

Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações

*Maria Rosário de Carvalho*²

*Edwin B. Reesink*¹

Introdução

Este artigo tem como objetivo proceder a um balanço da produção bibliográfica sobre os temas de territorialidade e identidade no âmbito da etnologia ameríndia das Terras Baixas sul-americanas, cujo recorte teórico-empírico é o contexto etnográfico do Nordeste brasileiro – constituído pelos estados que compõem o Nordeste administrativo (Alagoas, Bahia, Ceará, Paraíba, Pernambuco, Piauí, Rio Grande do Norte e Sergipe), com a inclusão de Minas Gerais e Espírito Santo e a exclusão do Maranhão, todos com população indígena – e cujo recorte temporal concerne aos últimos vinte anos (1997-2017). O referido recorte teórico-empírico não impedirá, contudo, que em determinadas situações ele se expanda para contemplar, à guisa de contrapontos, povos indígenas pertinentes a outros contextos, sempre que o contraponto produza rendimento analítico e, simultaneamente, assegure algum exercício comparativo ou comunicação interétnica. Dessa maneira, não nos deixaremos mobilizar excessivamente por tais contrapontos; antes, os acolheremos quando se mostrarem etnográfica ou etnologicamente instrutivos para a chamada etnologia ameríndia. Ao assim proceder, não obstante de modo muito parcimonioso – até porque

o contrário ultrapassaria, em larga extensão, o objetivo pretendido –, poderemos estar eliminando falsas ou equivocadas fronteiras que, em geral, criam descontinuidades induzidas por certos preconceitos (de caráter etnológico), desconhecimento ou uma combinação de ambos. Desse modo, vamos partir da ideia de certa unidade do Nordeste, sem, contudo, desde já tentarmos definir essa unidade. Tampouco nos encapsularemos na região como se estivéssemos diante de um dado bem estabelecido.

Não se trata, absolutamente, de tentar esgotar a literatura produzida ao longo do lapso temporal referido ou de fazê-lo como um balanço acrítico, justapondo as várias contribuições. Inexistem aqui pretensões desse tipo, até por se afigurarem estéreis aos propósitos do dossiê. Em troca, a literatura foi selecionada como uma amostra razoavelmente significativa do tema, ainda que possa se mostrar de qualidade desigual, e da mobilização acadêmica dos produtores que compõem o(s) contexto(s) etnográfico(s). O eventual desequilíbrio interno poderá, por sua vez, ser atenuado mediante exposição e análise de caráter relacional, que confirmem igual importância aos avanços teóricos e à força das evidências etnográficas.

Ao mesmo tempo, é de supor que a produção dos últimos vinte anos guarde relação

1 Maria Rosário de Carvalho é doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e professora titular da Universidade Federal da Bahia.

2 Edwin B. Reesink é doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ e professor titular da Universidade Federal de Pernambuco.

mais ou menos direta e/ou, complementar àquela que, de certa forma, imediatamente lhe antecedeu – e da qual resultaram continuidades e descontinuidades, mais e menos salientes e relevantes. Assim sendo, essa produção antecedente será o ponto de partida, embora desenvolvida de forma muito pontual, principalmente atenta às suas reverberações. É necessário advertir, de antemão, que o balanço da periodização de toda a produção antropológica relevante sobre o tema ultrapassa completamente os limites de espaço e as pretensões deste texto.

À guisa de organizá-lo internamente e evitar sobrecarregá-lo, apelamos para a subdivisão de certos temas fortes que se desdobram, assim, em subtemas, evitando, todavia, excessiva itemização. Temas e subtemas, ao lado de determinados âmbitos geográficos internamente ao Nordeste, passam a constituir, então, os eixos dos debates que foram discernidos, permitindo ao leitor divisá-los e acompanhá-los na linha do tempo. Com efeito, uma seleção rigorosa é ineludível. Uma das características dos últimos vinte anos é que a produção antropológica cresceu muito. Como se sabe, no início da segunda metade do século passado, a América do Sul ameríndia chegou a ser tipificada como ‘a etnologia do continente menos conhecida’. Para o Nordeste brasileiro, por sua vez, certamente vale observar que se constituía como a região com a “etnologia menos conhecida da etnologia das Terras Baixas no Brasil”. Tal situação assimétrica somente começa a mudar por volta de 1970, mas é nos últimos vinte anos que se ampliou realmente o espectro de pesquisas. Consequentemente, não é mais possível dar conta de toda essa produção em um só artigo. A outra pergunta conexa relevante é se a etnologia do Nordeste é vista, hoje, em condição de mais igualdade acadêmica e interesse antropológico, comparativamente à etnologia amazônica.

Fredrik Barth, os “grupos étnicos” e as suas fronteiras

A década de 1970 do século XX tem sido, mais ou menos consensualmente, identificada como aquela no decurso da qual ocorreu expressivo desenvolvimento da etnicidade nativa ou do uso da etnicidade como um instrumento político. Ao lado das circunstâncias histórico-políticas próprias a cada caso concreto, há quem defenda a tese de que o crescente desenvolvimento político indígena, com seus correlatos processos étnicos, decorreu, em parte, da corrente de pensamento antropológica desenvolvida em torno de Fredrik Barth (1969) e, em parte, de uma nova intervenção ética desencadeada pelos antropólogos por meio das várias organizações não governamentais. Tal intervenção (ou abordagem do tipo ação-orientada) tentava remediar a situação dos povos indígenas (MORIN; D’ANGLURE 1997, p. 158-159).

Fredrik Barth e seu conceito de grupo étnico como *organizational type* resultante da interação entre grupos estabelecidos em determinados ambientes e que construía fronteiras sociais *em presença* – sobre as quais incide o foco da pesquisa e não mais na cultura que elas encerram – seriam recepcionados como o autor e o conceito certos para uma hora socialmente incerta, um período de incertezas e instabilidade. A antropologia – que até então havia se deixado confinar por certa tendência para o estudo dos povos indígenas em termos de cultura ou organização social, como se fossem isolados e independentes, pouca atenção conferindo às relações com seus ambientes econômico-sociais vizinhos –, foi compelida a proceder a uma reconversão do olhar, constatando, então, que a organização social dá significado à cultura e não o inverso (ERIKSEN, 1993, p. 160).

No contexto etnográfico do Nordeste brasileiro, é também a partir dessa década que tem

lugar intenso processo de mobilização de caráter étnico tanto da parte de grupos considerados extintos pela literatura etnológica quanto de outros supostamente afetados por avançado processo de desorganização sociocultural. Em ambos os casos, o que pareceu ocorrer, de fato, foi a incapacidade de a antropologia, subsumida aos efeitos de uma objetivação estreita e limitada, dar conta do complexo conjunto de vínculos econômicos e sociais que relacionavam esses grupos aos seus entornos, compelindo-os à adoção de certas estratégias de acomodação. A surpreendente quantidade de grupos emergentes que, desde esse período, passaram a reivindicar os seus direitos nativos, para o que lançavam mão de distintas modalidades de desenvolvimento étnico, constitui testemunho eloquente, ao mesmo tempo, da sua persistência e da debilidade do instrumental antropológico quando engessado por supostos culturalistas e assimilacionistas. Mesmo que o conceito-chave da época, aculturação, seja bem menos limitado do que o modo como circula, estereotipadamente, pela antropologia, pode-se afirmar que os antropólogos tendiam a não questionar o senso comum evolucionista que vigora na sociedade brasileira. Hoje, diga-se de passagem, a superação desses pressupostos constitui, exatamente, a dificuldade para dirimir as tensões e evitar a ameaça de eclosão de conflitos, com menor ou maior força, entre as posições antropológicas e os interesses anti-indígenas no país.

O novo contexto solicitou, em termos mais ou menos gerais em toda a região, alguma recriação da etnicidade para lidar com a diversidade e a transcendência das variadas identidades locais, visando forjar uma identidade étnica mais efetiva (MORIN; D'ANGLURE, 1997, p. 171). Em muitos casos, a efetividade significou a expressão exacerbada de um agente coletivo – o grupo étnico – com fraca capacidade de galvanização, mas certo poder de imposição que gradualmente se sobrepôs

à vontade e às necessidades dos arranjos familiares e das expressões individuais. Ou seja, qualquer que seja a criatividade sociocultural envolvida na assunção de uma identificação de índio, sempre serão necessárias mudanças etnopolíticas e novas práticas que, de algum modo, introduzam um campo de tensão em relação com as práticas preexistentes.

Essas tensões causadas pelas mudanças em curso sempre criam fricções – evocando Cardoso de Oliveira, “fricções infraétnicas” (1972a) – que, em vários casos, atingem níveis muito significativos. Os exemplos representados pelos Kiriri, localizados na porção norte do estado da Bahia e pelos índios da reserva Caramuru-Paraguassu (Pataxó Hãhãhã), na sua porção sul, são muito ilustrativos no que a isso concerne. No primeiro caso, a tentativa de unificação das ações internamente ao grupo indígena, mediante a adoção do ritual Toré e a instituição de roças comunitárias, gerou muitas resistências, dissidências e até mortes entre aqueles que, respectivamente, questionaram o caráter tradicional desse ritual e o poder de sobreposição do grupo (étnico) à família ou grupo doméstico (BRASILEIRO, 1997). No que concerne ao segundo caso, as determinações emanadas dos líderes relacionados aos vários grupos étnicos estabelecidos, em distintos períodos, na reserva indígena pareceram se sobrepor, igualmente, aos arranjos conjugais e, especialmente, às aspirações do gênero feminino, predominantemente aquelas relacionadas ao controle da sua fertilidade reprodutiva. Para autores como Helen Safa (2005, p. 308), a existência de uma base territorial e política entre os indígenas contribuiria para o desenvolvimento de uma identidade institucionalizada, que tenderia a refrear mudanças socioculturais significativas em outras dimensões da vida social.

Inquestionavelmente, tal como assinala Eriksen (1991), a abordagem de Barth, ao deslocar as características do grupo étnico para as propriedades do processo social, permitiu

aos pesquisadores da etnicidade descartar estratégias empiricistas, do tipo colecionadores de borboletas, tão criticadas por Edmund Leach, e substituir substância pela forma, estática pela dinâmica, propriedade pela relação e estrutura pelo processo – assim como apreender etnicidade comparativamente e explicar os fenômenos étnicos sem recorrer a concepções grosseiras de culturas e povos. Todavia, não obstante os seus méritos, Eriksen identifica nessa abordagem duas importantes limitações que, do seu ponto de vista, impedem uma compreensão comparativa satisfatória de etnicidade: a abordagem, em princípio, ahistórica, do que resulta uma espécie de círculo vicioso – ao mesmo tempo em que não se deveria negligenciar o fato de que a etnicidade é sempre propriedade de uma formação social particular, além de ser um aspecto interacional, variações nesse nível de realidade social não podem ser explicadas, compreensivelmente, por meio de estudos de interação, não importa quão detalhados eles sejam. Isso implica a indispensabilidade de investigar as circunstâncias históricas e sociais nas quais uma configuração étnica particular se desenvolveu e uma subsequente localização no tempo, no espaço e na escala social, do fenômeno étnico em questão (ERIKSEN, 1991, p. 128-129).

