir de então, já não lhe pertence e sim ao objeto. [...] A alienação do trabalhador no seu produto significa não apenas que o trabalho se converte em objeto, em uma existência exterior, e sim que este existe fora dele, independente, estranho, que se converte em poder independente frente à ele, que a vida que deu ao objeto o confronta como uma coisa estranha e hostil. (MARX, 1984, p.106)

Este sistema econômico, de mentalidade mercantilista, tem constituído a cultura brasileira, principalmente por meio das classes sociais detentoras de poder econômico, que impõem sobre a maioria da população, uma cultura etnocêntrica que fragmenta e desestrutura as relações sociais de grupos minoritários, que se organizam de acordo com a sua própria lógica.

O povo brasileiro com sua pluralidade sócio-étnico-cultural, sofre essa intervenção em suas práticas sociais, especificamente, as classes sociais minoritárias. E, até mesmo, as populações que vivem em relativo estado de isolamento, como é o caso de algumas comunidades indígenas, não estão isentas dessa intervenção.

As comunidades indígenas sofrem duplamente e intensamente essas intervenções, que desrespeitam e massacram a sua cultura. A primeira, pelas próprias diferenças existentes entre as sociedades indígenas e a segunda, pelas diferenças existentes entre as sociedades ditas 'civilizadas'. Tais intervenções desrespeitam os direitos desses povos, na medida em que invadem suas terras, destroem o meio-ambiente, negam as diferenças sócio-étno-culturais, privando-os do direito à diversidade cultural.

Na medida que essas intervenções avançam sobre essas comunidades indígenas, em sua maioria, de forma intensa e violenta, acredita-se que esse confronto, influencie, de forma negativa, na formação e preservação de sua cultura, de sua identidade.

Tal inferência se justifica, a partir da revisão literária ora desenvolvida, sobre as influências que as classes dominantes exercem sobre as classes minoritárias, especificamente no caso das comunidades indígenas, em que as relações desenvolvidas com a sociedade brasileira foram violentas, dominadoras, preconceituosas, desencadeando um processo de eliminação e exclusão desses povos, considerados de pouca ‘cultura’, ‘selvagens’ ou ‘não-civilizados’.

Os valores construídos pela sociedade dominante sempre foram para a valorização de ações que atendam aos interesses mercantilistas, capitalistas que justificam a eliminação de nações inteiras que não atendem as leis e normas da sociedade nacional, as leis de mercado que transformam o produto do trabalho humano em mercadoria e só se interessa pelo lucro imediato. Como as sociedades indígenas não se integram a este sistema, uma vez que sua organização social difere muito da organização social em que estão inseridas, a história nos revela a construção de valores autoritários e etnocêntricos, os quais ainda persistem, contribuindo na consolidação da desigualdade e da injustiça social.

Como argumenta BRANDÃO apud BANDEIRA (2001), nas sociedades indígenas

Não se trocam coisas no sentido mercantil de vender-e-comprar e simplesmente não há o que acumular. Trocam-se seres, pessoas, gestos produtivos ou não, reconhecimentos sociais, bens tornados símbolos e símbolos tornados bens. Trocam-se significados e afetos através dos serviços e dos bens. (p. 107)

Para uma melhor compreensão das relações culturais entre a cultura indígena e a cultura ‘nacional’, não se deve, apenas, estabelecer relações entre culturas distintas, mas sim, perceber a relevância das relações sociais estabelecidas entre as mesmas, uma vez que tais fatores sociais têm suscitado mudanças significativas nessas sociedades.

Segundo CANCLINI (1983),

[...] em países multiétnicos a construção da hegemonia, além de basear-se na divisão em classes, assenta-se no manejo da fragmentação cultural e na produção de outras divisões: entre o econômico e o simbólico, entre a produção, a circulação e o consumo e entre os indivíduos e seu marco comunitário imediato. (p.75-76)

As relações sociais estabelecidas entre os diferentes grupos étnicos da sociedade brasileira, são estabelecidas não apenas pelas estruturas mentais da cultura, uma vez que essas encontram-se inseridas nas estruturas materiais que lhe produzem sentido, fazendo com que as culturas existentes, no caso específico, as culturas indígenas, sofram interferências cruciais dos fatores econômicos, sociais, religiosos e políticos, que acabam sendo representados apenas por uma única cultura, a cultura dominante.