A crítica suscitada por Mahmood e Armstrong (1992) será ainda mais radical, uma vez que contesta a própria existência de grupos étnicos, argumentando que os indivíduos representam e selecionam, diferentemente, os critérios de pertencimento que os conectam a um mesmo grupo étnico, não havendo, portanto, traços culturais compartilhados igualmente. Em outras palavras, trata-se da questão anteriormente subestimada da variação intragrupo, o que, aliás, inclui questões concernentes ao contexto etnográfico do Nordeste, que estavam na ordem do dia nessa época: normalmente, há variações em concepções da diacriticidade e dos projetos

étnicos e etnopolíticos e, como visto, essas diferenças criam fricções infraétnicas. Há um conjunto de outras críticas, como a de Diego Villar (2004) – que chama atenção para certo determinismo ecológico e demográfico e um excesso de ênfase na escolha racional do ator social, embora ressalte em nota que Barth (1989), posteriormente, modificou sua postura em relação aos atores sociais, agora “posicionados” –, que ganharam certa repercussão, mas não arrefeceram, pelo menos não plenamente, o interesse e a atração dos pesquisadores pela relevante contribuição teórica de Barth, que para alguns representou uma ruptura epistemológica (MORIN; D’ANGLURE, 1997, p. 161).

Entre nós, antropólogos brasileiros, suas formulações foram complementadas, com igual ou quase igual repercussão, por aquelas de Cunha (1986, p. 99-101), mediante as quais ela trata a etnicidade como forma de organização política, só passível de existir em um meio mais amplo, que fornece os quadros e as categorias da linguagem que a etnicidade é – afirmando, de modo incisivo, não se poder definir grupos étnicos a partir de sua cultura, embora a cultura entre de modo essencial na etnicidade como algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados. Com repercussão menor, mas não de menor importância, sobretudo política, foi o parecer sobre os critérios de identidade étnica (CUNHA, 1986, p. 113-119), elaborado para informar o processo de disputa de terras dos índios Pataxó Hãhãhã, que só viria a lograr uma decisão favorável em 2012 – para a qual, sem dúvida, o parecer contribuiu significativamente. Apoiada na definição de grupo étnico de Barth, Cunha sublinha ser a cultura, de certa maneira, produto do grupo étnico e não o seu pressuposto, remontando, assim, a Weber, para quem os grupos étnicos seriam aqueles que, em virtude de semelhanças no hábito externo, ou nos costumes, ou em

ambos, ou ainda em virtude de lembranças históricas – colonização e migração – nutrem crença subjetiva em uma procedência comum (WEBER, 1974, p. 319).

Pouco antes, Roberto Cardoso de Oliveira (1976, p. XI-XII) reuniu quatro ensaios no livro *Identidade, etnia e estrutura social*, apresentando a identidade étnica, o grupo étnico e o processo de articulação étnica como as dimensões mais estratégicas do fenômeno das relações interétnicas, cujo desenvolvimento analítico era seu objetivo. Na década de 1960, por intermédio da elaboração da noção de fricção interétnica (1962) e do modelo do potencial de integração (1967), ele já orientava suas pesquisas sobre o tema no âmbito das relações sociais, embora lhe trouxesse desconforto a não inclusão do campo ideológico, no qual grupos étnicos e relações eram representados (OLIVEIRA, R. C., 1972b). Ele identificará nos estudos desenvolvidos por Fredrik Barth em *Ethnic groups and boundaries* grande afinidade com o seu projeto das áreas de fricção interétnica no Brasil graças à crítica ao culturalismo e ao privilégio que ambos conferiam à organização social.

Conceitos de identidade, território e territorialidade nos anos 1980

Certamente podemos atribuir ao Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (Pineb), ainda hoje sediado no Departamento de Antropologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e ao qual os autores deste artigo estão associados, algum pioneirismo no tratamento dos temas enunciados, o que não se deve a um movimento volitivo autoral, mas à sua centralidade para o contexto etnográfico do Nordeste. Vejamos essa questão, rápida e resumidamente, por meio de dois artigos, ambos elaborados em 1982, mas publicados em 1984 e 1988. O primeiro se intitula “A identidade dos povos do

Nordeste”, algo que a autora, Carvalho (1984, p. 169), julgou poder apreender fundamentalmente da perspectiva do território, fator considerado indispensável à sua integridade física e cultural. Dois aspectos parecem atestar seu referido pioneirismo, ou seja, o entendimento etnográfico dos territórios indígenas mediante as categorias e representações locais (que incluíam os costumes, hábitos e modos de vida dos agentes) e como a dimensão territorial colabora para a produção da identidade por meio de uma apreensão referida ao sistema de relações sociais, constituído, de um lado, pelo Estado brasileiro e por segmentos sociais aí compreendidos e, por outro, por povos indígenas (ibidem, p. 169-170). Identidade que, uma vez reconhecida pelo Estado, passa a distingui-los do seu estado anterior de índios feito caça, índios brabos, não-pessoas (ibidem, p. 173).

Ao longo do artigo, Carvalho busca transmitir ao leitor como o domínio que os índios têm do território constitui um indicador da sua pertinência à denominada comunidade indígena, que reproduz, por outro lado, a nação, termo vislumbrado ideologicamente como uma totalidade. A capacidade de divisá-lo e nomeá-lo à distância, considerando determinadas características físicas e a ocupação humana, são esperados de todos os membros (ibidem, p. 179). “Eu vou contar o que vi na minha aldeia, naquele tempo [passado]”, declarou o interlocutor pataxó (do extremo-sul baiano) para Carvalho, após o que passou, sob a forma de uma récita impecável, a descrever os moradores e a toponímia com detalhes. Determinados acidentes geográficos ganham especial significado, sendo utilizados como pontos de referência em terra e/ou, mar e como símbolos étnicos. Finalmente, durante os rituais, o território configura uma totalidade espaço-temporal: os mortos retornam sob a forma de encantados e se unem aos vivos, compondo a totalidade da nação, que,

simbolicamente, ocupa a totalidade do seu território (CARVALHO, 1984, p. 186).

No segundo artigo (CARVALHO, 1988), a autora afirma que o fortalecimento da identidade étnica dos povos indígenas do Nordeste apresentava-se, à época, em condição francamente desfavorável, na dependência dos rearranjos particularmente engendrados em atenção à especificidade de cada modalidade histórica da categoria de índio, mas no âmbito de um projeto coletivo que os circunscrevia enquanto povos indígenas de um dado contexto etnográfico. Por ser assim, as articulações e os empréstimos efetuados não implicam perda de especificidade, tampouco um jogo arbitrário, mas a superação coletiva de um suposto estado de privação absoluta, que incluía a privação étnica e que é mediada por território, religião (isto é, percepções e concepções impulsionadas por entidades extra-humanas – usualmente denominadas encantados –, às quais são conferidos atributos poderosos, na acepção de transformadores das pessoas e dos coletivos), representações, práticas e disposições (1988, p. 14). Nos dois artigos mostra-se, pois, como a relação entre a cosmologia dos encantados, seu ritual e o território que abriga o povo indígena e seus sobrenaturais é fundamental em quase todos os casos e isso, vale registrar, será uma constante assinalada por quase todas as etnografias posteriores.

Nessa mesma chave interpretativa, José Augusto Sampaio (2011), em 1986, apoiado em uma base etnográfica mais rica do que a de Carvalho, afirmará que o território é o suporte básico sobre o qual são construídas as etnicidades específicas na região e que a territorialidade é, embora em graus diversos, um dado cultural que, como a tradição, tem sempre papel indispensável nas definições étnicas – mesmo quando o território de referência esteja ausente, caso das diversas situações de diáspora (CUNHA, 1985), isto é, seja puramente imaginário, ideal, como a terra

sem mal de alguns povos tupis (CLASTRES, 1975; SAMPAIO, op. cit., p. 140). O seu tom especialmente assertivo busca, além de enfatizar o vínculo radical do território com a etnicidade, afastar as equações primárias que pudessem daí advir, como perda do território e perda da identidade – como em Ribeiro (1970) e Paulo Amorim (1975).

Constatamos, então, que as questões desenvolvidas nos artigos giram em torno do processo da transição de caboclo para uma identificação de índio perante o Estado, prestando atenção, em particular, como visto, ao autoconvencimento de sua própria autenticidade e ao alterconvencimento dos não índios e do Estado acerca de sua legitimidade: o grande dilema no Nordeste, afinal, é como ser índio na atualidade, enquanto, de fato, se é visto por todos como um índio misturado e/ou civilizado que sofre de distância cognitiva e afetiva dos índios selvagens do passado, seus ancestrais. Notemos, por fim, que ambos os autores se utilizam, criativa e amplamente, da literatura antropológica nacional e internacional da época sobre temas como etnicidade, território e política.

Entre o final dos anos 1980 e início dos 1990, um conjunto de dissertações de mestrado será produzido no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) sob a orientação de João Pacheco de Oliveira. O que dá unidade ao conjunto é o contexto empírico de investigação incidente sobre o Nordeste e a convergência dos temas tratados – identidade étnica, processo de territorialização, forte presença dos líderes indígenas nos processos de reconhecimento étnico e reivindicação territorial, significativa comunicação interétnica entre povos com certas afinidades históricas e culturais, a mistura como fator distintivo dos grupos indígenas e a denominada etnogênese –, em geral apoiados pelos mesmos pressupostos teóricos. Essas dissertações, fora seu valor

intrínseco, têm relevância adicional porque constituíram o suporte etnográfico para a elaboração de *Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais* (OLIVEIRA, 1993; 2004), a conferência elaborada pelo autor para o concurso de professor titular da disciplina de Etnologia no Museu Nacional, em 11 de novembro de 1997 – publicada subsequentemente na revista *Mana* (idem, 1998) e como artigo introdutório ao livro *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena* (2004, 2ª edição).

O tema nos últimos vinte anos (1997-2017)

Talvez possamos, grosso modo, distinguir a recente produção entre as seguintes formas: artigos de caráter mais programático, cujo tema é tratado como chave para a constituição de uma etnologia dos povos indígenas estabelecidos no Nordeste, como é o caso do artigo de João Pacheco de Oliveira (1998); artigos nos quais o tema é abordado com aparente centralidade, mas pouco aprofundamento etnográfico; artigos com algumas boas evidências etnográficas, mas pouco rendimento analítico; dossiês nos quais se destaca a preocupação etnográfica com as concepções nativas e cujo conjunto assegura uma boa base comparativa; e livros sobre temas mais abrangentes embora relacionados à questão identidade/territorialidade. Muitas vezes, no caso de artigos em periódicos, o título não se refere diretamente ao tema, o que compele o leitor a buscar identificar, mediante a leitura, aspectos abordados que possam guardar relação. Dado o atual volume da produção, torna-se difícil assegurar que um balanço tenha condições de abarcar todas essas menções, que variam em grau de profundidade etnográfica e teórica, como já assinalamos.

Iniciamos esta seção, que efetivamente dá início ao balanço sobre o tema nos últimos anos, com o artigo anteriormente referido “Uma etnologia dos índios misturados?”, tornado público, embora para uma assistência supostamente não muito ampla, em 1997. A sua primeira publicação, em 1998, teve repercussão e expressiva acolhida entre aqueles interessados em seu objeto de reflexão. As frequentes citações do artigo pelos colegas, já referidas, e o fato de *A viagem de volta* estar já em sua segunda edição constituem bons indicadores da sua boa recepção. A conferência/artigo talvez possa ser encarada como uma espécie de balanço do estado da arte no período mediante o qual, a pretexto de indagar, provocativamente, sobre uma etnologia dos povos indígenas do nordeste, Oliveira teoriza sobre essa etnologia: contrasta-a, ainda que limitadamente, com a etnologia clássica americanista e demarca como fulcrais para ela as noções de etnogênese e territorialidade, sendo este último central e concebido sob a forma do conceito de territorialização – que, em si, já conota a ideia de processo e não de um estado.

A intenção do artigo é produzir subsídios para refletir sobre o paradoxo representado pelo surgimento recente de povos que são pensados, e se pensam, como originários, para o que o autor segue três movimentos expositivos: a formação do objeto de investigação “índios do Nordeste”, a discussão de conceitos para a análise da etnicidade e de uma chave interpretativa para os fatos da chamada emergência de novas identidades e a reflexão sobre as perspectivas para o estudo de populações tidas como possuindo pouca distintividade cultural (ou seja, culturalmente e fisicamente concebidas com a marca distintiva e discriminatória de serem misturadas – como é o caso das que fizeram recentemente sua reaparição (OLIVEIRA, 1998, p. 48).

A primeira noção, etnogênese, se constituiria como o fato social característico no Nordeste. Em outras palavras, o processo de etnogênese consistiria, para João Pacheco de Oliveira (1998, p. 53), no fator distintivo entre os povos e as culturas indígenas do Nordeste e da Amazônia. No entanto, devido a certas conotações não favoráveis desse termo, o autor avança com outro conceito, tomado como preferencial. A noção de territorialização – um ato político constituidor de objetos étnicos por meio de mecanismos arbitrários e de arbitragem –, que tem a mesma função característica da noção de situação colonial, da qual procede, seria a via mediante a qual as chamadas comunidades indígenas transformam-se em coletividades organizadas, com identidades próprias, instituição de mecanismos de tomada de decisão e de representação das suas formas culturais (ibidem, p. 56). Peso determinante, somos levados a supor, é atribuído ao estado colonial mediante seu poder instituidor dos processos de territorialização, restando aos agentes históricos territorializados retrabalhar afinidades culturais ou linguísticas e vínculos afetivos e históricos porventura existentes em um contexto histórico determinado e contrastado com os atributos de outras unidades (ibidem).

Três processos de territorialização, com características bem distintas, teriam submetido os povos do Nordeste, ocorrendo o primeiro na segunda metade do século XVII e nas primeiras décadas do XVIII – associado às missões indígenas – e o segundo no século XX – articulado com a agência indigenista. Finalmente, os anos 1970/1980 testemunhariam um terceiro processo. No primeiro caso, famílias indígenas de diferentes línguas e culturas foram estabelecidas nos aldeamentos missionários, que buscavam acomodá-las, unificando-as pela catequese e o disciplinamento do trabalho. A mistura e a articulação com o mercado foram fatores constitutivos

dessa situação interétnica (ibidem, p. 56-57). Já o segundo movimento de territorialização inicia-se em 1920 e tenta constituir-se em um meio termo, evitando a total assimilação e, simultaneamente, a eliminação da tutela (ibidem, p. 58-59). O terceiro teria sido desencadeado por mobilizações e reivindicações de povos indígenas até então não reconhecidos pela agência indigenista e ausentes da literatura etnológica (ibidem, p. 61-62).

O artigo de Oliveira repercutiu e, provavelmente, ainda repercute entre as novas gerações de pesquisadores. De fato, se transformou em um texto quase obrigatório, cuja adesão se faz, às vezes, quase automaticamente, seja mediante uma simples citação, quase ritualizada, seja mediante um uso um tanto quanto superficial, como se corroborando o caso específico estudado – o que terminou obscurecendo os méritos do artigo e os propósitos do autor. Algo similar ao que ocorreu com “Grupos étnicos e suas fronteiras”, de Barth.

Religião, ritual, terra e etnicidade

Religiões, missionários, missões, aldeias, aldeamentos, xamãs, xamanismos, deuses e seres sobrenaturais, enteógenos, conversão, aculturação, perda da cultura. O modo de configurar a relação entre a religião imposta e as práticas indígenas pelos índios são conceitos e questões que devem ter surgido no momento em que alguém na frota de Pedro Álvares Cabral avistou terra e anunciou sua descoberta. Sob a conjunção da justificativa política da posse legítima com a religiosa, relacionada à expansão da fé, a história da conquista do Brasil se iniciou sob um duplo movimento de apropriação impositiva de soberania e de autonomia sociocultural e religiosa usurpadas aos povos autóctones, algo que perdura num processo de longa duração, mesmo que sempre em mutação.

Os escritos dos missionários e cronistas sobre os povos tupi da costa permitem reconstituições e reinterpretções. Tais relatos, cartas e similares permitiram, como é largamente sabido, a alguém da qualidade intelectual de Florestan Fernandes escrever, analisar e propor interpretações sociológicas sobre os Tupinambá. Podemos assinalar, de passagem, que os estudos mais históricos também conheceram uma renovação interessante, com novas interpretações advindas basicamente das mesmas fontes, mas inspirados numa antropologia atual. Os exemplos de Viveiros de Castro (1992) e Pompa (2002) são eloquentes a esse respeito (sendo que Pompa inclui os povos não tupi em suas análises e permanece nessa área temática). Note-se que, no caso desses exemplos, a renovação incidiu exatamente sobre os temas mencionados, que prosseguem tendo presença significativa contemporaneamente (OLIVEIRA, K. E., 2013).

Depois do pioneirismo do Pineb da UFBA – que, desde os anos de 1970, compulsa e transcreve, diplomático-paleograficamente, todo tipo de documentação oriunda de arquivos nacionais, predominantemente, e estrangeiros, em menor volume –, presenciemos um grande aumento do acesso à documentação inédita e um incremento muito significativo de análises e interpretações (CARVALHO; REESINK, 2016). Talvez a marca temporal principal, assim, tenha sido o I Encontro de Etno-História Indígena do Nordeste, realizado em Penedo entre 31 de maio e 1º de junho de 1996. Esse evento pioneiro reuniu cerca de oitenta pessoas de várias áreas e nunca mais foi repetido sob o mesmo formato. Desde então, em várias áreas temáticas, por exemplo, a história, a etno-história, a antropologia social e histórica, o número de pesquisadores e de produção aumentou, consideravelmente, no Nordeste.

No final dos anos 1990, já havia uma quantidade considerável de pessoas engajadas

nesses estudos, em sentido amplo; a partir desse período, os campos temáticos mencionados tiveram um alento vivificador que caracteriza, até o presente, as pesquisas sobre povos indígenas no Nordeste. Testemunho do que afirmamos é o fato de Luiz Sávio Almeida, docente da Universidade Federal de Alagoas (Ufal), ter editado a maior série de publicações sobre o Nordeste, *Índios no Nordeste*, que, depois de algumas coletâneas de maior relevância, publicou basicamente acadêmicos alagoanos.

Vale notar, à luz dessa coleção, uma diversificação representativa para todo o Nordeste. Primeiramente, a expansão acadêmica concomitante com a expansão das universidades, suas graduações e pós-graduações; monografias de conclusão de curso, mestrado e doutorado; mais postos de trabalho e crescente pressão, competição e burocratização da produção acadêmica, com maior produção escrita por antropólogos acadêmicos. Essa expansão ocorreu em todo o Brasil e, em particular, após 2002. Em segundo lugar, houve uma ampliação temática, em especial em etno-história, sobre temas como os índios e o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), a saúde e educação indígenas e o xamanismo Kariri-Xokó, além de se abarcar etnograficamente povos até então desconhecidos, como o conjunto de etnias do Alto Sertão alagoano que fazem parte das ramas e o grande número (“enxame”) dos Pankararu de Pernambuco, que buscaram reconhecimento do Estado no intervalo temporal sob exame. Terra, conflitos de terra e identidade/identificação se constituíram como alguns dos objetos principais de pesquisa, como comprova a coleção anteriormente referida, que assegurou também inserção para vários atores coletivos no âmbito da luta pela terra no estado de Alagoas (ALMEIDA; LIMA; OLIVEIRA, 2013). No caso do Nordeste, realmente há necessidade de pensar toda a questão relativa à posse da terra e, para os

povos indígenas, investigar as relações que eles estabelecem, variáveis no tempo e no espaço, sob alianças diferentes e disputas diversas – além dos posseiros e fazendeiros invasores e vizinhos – com grupos e organizações, como sindicatos rurais, assentamentos de reforma agrária, reservas ambientais e comunidades de quilombos. Essa é uma vertente de pesquisa que permanece altamente relevante e presente em um número considerável de situações atinentes a esses povos.

Todas as questões relacionadas à territorialidade e identidade indígena são, é claro, multidimensionais e afetam toda a experiência vivida das pessoas envolvidas. Elas também se relacionam aos diversos lados – como povos indígenas em conformação étnica e o Estado dominante, com um regime etnomórfico de indianidade –, para os quais a expressão religiosa sempre desempenha o papel de um dos principais vetores de identificação de indianidade. Há, ademais, uma complexa relação entre o estabelecimento da dominação interétnica do início da conquista e a passagem para um regime de relação assimétrica que perdura até hoje. Levando em conta a direção, a intensidade e a amplitude do fluxo intercultural, as transformações implementadas, sob o uso da força ou não, produzem transculturação – aceitação imposta mas também parcialmente voluntária e estratégica, sempre acompanhada de um componente de criatividade cultural, de acordo com Azevedo (1959), um autor ignorado injustamente (REESINK; REESINK, 2015) em toda a literatura posterior, mas que utiliza conceitos, como “fluxo intercultural” e outros, que somente serão retomados muito tempo depois. Aliás, o termo “transcultural” faz cada vez mais parte do vocabulário conceitual e é incorporado como adjetivo ou processo, sem mais remissão à sua fonte de proposta original, o cubano F. Ortiz, o que é sinal de aceitação generalizada. Por exemplo, Soares (2010) refere-se a transcultural no título e

analisa o Museu Tapeba pela noção de espaço de transculturação.