A cultura dominante tem construído valores e preconceitos que contribuem para a manutenção das relações de sujeição dos grupos minoritários/marginalizados. Alguns desses valores construídos, dizem respeito a de que o índio não foi escravizado, mas sim, aceitou passivamente ser miscigenado, preguiçoso, isto é, mal-adaptados ao mercado de trabalho capitalista, violento devendo ser exterminado ou então ‘civilizado’.

Especificamente no caso dos **Avá**, percebe-se dois movimentos relevantes de resistência: as **lutas** travadas com os colonizadores em defesa da terra e a **migração/fuga**. NASCIMENTO (1998, p.241), compreende esses movimentos como lutas em defesa da sua identidade cultural e da igualdade de direitos, respeitando sua autonomia e especificidade.

Desta forma, é oportuno tomar aqui como se dá o processo de transmissão e manutenção da memória, nas comunidades indígenas.

Em síntese, percebeu-se, através da revisão da literatura pertinente ao assunto, que na maior parte das sociedades indígenas brasileiras a transmissão dos

elementos culturais como os ritos, mitos e os costumes é feita oralmente pelos idosos, que são tidos como um arquivo vivo e são valorizados pela função fundamental que exercem para a sobrevivência cultural e preservação da identidade desses povos.

Especificamente junto a etnia **Avá do Araguaia**, os irmãos Tutau e Tatia, os mais velhos, são os responsáveis por contar as histórias de seus antepassados, suas vivências, os mitos e os rituais e a língua de seu povo. Embora, muito ou quase tudo das suas tradições dessa nação indígena já tenham se perdido ao longo do tempo.

Já entre os **Avá do Tocantins**, as irmãs Matxa e Nakwatxa, as mais velhas, não apenas transmitem oralmente as histórias de seus antepassados, bem como mantêm, até os dias de hoje, vários rituais e tradições do grupo, onde se destacam os rituais de cura, a transmissão da língua (já incorporada até mesmo pelos mais jovens) e a pajelança. Pode-se inferir que, a manutenção e a prática dessas tradições é fator determinante para a brava resistência do grupo ao processo de aculturação, bem como a manutenção e reorganização social necessárias para a sua sobrevivência.

Entretanto, algumas comunidades indígenas, a partir do contato com a civilização, já ‘perderam’ muitas de suas características culturais, afirma-se portanto: - a memória, o acesso a um tempo-outro que se recria no presente, é de fundamental importância para a constituição da identidade. Desta forma, será a memória o elemento por excelência de resolução da complexa problemática da identidade?

Diante do exposto, ainda que a identidade não seja resolvida fundamentalmente por meio do registro da memória, não se pode negar a sua relevância enquanto atividade.

A comunidade indígena **Avá**, foi subjugada e oprimida violentamente pela civilização dominantes, causando-lhe perdas irreparáveis como é o caso da perda de sua identidade primitiva. Perdendo suas tradições, os **Avá** perderam a consciência de si mesmos – o que realmente são ou o que querem ser, por meio do massacre cultural imposto pela civilização *branca*.

O resgate da memória individual para se constituir a memória coletiva, leva o indivíduo à reconstrução de si mesmo, bem como a definir seu lugar social e suas relações com o outro. Os poucos velhos, dispersos entre os dois grupos, verdadeiros guardiões de suas tradições culturais, são fontes importantes para o resgate da história, da memória e, conseqüentemente, da identidade do povo **Avá**.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com a revisão da literatura consultada sobre o assunto e, nas argumentações expostas ao longo da análise cursiva, pode-se inferir que os **Avá** vêm sofrendo uma enfática perda de sua memória social – que acarreta, conseqüentemente, perda de sua identidade social.