Os resultados das pesquisas atuais de caráter histórico desenvolvidas por antropólogos e historiadores mostram os genocídios, etnocídios, violências sob distintas modalidades e, na medida do possível, as reações dos índios, entre as quais a ocultação da identidade e das práticas diferenciadas, assim como as perambulações, fugas e migrações de pessoas, famílias e parentelas, tentando encontrar um local para ter uma vida menos inquieta e relativamente autônoma. Às vezes, buscam um novo local; às vezes, reúnem-se a outros povos ou frações de povos – cf., por exemplo, os trabalhos de João Pacheco Oliveira (2011) e Reesink (2013).

Observamos, dessa maneira, no século XX, uma visão que parte fortemente do pressuposto da baixa distintividade cultural dos povos no Nordeste e que, ao mesmo tempo, procura vestígios de certas organizações sociais (como metades, em Hohenthal) – mas, em particular, investiga o campo cosmológico (notadamente rituais e crenças) para verificar o grau de distintividade. Afinal, esses achados eram utilizados para medir o grau de indianidade, para o que se fazia necessário certo patamar de distintividade. Após o estabelecimento do regime de relação assimétrica e sua forte repressão à distintividade de caráter religioso, tal exigência poderia parecer um tanto surpreendente, paradoxal mesmo. Porém, até o advento da antropologia mais moderna, depois dos anos 1970, as pesquisas revelam certa tenacidade dos índios em manter uma linha de continuidade religiosa pré-cabralina. Na etnografia pioneira de Bandeira (1972) sobre os Kiriri, ela mostrou como, no campo das práticas religiosas, prevaleciam certas continuidades e de que modo esse campo se apresentava como o único domínio em que os caboclos obtinham algum prestígio perante os regionais (por eles denominados portugueses). Consequentemente, as primeiras sínteses do

estado da arte (CARVALHO, 1984; 1988; SAMPAIO, 2011) enfatizaram a dimensão religiosa como passível de revelar tanto a concepção de continuidade como a necessidade de reforçar ou retomar continuidades tidas como existentes no passado (rituais como o toré, praiá e ouricuri). Foi assim para que, desse modo, se fortalecesse a indianidade específica, no intuito de reconquistar os territórios, já que sempre – não conhecemos exceções – os índios foram alijados, pela força, de partes importantes de suas terras (REESINK, 2000). As pesquisas desenvolvidas sob a orientação de João Pacheco Oliveira (1998) corroboram essas deduções, ainda que estejam pouco presentes na síntese, de sua autoria, que fecha esse ciclo.

Nos anos 1990, então, confirma-se um circuito de *feedback* entre *rituais* considerados indígenas por índios e não índios (muitos com uso de jurema e/ou uma modalidade de xamanismo) –, autoconvencimento e alterconvencimento da *indianidade* (com uma concepção mais geral em toda a região) e de pertencimento específico (de caboclo a índio, pelo vínculo com os ancestrais) –, com *coesão* social, etnopolítica e luta pelo reconhecimento identitário e reconquista da terra para recompor o território e a própria territorialidade.

Se essa última conclusão parece-nos ser justificada, em um sobrevoio pela literatura, falta hoje um trabalho crítico mais englobante que sintetize o estado da arte da história dos povos indígenas no interior do Nordeste: algo a respeito da persistência demonstrada em permanecer nos locais de origem, das migrações forçadas, temporárias e definitivas (em diferentes épocas históricas) e dos circuitos de troca de diversos tipos (inclusive rituais) entre diferentes povos e frações de povos. Justamente quando os poucos primeiros antropólogos, a partir dos anos 1930, começaram a visitar os poucos locais seguros quanto à presença de remanescentes de índios, o termo remanescente conotava, corretamente, os resistentes

dos massacres, físicos e simbólicos, aos quais os seus povos foram submetidos. Por outro lado, hoje é consenso que a visão da etnologia das perdas subestimou a persistência dos índios como outro, diferente dos regionais, mesmo nos casos de vizinhos aparentemente indistinguíveis (RIBEIRO, 1977). Nessa época, o protagonismo de buscar fazer reconhecer os índios e sua necessidade de proteção coube aos clérigos, em especial ao padre Alfredo Dâmaso, que logrou apoio para os Fulni-ô. Mas um antropólogo como Carlos Estevão se deixou estimular por esse padre para registrar fatos etnográficos entre outros povos, como os Pankararu, e, ao apresentar em especial aspectos religiosos, reclamar ajuda do Estado para populações oprimidas (ARRUTI, 1996).

Embora o fato de a terra fulni-ô estar arrendada tenha pesado na escolha desse povo para a instalação do primeiro posto indígena na região (PERES, 1999), de certo modo o exemplo fulni-ô criou um “molde de reconhecimento estatal” – muitas vezes chamado de etnogênese – que exigiu o ritual do toré como prova de indianidade (embora a influência dos clérigos tornasse, às vezes, esse “teste” desnecessário, como ocorreu entre os Kiriri e os Kaimbé nos anos 1950, desautorizando, assim, a afirmação mais ou menos recorrente de que há necessidade absoluta da prática ritual e da sua representação. Note-se que o toré sempre foi visto como um ritual indígena com conteúdo religioso, apesar de poder ser entendido, pelo observador externo eventual, como um mero sinal diacrítico, uma performance “para brasileiro ver”. Mesmo assim, sua adoção, salvo alguma possível e rara exceção, sempre implicou aprendizagem de práticas religiosas, com fortes implicações cosmológicas, como registra toda a literatura do século passado (REESINK, 2000). Dada sua posição diacrítica e sociocosmológica central, essa via de investigação dos rituais, em especial o toré e o uso da jurema, tem sido

objeto de uma multiplicidade de pesquisas, inclusive com novas dimensões, como a música indígena – veja-se a coletânea de Grünewald (2005) e a tentativa de Nascimento (2013) de abarcar todo esse domínio.

Identidade e territorialidade em distintos contextos: sul, extremo sul e centro-oeste de Minas Gerais (encantados, retomadas, alianças estratégicas, premonição e autonomia)

Os povos indígenas Pataxó, Pataxó hãhãhã e Tupinambá estão estabelecidos no sul e extremo-sul baianos, compondo uma unidade etnológica mais ou menos discreta no denominado contexto etnográfico do Nordeste, no âmbito do qual se distinguem sob vários aspectos, o que leva certas organizações de ação indigenista a classificá-los na porção leste, com os Arana (MG), Guarani Mbyá (ES), Tupiniquim (ES), Krenak (MG), Kaxixó (MG), Maxakali (MG), Xakriabá (MG) e os Pataxó fixados em Minas Gerais. A produção etnológica sobre eles tem aumentado, nos últimos anos, graças a um volume considerável de dissertações – Warren (2001), Couto (2008), Mejía Lara (2012), Macêdo (2007), Magalhães (2010), Ubinger (2012), Alarcón (2013a) e Sallum (2016), entre outras – e uma tese (VIEGAS, 2007) sobre os Tupinambá, que ganharam visibilidade em 2001 devido ao seu reconhecimento como indígenas pela Fundação Nacional do Índio (Funai), embora sempre tenham permanecido ao longo da costa marítima da vila de Olivença até a Serra das Trempe e a Serra do Padeiro (idem, 2010). Eles vivenciaram longos processos de territorialização e territorialidade na região, cujo marco foi o estabelecimento do aldeamento jesuítico de Nossa Senhora da Escada, em 1680, no que hoje corresponde à sede do distrito de Olivença, a aproximadamente 21 km do município de Ilhéus (ALARCÓN, op. cit.). Duas

teses (GROSSI, 2004; SOUZA, 2015) foram produzidas sobre os Pataxó relativamente aos dois temas em foco. A título de exemplo de descoberta etnográfica de persistência indígena, vale observar que Fabiano Souza (ibidem, p. 170-172) registrou um detalhado mito, cuja tradução para o português atual se manteve bastante fiel a uma versão pré-cabralina na língua indígena.

Supomos possível afirmar que os três povos indígenas concebem seus territórios, a um só tempo, como pertencentes aos encantados – conjunto de seres humanos (ou ex-humanos) e extra-humanos com os quais convivem e pelos quais se deixam guiar, como já referido –, construídos pelos antepassados e visualizados como a única condição de possibilidade de uma vida autônoma. Parece, por outro lado, haver consenso de que caboclo e encantado são, em certa medida, intercambiáveis, designando, na Serra do Padeiro, seres da sobrenatureza (UBINGER, 2012, p. 16). Grossi (2004) reitera que, entre os Pataxó, o universo onde as duas entidades circulam está sempre aberto a transformações históricas contínuas, cuja indeterminação é grande. Os encantados têm domínios territoriais mais ou menos exclusivos, que podem ser pedras (caboclos da Laje Grande e da Lasca da Pedra), a mata (Sultão da Mata, entre outros) e as águas. Outros estão associados a certas árvores, domínios que não restringem, contudo, sua livre circulação pelo território. Em certas ocasiões, eles comunicam sua presença sutilmente, mediante cheiros característicos, como os do tabaco e da cachaça. Outras vezes, se insinuam pelo vento ou pela sombra, em abertas na mata ou tapas velhas, isto é, casas abandonadas (MEJÍA LARA, 2012, p. 72).

Historicamente, a região da Serra do Padeiro – onde está situada a maior parte da aldeia homônima – constituiu-se como lugar de *refúgio* no marco da territorialização. Alarcón (2013a) reporta ter ouvido indígenas

ali fixados referirem-se à resistência dos antepassados remotos que não se deixaram aldear. Pesquisas históricas e antropológicas, que coincidem com relatos contemporâneos dos Tupinambá, indicariam que as serras eram locais de morada e de passagem também de outros povos indígenas (ibidem, p. 25-26).

Nessa região do sul e extremo-sul baianos, há uma prática de territorialidade que tem se tornado recorrente: as chamadas retomadas – ou “forma retomada” (idem, 2013b), noção que essa autora afirma ter sido inspirada no modelo de análise desenvolvido por Lygia Sigaud (2000) para os acampamentos sem-terra em Pernambuco –, sobre as quais a literatura tem conferido atenção. A retomada de 1982, por exemplo, foi um marco na organização política, social e cultural dos Pataxó Háháhái: famílias indígenas com diferentes histórias e distintas origens étnicas, embora ligadas à antiga reserva indígena criada pelo estado da Bahia em 1926, retornam, após anos de dispersão, e recuperam quase todo o território por meio dessa prática (CARVALHO et al., 2012).

Alarcón (2013a) lembra, muito oportunamente, que um paralelo pode ser estabelecido com a primeira retomada realizada pelos Kiriri, no norte da Bahia, em 1982, quando eles ocuparam a fazenda Picos, considerada um baluarte da oposição à demarcação da terra indígena. Do ponto de vista dos Kiriri, sua posse representava não apenas uma questão de sobrevivência, mas também a possibilidade de neutralizar seu inimigo mais influente (BRASILEIRO, 1997, p. 192). Mas cabe lembrar também que, imediatamente após o retorno dos Háháhái, três dos seus líderes foram convidados pelo cacique kiriri Lázaro Gonzaga de Souza para visitá-los. Os visitantes afirmam ter, então, conhecido o toré kiriri. Mas, muito provavelmente, as ações de retomada devem ter sido a motivação principal para o deslocamento (CARVALHO et al., 2012, p. 16).

A estratégia acionada pelos Tupinambá para seu processo de recuperação territorial foi muito eficaz, material e simbolicamente. Eles formaram um semicírculo, cingindo a afloração rochosa – Serra do Padeiro – que dá nome à região e que é considerada o centro da aldeia; o rio de Una atuava como eixo, ao longo do qual vinham sendo realizadas retomadas, em ambas as margens. Rodeando a aldeia, os indígenas agiam como os encantados, ao serem invocados na roda do toré: “Rodeando a aldeia, rodeando a aldeia./ Rodeando a aldeia, rodeando a aldeia./ Os caboclos chegam,/ rodeando a aldeia”. Restava claro que, por meio dessas ações, os Tupinambá estavam tratando de emendar porções do território que já estavam em sua posse, ampliando significativamente a área que ocupavam, a despeito de esta permanecer ainda descontínua (ALARCÓN, 2013a, p. 169). As emendas, por outro lado, observavam uma práxis ditada pelas circunstâncias. Ou seja, a presença, em determinada área, de um pequeno produtor ou mesmo de um fazendeiro – desde que fosse um bom vizinho e zelasse adequadamente pela área em sua posse – introduzia exceções.

As evidências apontadas parecem sugerir estarmos diante de uma nova prática político-territorial que tende a implicar mudança nos comportamentos até então adotados com vistas à territorialização, provavelmente, em novas formas de territorialidade. Se tradicionalmente reivindicava-se ao Estado as demarcações, com frequentes deslocamentos a Brasília para pressionar a instância indigenista oficial, presenteemente retoma-se o que, por direito, pertence ao povo indígena, funcionando como suporte comprobatório para a retomada do domínio dos limites do território. A reivindicação ao Estado passa a ser algo complementar, não mais o fundamental: “Hoje nós leva o povo. *Pode não ter terra demarcada, mas temos o território, nós temos nossa terra na mão. Você não vai encontrar nenhum índio que diz, hoje,*

‘eu não tenho o que comer em casa’, você não vai encontrar um índio que não tem o seu queixo erguido, esperança”, diz o cacique Babau (SALLUM, 2015, p. 94, grifo nosso). Tal mudança parece embasada, pelo menos no que diz respeito aos Tupinambá, em uma concepção de autonomia crescente.

Tal autonomia, no caso específico, foi construída por meio de três estratégias que, implantadas sucessivamente, passaram a funcionar de modo complementar. A criação da Coordenação de Articulação Política dos Povos Indígenas no Extremo Sul da Bahia, em 2009, que daria origem, no ano seguinte, à Federação Indígena dos Povos Pataxó e Tupinambá do Extremo Sul da Bahia (Finpat) – cujo logotipo é uma imagem étnica expressiva, o Monte Pascoal –, visando a institucionalização da organização regional indígena (idem, 2016, p. 110) e a criação da Associação Indígena Tupinambá da Serra do Padeiro (AITSP), encarregada de proceder à gerência das áreas retomadas. isto é, à manutenção das roças de cacau e seringaís decorrentes das retomadas e a comercialização de seus produtos (ibidem, p. 157). Houve estreita aliança social e política da AITSP com a coordenação do assentamento de reforma agrária Terra Vista, implantado, em 1994, no município de Arataca (BA), a cerca de 60 km da Serra do Padeiro. Dessa aliança inicial decorreu a participação dos Tupinambá – de Olivença e da Serra do Padeiro – na Teia de Agroecologia dos Povos da Cabruca e da Mata Atlântica, organização liderada pelo referido assentamento e cujo objetivo é articular os diversos movimentos sociais pela solidariedade do princípio de luta (ibidem, p. 150-151).

Em 1992, os autointitulados Caxixó – habitantes no município de Martinho Campos, à margem esquerda do rio Pará, região centro-oeste de Minas Gerais –, diante de um laudo antropológico que lhes negava o reconhecimento da identidade étnica como tal, apelaram ao Ministério Público Federal (MPF). A

participação do MPF, contudo, só se efetivou por volta de 1996, quando os próprios índios ingressaram em juízo. O procedimento administrativo foi instaurado para matéria ligada à destruição de sítios arqueológicos considerados sagrados por esses índios, portanto, uma motivação relacionada à defesa do patrimônio histórico. O procurador da República Álvaro Ricardo de Souza Cruz solicitou na 6ª Câmara de Coordenação e Revisão um perito, tendo sido indicada a analista pericial Ana Flávia Moreira Santos, que, após mais de um ano e meio de trabalho de campo, confirmou que os Caxixó formavam uma comunidade indígena, ao contrário, portanto, da conclusão do primeiro laudo. Um terceiro laudo – de desempate – foi imediatamente solicitado, o que foi concretizado pela intermediação da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), que indicou João Pacheco de Oliveira, cuja conclusão foi também favorável aos índios. Em 13 de novembro de 2001 a Funai procedeu ao reconhecimento étnico dos Caxixó (SANTOS; OLIVEIRA, 2003, p. 11).

A unidade dos Caxixó como povo se firma tanto no presente quanto no passado mítico: antes de 1500, no tempo dos caciques, eram todos selvagens donos da terra. A selvageria é a anticivilização, estágio anterior e simultaneamente contrário à colonização, e também substância do permanente elo de civilização entre os vários grupos, consubstanciados nos caboclos d’água, casados com habitantes de ambas as margens do rio Pará (ibidem, p. 134).

As marcas de ocupação histórica são, por sua vez, o sinal da chegada dos brancos e da progressiva expropriação a que o grupo teria sido submetido. As covas – onde teriam sido enterrados os caciques dos vários povos formadores dos Caxixó, assassinados como parte da estratégia de dominação – constituem marcas de resistência que o grupo utiliza, para afirmar, no presente, a reivindicação sobre a terra que, acolhida pelo aparato político-administrativo,

teria sido determinante para sua territorialização (ibidem, p. 135).

Pernambuco e Ceará (retomadas, premonição e circuitos)

A prática das retomadas não se limita ao sul e extremo-sul baianos. Ela parece estar muito disseminada entre os vários povos indígenas no Nordeste, assim como externamente a esse contexto etnográfico, como veremos adiante. A literatura recentemente produzida registra-a entre os Xukuru de Pesqueira (PE) e os Tapeba, no Ceará – entre, muito provavelmente, outros. No primeiro caso, a primeira retomada, em 1990, foi um bom demonstrativo do fortalecimento do toré como prática ritual integrada ao cotidiano: ao longo dos noventa dias de acampamento nas matas, as noites eram dedicadas à prática do ritual para assegurar sucesso na luta. A relação revelou-se tão forte que, ao conquistarem a aldeia Pedra D'Água, o lugar até então utilizado como acampamento tornou-se o primeiro terreiro de toré do grupo (OLIVEIRA, K. E., 2009, p. 57). Essa luta, como é sabido, foi mais uma a criar um mártir: o cacique xukuru Chicão, cujo assassinato terminou com a produção de efeito contrário ao pretendido, já que confirmou sua relevância como líder, chamou atenção para sua capacidade de mobilização e reforçou a causa de seu povo (FIALHO; NEVES; FIGUEROA, 2011). Os Xukuru valem, assim, como exemplo de uma tendência altamente preocupante muito mais geral: a criminalização dos movimentos indígenas (dentro da tendência maior de criminalizar movimentos populares, os assassinatos de índios e camponeses no país persistem, assustadoramente). Outrossim, as conquistas de terra possibilitaram um fenômeno também mais amplo: o estabelecimento de uma organização não governamental (ONG) indígena orientada para o etnodesenvolvimento

(BARROS JUNIOR, 2010). Certamente o campo de institucionalização por parte dos próprios índios, com crescente protagonismo burocrático também em instâncias estatais, é característico dos últimos 20 anos.

Em relação aos Tapeba – cujo processo demarcatório tramita desde 1986 –, Tófoli (2009) afirma que já houve várias retomadas, em diferentes localidades e com motivações e objetivos diversos, as duas primeiras tendo ocorrido em meados de 1990 e assegurando-lhes uma área contígua que interliga três aldeias. Na sequência, foram realizadas mais doze retomadas, que garantiram espaço para a construção de cinco escolas indígenas, área para um posto de saúde, acesso a recursos naturais e controle sobre a região considerada sagrada (TÓFOLI, 2009, p. 224). Ora, esse caso também exemplifica que garantir terra libera energias para perseguir outras metas. Os Tapeba se engajaram em diversas atividades, como a instalação da Casa da Memória Tapeba, onde visitantes e turistas assistem o toré dentro do círculo simbólico, apresentado como um evento do sagrado (SOARES, 2010).

Os Kaingang, no sul do Brasil, e os Guarani Nhandeva, no sul do estado de São Paulo, assim como os Terena, Kaiowá e Guarani, no Mato Grosso do Sul, têm utilizado a retomada. Bruno Martins Morais (2017), observando a vida diária nos acampamentos, tem percebido que os Kaiowá e Guarani transitam, simultaneamente, entre uma reivindicação clara de demarcação de um território específico e o estreito vínculo a uma rede de relações que abarca as famílias de um dado acampamento, dos outros acampamentos e de outras terras indígenas e, de muitas maneiras, envolve os vivos e os mortos. Assim sendo, os espaços dos acampamentos lhes permitiriam a experiência de memória e a reiteração de alianças outras que não as disciplinadas pelo cerco colonial. Embora Morais esteja atento ao fato de que um modelo de territorialidade sob a forma de

acampamentos como espaços de resistência e contestação só é passível de demonstração por um traçado amplo das relações de parentesco e do apoio de uma etnografia das redes regionais de sociabilidade kaiowá e guarani, ao acompanhar, no período 2013-2014, os três mil indígenas mobilizados nos acampamentos da retomada do Yvy Katu – terra indígena localizada entre os municípios de Japorá e Iguatemi, na fronteira do Mato Grosso do Sul com o Paraguai –, seus registros corroboraram, em linhas gerais, a hipótese desse novo modelo de territorialidade ao lado do primeiro modelo, mais sedentário e fechado, do território reivindicado para demarcação (MORAIS, 2017, p. 186-187).