Este fenômeno tem suas origens na sociedade civilizada ('branca', dominante) que tem provocado um desencadeamento histórico de desconstrução da imagem indígena no Brasil. Este aspecto tem se agudizado em relação à comunidade **Avá** que teve sua memória 'massacrada', encontrando-se atualmente, em extinção, com cerca de apenas vinte indivíduos.

Ressalta-se, entretanto, que a perda da memória social não ocorre apenas nas sociedades indígenas, uma vez que ela é um sintoma também detectado na sociedade civilizada/branca – fenômeno este que se dá em decorrência da estrutura social.

A partir destes fatos, pode-se considerar que:

- ◆ A preservação da memória é fundamental na constituição da identidade e que
- ◆ O processo de degradação cultural que os **Avá** vêm e estão submetidos pela classe dominante traduz-se em expressão de perda gradativa e brutal de sua identidade.

Recomenda-se portanto, que as autoridades governamentais, através de suas agências de defesa do patrimônio indígena e cultural, estejam mais atentas às

condições da *nação temática* explorada nesta pesquisa, a fim de que o processo degenerativo de perda da memória dos **Avá** possa se tornar estacionário e resgatadas suas origens, no sentido de que este grupo étnico não venha, definitivamente, a ser inserido na sociedade do esquecimento.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Eunice M. L. Soriano de. *Psicologia — introdução aos princípios básicos do comportamento*. 7. cd. Petrópolis: Vozes, 1976.

ARTIAGA, Zoroastro. Canoeiros. In: _____ *índios de Goiás*. Uberaba: Triângulo, 1941.

BANDEIRA, Lêda Teresinha da Costa. *Reencontrando Caminha: as representações de culturas indígenas entre os estudantes do ensino fundamental de Goiânia*. 2001. 151 f. Dissertação (Mestrado em Educação Brasileira) - Faculdade de Educação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2001.

BARROS, Myriam Moraes Lins de. Memória e família. In: FUNDAÇÃO GETULIO VARGAS, *Estudos históricos*. Rio de Janeiro, 1998. V. 2, n. 3.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. 21 cd. Trad. Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2002.

BORGES, Mônica Veloso. O estudo dos Avá: relato e reflexões sobre a análise de uma língua ameaçada de extinção. *Liames*, Campinas, n. 2, p. 85-104, 2002.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*. 3. cd. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Difel, 1989.

CANCLINI, Néstor García. *As culturas populares no capitalismo*. Trad. Cláudio Novaes Pinto Coelho. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Sobre o diálogo intolerante. In: _____. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15, 1997.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. 9. ed. São Paulo: Ática, 1997.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Manifesto da Comissão Indígena 500 Anos*. [Brasília], 1999.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 1999.

DA MATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

DURKHEIM, Emile. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

_____. *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.

DUROZOI, Gérard; ROUSSEL, André. *Dicionário de Filosofia*. 3. cd. Trad. Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1999.

FERNANDES, Florestan. Antecedentes indígenas: organização social das tribos Tupis. in: HOLLANDA, S. B. *História geral da civilização brasileira*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar da civilização e outros trabalhos*. In: _____. Rio de Janeiro: Imago, 1969. (Obras Psicológicas Completa, 21).

_____. *A psicologia de massas e análise do eu*. In: _____ Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Obras Psicológicas Completa, 28).

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Avá-Canoeiros aos poucos abandonam a peregrinação do medo. *Boletim Informativo Funai*, Brasília, a. 3, n. 11/12, p. 70-1, 2. e 3. trim. 1974.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Trad. Fanny Wrobel. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

GOMES, Alfredo Macedo. *Imaginário social e suas implicações para a mudança social*. Recife: Massangana, 1998.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HARLOW, Harry et ai. *Psicologia*. Trad. Otta Emma. São Paulo: Brasiliense. 1978.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Temas Básicos da Sociologia*. São Paulo: Cultrix, 1973.

JOVCHELOVITCH, Sandra. Vivendo a vida com os outros: intersubjetividade, espaço público e representações sociais. In: GUARESCHI, Pedrinho A. JOVCHELOVITCH, Sandra (org.). *Textos em representações sociais*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 63-85.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. In: ABRIL CULTURAL. *Os pensadores*. 2. ed. Trad. Eduardo P. Graeff et al. São Paulo: 1985.