No Nordeste, quase sempre se constata que a força incontornável dos encantados parece se sobrepor a todos os fatores seculares. Comenta-se, na Serra do Padeiro, sobre jovens e adultos que teriam sido veículos de premonição ou presságio, em sonhos ou em situações de surto psicótico, comumente referidos como loucura. “Eu, quando enlouqueci, e outras pessoas que enlouqueceram também... a gente dizia que a terra ia voltar e ninguém acreditava. *Essa terra sempre teve premonição*” (ALARCÓN, 2013a, p. 158-159, grifo nosso). Premonição ou profecia é o termo local para tais manifestações, glosadas como a capacidade de os encantados transmitirem suas mensagens pela boca dos indivíduos em que desciam.

Os Xukuru do Ororubá – Pesqueira (PE) – e os Truká da Ilha da Assunção, também em Pernambuco, reportam-se ao mesmo presságio. Edmundo Monte (2016) ouviu e registrou de uma xukuru, ao evocar sua infância e juventude difíceis, confinadas na terra que sabia lhes pertencer, mas cujo pretense dono não lhes permitia sequer soltar os bodes: “Mas essa terra era nossa, e nós ainda vamos ser donos dessa terra. Um dia nós vamos ser. Meu pai falava isso, né?” (MONTE, 2016, p. 39). Assim

também fez Batista (2008, p. 12) entre os Truká: “o meu avô dizia que esse era nosso território e que um dia ele ia ser nosso”. Nesse último caso, a interlocutora indígena relatava à antropóloga que, com o trabalho do toré, “os índios estão levantando a aldeia [...] e agora é chegado o momento de se recuperar a herança”.

No entanto, se o regime de índio (CARVALHO, 2011; GRÜNEWALD, 1993) e o lócus estratégico do ritual toré se mostravam dominantes em certa fase da busca de reconhecimento, houve mudança de paradigma depois de 2000. Os notórios laudos de atestação da indianidade foram sendo substituídos pela instrução da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais, que prescreve que o critério principal a ser observado pelo Estado é a autoidentificação. Essa nova situação aliviou um pouco a tensão em torno do processo de reconhecimento e, depois dos Tapeba, colaborou para o crescimento, até então não previsto, de núcleos menos rurais ou até exclusivamente urbanos.

No Ceará, mais particularmente em Cratéis, de acordo com os registros de Estevão Martins Palitot (2009b), há cerca de uma dezena de núcleos indígenas localizados nas periferias da cidade que se originaram de mobilizações populares estimuladas pelos agentes pastorais da diocese. Além dessas concentrações urbanas, o movimento indígena na região dispõe também de uma rede translocal de comunidades indígenas na zona rural de Crateús e nos demais municípios da região, todas decorrentes da ação da pastoral Raízes Indígenas, que teve atuação destacada na diocese durante a década de 1990 e nos primeiros anos do século XXI. Nos municípios de Tamboril e Monsenhor Tabosa, um conjunto de dezessete aldeias e quatro etnias ocupa um território contínuo nas fraldas da Serra das Matas (PALITOT, 2009b, p. 271-272).

No mesmo estado do Ceará, mas na Serra das Matas, estão concentrados cerca de 2.600 indígenas que compõem distintos núcleos familiares: os Gavião, pela família Rodrigues; os Potiguara, que abrangem as famílias Paixão, Bento, Ugena e Da Luz; os Tubiba-Tapuia, que compreendem parte da família Bento, que vive no local denominado Pau Ferro; e os Tabajara, que se compõem das alianças conjugais estabelecidas entre as famílias Canuto, Ambrosio e Braz (LIMA, 2009, p. 233). Eles costumam utilizar os relatos das suas perambulações – termo local – para acionar as identidades étnicas: as famílias Bento e Da Luz reivindicam que os antepassados chegaram à Serra das Matas após um massacre de índios, o massacre do Rio do Sangue ou Riacho do Sangue; já a família Rodrigues afirma que a causa para a perambulação foi uma migração, provavelmente forçada. A antepassada Maria Rodrigues migrou para o Piauí, onde teve filhos com um índio gavião (Timbira oriental/jê), tendo retornado para o local de origem após a morte do cônjuge, cujo nome ela incorporou. Os descendentes de Maria Gavião são os atuais Gavião de Monsenhor Tabosa (LIMA, 2009, p. 239-240).

Dois fenômenos mais recentes devem ser destacados neste artigo: a mudança do paradigma da etnogênese pelo da autoidentificação, em que o toré desempenha papel muito menos significativo, e as migrações de diversos tipos, inclusive com a busca de reconhecimento por parte dos chamados índios urbanos, que tentam consolidar sua presença também nesse contexto. Crateús localiza-se próximo à Serra de Ipiaba, onde havia uma presença indígena historicamente grande e que também deu origem a frações populacionais que migraram (hoje, há um grupo no outro lado da Serra, no Piauí, na cidade de Piripiri). O que é novo, nesse caso, é que o autorreconhecimento passou por uma procura de origens que inspira pesquisa por parte dos próprios Tabajara

e Kalabaça, em Poranga, na Serra (SILVA, 2013). Se a busca por raízes ganhou impulso pelo estímulo de uma pastoral, a pesquisa foi empreendida pelos professores indígenas, que cada vez mais se tornam agentes mediadores e produtores de cultura, observação válida para todo o Nordeste. Na condição de pesquisadores, buscaram apoios acadêmicos diversos para a narração da história. Por exemplo, entrevistaram os mais velhos, considerados como fontes privilegiadas de informações históricas, e criaram um circuito de pesquisas – como consta no título da dissertação do etnógrafo Silva (2013). Especialmente em contextos urbanos, enquanto a escola representa um espaço indígena na procura também de autoconvencimento da indianidade, ela ainda concretiza, reifica e visibiliza a indianidade pela sua presença física e vínculo formal com a educação do estado.

O sertão de Alagoas, um exemplo de redes no complexo pankararu

No circuito dos povos do Ceará, todos que entraram nas redes do movimento indígena tomaram conhecimento do toré, ritual sempre representado nas assembleias (no Nordeste inteiro, diga-se). Alguns aprenderam, assim, um toré de apresentação em eventos em que participam como índios, mas não apreenderam o ritual na acepção mais profundamente religiosa, o que, lembramos, difere do século passado. Que o mesmo aconteça no Centro Cultural Tapeba, que também é um museu indígena, é significativo. Há que referir uma crescente movimentação para que os próprios povos criem seus museus indígenas, cujos efeitos são visibilidade e convencimento, para dentro e para fora, e uma crescente patrimonialização no Nordeste e no Brasil. Para um muito bom exemplo no Ceará, cf. Gomes (2012).

Por outro lado, o ritual religioso pode ser necessário, em certos casos. Vejamos o que

ocorre no Alto Sertão de Alagoas. Foi com o auxílio formal de uma rede regional de comunicação interétnica que a denominada etnogênese kalankó começou a se tornar manifesta. Aliás, para toda a fase de etnogênese, observa-se o papel muito significativo do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), tanto em produzir e articular essas redes como em apoiar o movimento dos próprios índios, cada vez mais significativo (WARREN 2001); vale notar que a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoinme) trata os povos estabelecidos na região leste como incidentes no Nordeste (OLIVEIRA, K. E., 2013). Para o desencadeamento da etnogênese kalankó, foi necessária a autorização das famílias do sítio Januária, o primeiro local onde se estabeleceram as famílias oriundas da aldeia pankararu de Brejo dos Padres, em Pernambuco, e alguns grupos indígenas de Alagoas, como os Geripankó e Karuazú. Fundamental, todavia, foi o apoio diretamente oriundo de Brejo dos Padres para que os Kalankó pudessem utilizar um dos referenciais históricos que compõem o longo etnônimo pankararu (Pancarú Geritacó Cacalancó Umã Canabrava Tatuxi de Fulo), eloquente indicador de uma unidade social heterogênea, resultante de desterritorializações, fusões e reclassificações operadas por agentes coloniais (ARRUTI, 1996; ANDRADE, U. M., 2004, p. 107), com ênfase nas medidas adotadas pela política fundiária após o Diretório pombalino e pela Lei de Terras, em 1850, que aceleraram o desmantelamento dos aldeamentos e o acirramento da política da mistura (MURA, 2013, p. 42).

Assim, estavam preenchidos os requisitos para que os Kalankó se tornassem, de pleno direito, uma ponta de rama dos Pankararu e a sua etnogênese um processo de enxamamento, isto é, de formação de uma nova identidade, embora afiliada à aldeia de Brejo dos Padres

(ANDRADE, U. M., 2004, p. 107-108). Os Kalankó e os Geripankó estreitaram relações, já como duas pontas de rama pankararu – os segundos atuando, solidária e similarmente ao que ocorreu com vários outros povos indígenas, como líderes dos primeiros no plano ritual. As visitas, em festas rituais – Menino do Rancho, Corrida do Umbu, Praiá e Toré –, do pajé kalankó à aldeia geripankó do Ouricuri foram estratégicas para o aprendizado. Em pouco tempo, os Kalankó já participavam do movimento indígena (ANDRADE, U. M., 2004, p. 108).

Atualmente, os Geripankó se distribuem em várias comunidades próximas, a exemplo da acima referida Ouricuri, que constitui o centro: Piancó, Campinhos, Figueiredo e Pedrinhas, entre outras. Essa divisão é apenas física, por questões territoriais, uma vez que o povo indígena compartilha os mesmos cacique e pajé e prossegue reportando-se aos Pankararu, em Pernambuco (PEIXOTO; GUEIROS, 2016, p. 115).

Para Ugo Andrade (2004, p. 109), o desafio adicional que se apresentou aos Kalankó foi a produção de uma identidade translocal, uma vez que não podiam ser mais Pankararu e, ao mesmo tempo, pertenciam a esse universo sociocosmológico. A alternativa adotada passou pelas categorias de territorialidade desenvolvidas ao longo de quatro gerações e que, não confrontando a origem sociocosmológica pankararu nem os vínculos com a aldeia de Brejo dos Padres, permitiam o desenvolvimento de uma topofilia pelo depósito de fragmentos de memória em topônimos ou estabelecendo-se uma cumplicidade com o lugar de onde eles tiravam o sustento durante os anos mais drásticos de secas e privações (ANDRADE, U. M., 2004, p. 109). Certamente se construiu um domínio do lugar (CARVALHO, 1984), uma relação profunda cognitiva e afetiva com uma terra que se torna território.

Em suma, Geripankó e Kalankó fazem parte do complexo pankararu, que abriga uma série de povos cuja origem se reporta ao Brejo dos Padres e que costuma compartilhar os mesmos rituais da aldeia de origem (além dos cinco no Alto Sertão pernambucano, já se conhecia povos, como os Pankararé e Kantaruré, na Bahia, do outro lado do rio São Francisco). Uma riqueza cosmológica é compartilhada, portanto, por todos os povos no Alto Sertão alagoano, que se encontram relativamente próximos do centro de irradiação pankararu – Geripankó, Kalankó, Karuazu, Katokinn e Koiupanka – e cujas trajetórias de dispersão e reagrupamento, como “rama” e “ponta de rama”, se assemelham. Os quatro povos K causaram certo impacto pela forma incomum adotada para anunciar seu reaparecimento, por intermédio de uma aparição pública denominada “festa do ressurgimento”, realizada, todavia, em espaços e tempos distintos, com o que preservaram, simultaneamente, a singularidade étnica e seu protagonismo etnopolítico (AMORIM, 2010).

No caso kalankó descrito por Herbetta (2013), fica nítido que, para esse povo e seus vizinhos, a questão da autonomia étnica passa pela via da autonomia ritual, que atinge um momento de ultrapassagem do complexo ritual pankararu: novos encantados serão acrescentados aos da aldeia de origem. Afiguram-se, então, a encantados específicos do lugar, aqueles que particularizam um povo autônomo. Desse modo, as novas unidades compartilham do mesmo complexo ritual, mas também dele se diferenciam. Herbetta adere à ideia da “baixa distintividade”, mas procura analisar letras e músicas do toré como indícios de uma cosmologia que, contrariamente ao que ele parece propor, apontam para uma riqueza cosmológica própria ao complexo pankararu que restará oculta se não houver etnografia e análise mais aprofundadas (REESINK, 2014).

Cativeiro, territorialidade topológica, “saber andar”

“Quem falava em medição? Nesse tempo ninguém conhecia leis, não existia perturbação, ordem de branco – só ordem da velha mãe – ninguém falava em medição, em proibir nada, em rumo [...]. Nossa terra não tinha limite, embargue; hoje tem.” (CARVALHO, 2008, p. 206). A declaração é de um pajé pataxó, mas provavelmente poderia ter sido proferida por qualquer indígena compelido a cingir-se, por força do contato, a limites espaciais exíguos, situação que afeta, particularmente, as terras indígenas no Nordeste. A constante eclosão de conflitos e a formação de novos grupos locais no extremo-sul baiano – das sete terras indígenas, a de Barra Velha do Monte Pascoal foi objeto de reestudo, elevando os atuais 8.000 hectares para 44.000, processo há algum tempo interrompido, e a de Comexatiba foi apenas identificada (28.000 ha) – têm seguramente, como fator motivador, entre outros, o confinamento espacial. Muitos outros casos poderiam ser referidos.

Não é, pois, de surpreender que, ao mesmo tempo em que envidam esforços pelas demarcações, haja quem tema suas consequências negativas. É o caso, seguramente não único, dos Mbyá (GARLET, 1997, p. 91; SÁEZ, 2015, p. 279), que, longe de exultarem com a perspectiva de ter suas terras demarcadas, temiam que essa demarcação supusesse uma espécie de cativeiro, um meio para mantê-los concentrados e controlados. Temor que, como enfatiza Sáez, está afinal justificado por sua história (ibidem). No Nordeste pós-estabelecimento das missões ocorreu, fundamentalmente, o mesmo.

Em Aldeia Velha, parte do território pataxó cuja formação resultou de retomadas realizadas nos anos 1990, “saber andar” é um ideal de sociabilidade equivalente a “saber viver”: ter a casa como um “passa chuva”, ter “um primo

em cada aldeia” e nunca ficar sem abrigo é uma espécie de receituário para se atingir a condição de índio pleno (PEDREIRA, 2013; 2017). Saber viver implica uma disposição ontológica similar àquela vivenciada pelos antepassados que se distribuíam em pequenos grupos para escambo, visitas aos parentes dispersos e estabelecimento de novas alianças, o que os compelia a um movimento de dispersão/concentração pendular, não só entre a mata e a área de praia, mas sobre a superfície topológica de perambulação.

Desse modo, o que tem sido entendido como “a instabilidade yaminawa” – deslocamentos constantes das terras indígenas para a capital do Acre, Rio Branco, e permanência ali por longos períodos e em condição francamente desfavorável – está longe de constituir uma idiosincrasia yaminawá. Não se trataria, aqui, como em outros casos, de “infidelidade às raízes nativas”, mas justamente do contrário: por serem fieis ao seu passado, os Yaminawá “não o diferenciam desse presente em que, de acordo com as melhores expectativas, eles deveriam se recluir nas suas terras parecendo tanto mais índios quanto fosse possível” (SÁEZ, 2015, p. 278).

Tais perambulações dever-se-iam à prioridade conferida às relações sociais,

que criam território em qualquer lugar, sobre o território entendido como condição das relações. [...] Antes que espacial, essa territorialidade é topológica: o espaço que ela exige é aquele que permite organizar as relações de modo que proximidades e distâncias sejam eficientes. (ibidem, p. 272)

Após quase duas décadas de fragmentação/dispersão, Sáez supõe que os Yaminawá aparentam estabilidade no conjunto das suas aldeias, o que atribui ao fato de esse conjunto já compor uma pluralidade suficientemente

ampla “para sustentar ciclos de fissão e fusões (ibidem, p. 273). Esse é um ponto que julgamos importante e que desautoriza a relação espúria costumeiramente estabelecida entre o tamanho de um território indígena e a longevidade do contato, o que o exemplo pataxó, entre prováveis muitos outros, traduz eloquentemente.

O alto grau de dispersão dos Maxakali é também notório. Seus agrupamentos são fluidos, mutáveis e altamente suscetíveis às dissidências. Estas produzem um efeito em cadeia, redundando na recomposição das aldeias e na desarticulação dos chamados bandos – unidade social de consenso e articulação social mais complexa –, que, então, se reúnem para identificar possíveis soluções. Colabora para a acentuação do fracionamento a liderança entre esses grupos, igualmente difusa, fluida e restrita à aldeia de cada líder (PARAÍSO, 1999). Índios maxakali são vistos, frequentemente, em vários municípios da região fronteira entre Minas Gerais e Bahia, onde foram aldeados.

É importante assinalar que, no sul da Bahia e áreas limítrofes de Minas Gerais e Espírito Santo, havia um complexo de povos afiliados linguística e culturalmente dos quais, hoje, somente conhecemos os Maxakali e os Pataxó. Parece haver certa similitude entre os padrões de circulação e fluidez dos atuais Pataxó e Maxakali e o padrão amazônico yaminawá, entre possíveis outros. Por hipótese, a ser melhor aferida, teríamos aqui um “regime de socialidade territorial de circulação” em vez de, digamos, um “regime de territorialidade sedentária”, característico de outros povos indígenas? Indo um pouco mais longe, estaríamos diante de uma disposição e de um padrão de circulação de alta distintividade, estruturalmente similares ao padrão pré-cabralino? Nessa mesma acepção, e com a precaução devida, aventamos a possibilidade de que outras continuidades transformadas possam vir

a ser percebidas e registradas, desde que haja sempre o interesse de proceder a um controle comparativo entre as populações regionais, para discernir melhor e aferir com mais rigor o grau de distintividade persistente, evitando, assim, conclusões mais apressadas.

João Pacheco de Oliveira (1996, p. 9) já há certo tempo observou não ser da natureza das sociedades indígenas estabelecerem limites territoriais precisos para o exercício de sua sociabilidade. Por outro lado, a mobilidade espacial não pode ser entendida como “uma espécie de prova de que não há território” (GALLOIS, 2004, p. 39) ou, como afirma Rivière (1984, p. 95 apud. GALLOIS, p. 39), “de que há ausência de um senso de territorialidade”. Os casos descritos nesta seção atestam o contrário, bem como asseveram que a necessidade de estabelecimento de limites territoriais precisos (ou de um “território fechado”) advinda da situação colonial (OLIVEIRA, op. cit., p. 9) é, na prática, em larga medida contornada.

Uma inflexão amazônica: o Nordeste nas Terras Baixas

A tese de doutorado de Susana de Matos Viegas, defendida em 2003 na Universidade de Coimbra e publicada em livro em 2007 (*Terra calada: os tupinambá na Mata Atlântica do sul da Bahia*) conclui, no capítulo II, subitem “Uma alternativa americanista para uma antropologia do Nordeste indígena”, que o Nordeste é uma das áreas onde a *antropologia das sociedades indígenas* mais se ampliou e a *etnologia* menos se desenvolveu (VIEGAS, 2007, p. 65). Tal defasagem, supõe a autora, dever-se-ia ao fato de a etnografia resultante das abordagens ali desenvolvidas se circunscrever ou à etnogênese ou à análise da criatividade cultural no gerar de tradições, o que significa que a questão por Viegas suscitada é de natureza teórica (ibidem, p. 66-67). Limitar-se a essa via interpretativa parece-lhe um equívoco,

sendo antes necessário eliminar as barreiras interpostas à compreensão da vida ameríndia no Nordeste e ao longo e denso conhecimento americanista que, por razões históricas, foi se consolidando a partir de etnografias sobre a Amazônia. A alternativa que a ela se apresenta é, então, integrar o conhecimento etnográfico sobre os índios estabelecidos no Nordeste aos debates americanistas no âmbito de múltiplas estratégias comparativas (ibidem, p. 67-68). É o que Viegas faz tanto em sua tese de doutorado quanto no artigo que compõe o dossiê *Transformações das Territorialidades Ameríndias nas Terras Baixas (Brasil)*, cuja organização ela compartilha com Marta Amoroso e José Glebson Vieira (2015).