_____. *Antropologia estrutural dois* [S.I., s.n.], 1989.

MARTINS, Paulo Henrique. In: BURITTY, Joanildo A. *Cultura e identidade: perspectivas interdisciplinares*. Rio de Janeiro: DP & A, 2002.

MARX, Karl; ENGELS, Friederich. O dezoito brum de Luiz Bonaparte. In: TEXTOS *escolhidos*. São Paulo: Sociais, 1978.

_____. *A ideologia alemã*. São Paulo: Moraes, 1984.

_____. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

MEIRELLES, Apoena; MEIRELLES, Denise. O conhecimento dos Avá-Canoeiro. *Boletim informativo Funai*, Brasília, a. 3, n. 9/10, p. 15-23, 4. trim. 1973/1. trim. 1974.

MEIRELLES, Denise. Avá-Canoeiro: finalmente o contato. *Boletim Informativo Funai*, Brasília, a.2, n. 8, p. 3-11, 3. trim., 1973.

_____. *Boletim informativo Funai*. Brasília, n. 9, 4. trim., 1973.

MEZAN, Renato. *Freud, pensador da cultura*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1997.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. O conceito de representações sociais dentro da Sociologia clássica. In: GUARESCHI, Pedrinho A.; JOVCHELOVITCH, Sandra (org.). *Textos em representações sociais*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 87-111.

MOSCOVICI, Sèrge. *A representação social da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

NASCIMENTO, Severina Ilza do. Repensando a educação popular no processo de metamorfose da sociedade global: novas problemáticas. In: COSTA, Marisa

Vorraber (org.). *Educação popular hoje: variações sobre o tema*. São Paulo: Lyola, 1998. p. 235 - 60

PEDROSO, Dulce Madalena Rios. *O povo invisível: a história dos Avá-Canoeiros nos séculos XVIII e XIX*. Goiânia: Ed da UCG, 1994.

_____. Os Avá-Canoeiros. Texto de aula. Goiânia, 2003. (Digit.)

RESENDE, Anita Cristina Azevedo. *O tempo do tempo – objetividade e subjetividade no tempo quantificado*. 1987. 118 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

SANTOS, José dos. *O que é cultura*. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. (Col. Primeiros Passos, 110).

SILVA, Crísthian T. da. Projeto de Doutorado em Antropologia Social – *Por uma etnografia dos Avá-Canoeiros*, 2003.

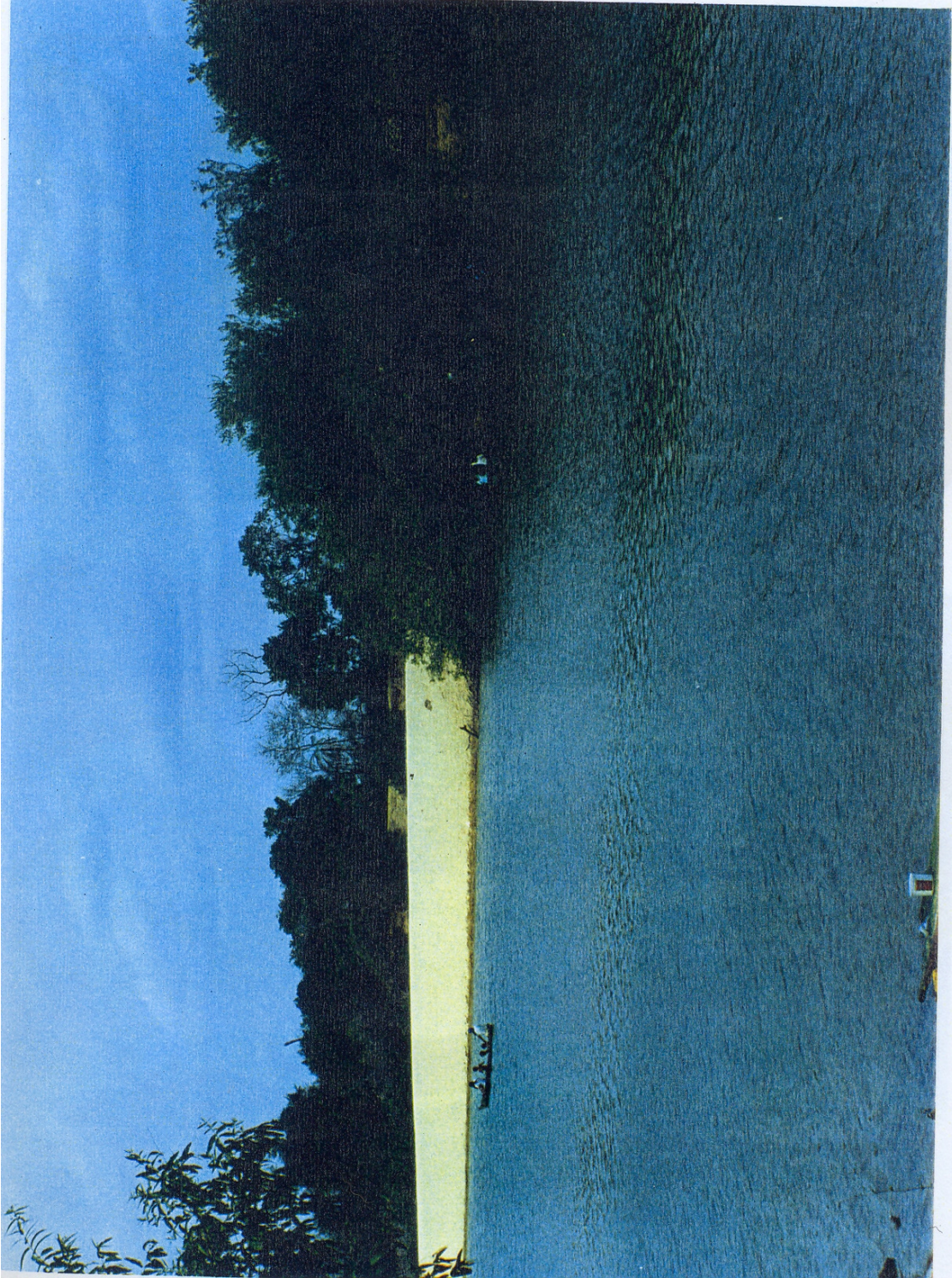
SILVA, Marcos Antonio da. *Normas para elaboração e apresentação de trabalhos acadêmicos na UCG*. Goiânia: Ed. da UCG, 2004.

TOSTA, Lena Tatiana Dias. *Homi matou papai meu: uma situação histórica dos Avá-Canoeiro*. 1997. 73f. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais – Habilitação: Antropologia) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília.

WEIL, Simone. *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. Trad. Therezinha G. G. Langlada. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. (Col. O Mundo, hoje, 32).

APÊNDICE
IMAGENS FOTOGRÁFICAS*AVÁ-CANOEIROS

*Fonte: Paulo César da SILVA, Acervo do IGPA, 2000



Vista do acampamento – Rio Javaé – Terceiro Encontro de Integração
entre os Avá do Araguaia e Avá do Tocantins - 2002



Participação em Atividade Ludopedagógica

Terceiro Encontro de Integração entre os Avá do Araguaia e Avá do Tocantins



Terceiro Encontro de Integração entre os Avá do Araguaia e Avá do Tocantins



Crianças Avá do Araguaia



Putdjawa, Iawi e Trumak – Avá do Tocantins



Oficina de Cestaria
Sucuruá 07 anos - Avá do Araguaia e Avá do Tocantins



Oficina de Cestaria

Terceiro Encontro de Integração entre os Avá do Araguaia e Avá do Tocantins



Tatia – Avá-Canoeiro do Araguaia

A mais Idosa do Grupo – Aproximadamente 73 anos



Crianças Avá do Araguaia

ANEXO
MAPA DOS ESTADOS DE GOIÁS E TOCANTINS
(Antes da Divisão)