A avaliação de Viegas requer alguns poucos comentários. Preliminarmente, a autora expressa que tem havido pouquíssima comparação e engajamento no diálogo entre a etnologia produzida no Nordeste e a etnologia mais geral das Terras Baixas. Podemos resumir a questão mediante a simples constatação de que boa parte da etnologia orientada para o Nordeste sempre partiu do pressuposto de baixa distintividade cultural dos povos ali estabelecidos. Assim, é oportuno lembrar que, antes de 1970, houve uma fase em que o conceito-chave de aculturação e a busca de persistências da distintividade sociocultural pré-cabralina prevaleceram em uma paisagem étnica tacitamente pensada e entendida como sendo de baixa distintividade. Quando os poucos primeiros antropólogos, a partir dos anos 1930, começaram a visitar os poucos locais conhecidos por terem remanescentes de índios, o termo “remanescente” conotava, corretamente, os resistentes e sobreviventes dos massacres, físicos e simbólicos, aos quais seus povos foram submetidos. Por outro lado, hoje é consenso de que a visão da etnologia das perdas subestimou a persistência da percepção indígena de ser um outro, diferente dos regionais e rejeitado por parte desses

não índios. Desse modo, concentrar-se na etnogênese resultou em certa surpresa com o fenômeno e em uma posição etnopolítica para apoiar esses povos em busca de reconhecimento. Seguramente, há vários motivos para que, por exemplo, todos os trabalhos citados desenvolvidos no Museu Nacional partam desse princípio e porque tenham sido, justa e explicitamente, considerados como objeto de reflexão por parte de Oliveira (1998), ao indagar, inesperadamente, sobre a etnologia dos índios misturados com sua baixa distintividade. Já foi dito que, na expansão da produção acadêmica dos últimos vinte anos, a partir do Nordeste, muitas vezes os autores se limitaram a aplicar os conceitos da época anterior, pouco renovando em termos teóricos. Desse modo, uma linha de estudos a partir de um pressuposto de “alta distintividade” é uma das poucas inovações mais recentes.

O dossiê citado constitui uma contribuição relevante ao tema da territorialidade e, por extensão, da identidade. A abordagem adotada – história transformacional ameríndia – é avaliada pelos organizadores como sendo cada vez mais imprescindível, por articular, de forma complexa, processos de imposição de certas formas territoriais, regularmente identificados com o que João Pacheco de Oliveira (1998) designou por processos de territorialização, e procedimentos de vivência dessas imposições, denominados territorialidades (VIEIRA; AMOROSO; VIEGAS, 2015, p. 12-13). Viegas retoma, de certa forma, a antiga distinção suscitada por Viveiros de Castro (1999, p. 115) entre o que ele designa como uma perspectiva centrada no polo colonial, “uma sociologia do Brasil indígena que toma os índios como parte do Brasil”, e uma perspectiva centrada no polo nativo, “uma antropologia dos índios situados no Brasil” – que, do nosso ponto de vista, nunca se apresentaram de forma tão irremediavelmente polarizadas, mas, no máximo, como faces de um mesmo

fenômeno às quais se pode atribuir maior ou menor relevo de acordo com o que sinalizam o campo e a sensibilidade etnológica de cada autor. Neste balanço, só trataremos mais detidamente dos artigos de Viegas e Vieira, por se reportarem ao Nordeste indígena, assim como já referimos, muito brevemente, ao de Sáez.

O estudo de Viegas descreve os processos de apropriação espacial pelos índios Tupinambá – a parcela estabelecida em Olivença, costa atlântica –, tradicionais habitantes da missão de Nossa Senhora da Escada, no sul da Bahia, visando contribuir para a compreensão histórica de longo termo da posse da terra, do pertencimento territorial e de suas dinâmicas históricas. A Vila de Olivença, antiga sede da missão jesuítica e entorno do aldeamento jesuítico, se mantém permanentemente como ponto de referência e de apropriação fundamental pelo cultivo das roças ou da criação de uma dinâmica cíclica de concentração e dispersão. Trata-se de uma territorialidade pontilhada por deslocamentos, por regimes de posse associados a regimes de socialidade (VIEGAS, 2015, p. 95), a exemplo de outras tantas territorialidades registradas pela literatura etnológica mais ampla. A modalidade de viver entre a sede e a mata teria instituído um padrão de territorialidade passível de explicar as atuais reivindicações de inclusão da vila na demarcação da terra indígena. O que nos interessa, vale ressaltar, é como a autora pensa a longa duração e como a história teria resultado em um padrão de ligação ao território tributário de uma especificidade indígena.

A proposta de José Glebson, por outro lado, é proceder à análise da organização social potiguara, partindo do parentesco e de sua articulação com os ideais de viver bem que traduzem a possibilidade de viver nas aldeias e entre parentes e demarcam a centralidade do parentesco no processo de socialidade examinado (VIEIRA, 2015, p. 287). As histórias de deslocamentos – movimentos incessantes de

concentração e dispersão em busca de novos conhecimentos e pessoas mais distantes (pessoas de outras aldeias, da cidade ou de outras localidades) – resultam em um padrão de habitação e uma tendência à dispersão das famílias, ao passo que os movimentos deles decorrentes levam à produção de uma concepção nativa de mistura e de um modo peculiar de ocupação do espaço (ibidem, p. 297). Dessa maneira, é possível constatar que os dois autores compartilham, desde a escrita de suas teses, da mesma proposta da longa duração e de tomar a etnologia mais ampla como medida de comparação. Para nossos fins, duas observações se impõem. Por um lado, realmente parece-nos faltar um diálogo etnográfico e teórico com a Amazônia (e o Sul, mas essa parece ser uma região quase desconhecida em nossa literatura, apesar de certas semelhanças significativas, como a noção anterior da “baixa distintividade” (CARVALHO; REESINK, 2016). Por outro lado, o que uma leitura detida revela dos dois artigos é que há tendência de superestimar o aporte distintivo por não se reportarem suficientemente à literatura da suposta “baixa distintividade”, o que resulta em um não diálogo porque, de antemão, o diálogo é considerado pouco produtivo ou improdutivo.

Ambos se debruçam, por exemplo, sobre a questão do parentesco de modo muito interessante, com conceitos como regime de socialidade e viver bem – temas, de fato, não suficientemente estudados. Todavia, se há comparação com o contexto amazônico e seus conceitos recentes, nem sempre, ou quase nunca, há comparação com a bibliografia do Nordeste e de segmentos sociais vizinhos para verificar em que medida esses conceitos e práticas nativos são derivados de uma linha de continuidade pré-cabralina em transformação e, portanto, específicos dos povos de origem tupi pesquisados. Trata-se de um aspecto que, do nosso ponto de vista,

requer atenção. As únicas tentativas de longa duração para não tupi, salvo engano nosso, concernem aos rituais e ao uso da jurema (NASCIMENTO, 1994; 2013; REESINK 2002). Assim, nesse último caso, a continuidade de longa duração transformada é garantida, ainda que seja necessário melhorar o nosso entendimento sobre o processo dessas transformações.

Considerações finais

Vale observar que, em geral, na literatura produzida no Nordeste tende a faltar aprofundamento nas comparações, de modo a permitir verificar em que medida os fenômenos são especificamente indígenas. Por exemplo, as noções de família (parentela) e tronco (metáforas de parentesco) estão presentes, consistentemente, em estudos camponeses, mas ainda estão a merecer aprofundamentos – até mesmo porque há muito se aponta para uma espécie de “idioma comum de filiação substantiva indígena” (REESINK, 1999b). Evidentemente, no que tange especialmente aos rituais indígenas e à sua diacriticidade – como cultura entre aspas ou como o que podemos chamar de “cultura diacrítica” –, esses têm sido objeto de investigação desde os anos 1980 e continuam a ter presença garantida na atualidade. O que socialmente importa, por outro lado, é como os índios e os segmentos não indígenas definem o que é a cultura diacrítica que vale como justificativa de indianidade para os primeiros.

Porém, há possibilidades de pesquisar o que poderíamos denominar de “cultura indígena oculta”, querendo dizer com isso que há concepções e práticas que têm sua origem na longa duração, mas que não foram incluídas na cultura diacrítica, e nem sempre são reconhecidas pelos índios e/ou não índios como específicas. Contudo, nem sempre os antropólogos têm se dado conta de continuidades

transformadas mais ocultas, embora exemplos existam: um mito com afinidade entre os Jê do Norte e os Kiriri (REESINK, 1999a) e, revisitando a etnografia kiriri de Bandeira, todo um levantamento amplo de concepções e práticas indígenas muito bem registradas, mas não postas tanto em evidência na totalidade da monografia original (CARVALHO, 2005). Não é à toa, então, que Carvalho tenha procedido à inversão do pressuposto normal no Nordeste e proposto que a hipótese de baixa distintividade prevalecente no campo seja mais aparente do que pressupomos. Realmente, muito embora seja bastante provável que, em certos casos etnográficos, a distintividade seja mesmo baixa, falta investigar melhor seu grau em muitas outras ocorrências e em domínios em que não se tem pesquisado sob esse aspecto. Afinal, a literatura comprova que mais de 450 anos de genocídios e etnocídios, no âmbito do regime de relação assimétrica, resultaram em povos indígenas que aprenderam a persistir em esferas socioculturais próprias, ocultando-as o máximo possível aos olhos dos dominantes, em particular na esfera social compartilhada com os últimos e em que esses outros exercem seu domínio. O maior exemplo disso é o segredo dos Fulni-ô (HERNÁNDEZ DÍAZ, 2015). E isso abrange, como é sobejamente sabido, os antropólogos.

Neste balanço, já previamente admitido como parcial, só suscitamos algumas questões e alguns eixos de discussão. Provavelmente sobrecarregaríamos demais o artigo se alinhássemos todos os textos produzidos nos últimos vinte anos com conexão direta ou indireta aos temas aqui tratados. Tal fato também se pode constatar pelas coletâneas de textos que apareceram nos últimos anos (CARVALHO; CARVALHO, 2012; CARVALHO; REESINK; CAVIGNAC, 2011; OLIVEIRA, J. P., 2011; PALITOT, 2009; SCHRÖDER, 2011). Aqui e ali

assinalamos alguns temas que surgiram no período, como museus e centros culturais indígenas administrados pelos índios, a produção de textos escritos por estes, suas próprias associações e, em geral, um crescente protagonismo deles sobre suas próprias vidas. Deixamos de mencionar alguns temas, como (sem, em absoluto, pretendermos ser completos) uso da internet, turismo (GRÜNEWALD, 2001; NEVES, 2012) e a produção correlata de artesanato, educação e escola (e o crescente nível escolar dos índios), saúde (com questões fora do xamanismo), etnobiologia e etnoecologia (MODERCIN, 2010) e migrações – inclusive para cidades como São Paulo (ALBUQUERQUE, 2011). Porém, além das questões da distintividade e da cosmologia, outras estão mal ou incompletamente estudadas (por exemplo, o já mencionado parentesco e a campesinidade); a que chama mais atenção é a da economia indígena – camponesa, mas crescentemente combinada a outras atividades e fortemente articulada com a economia nacional, com uma ou outra exceção (CAMPOS, 2006). Tivemos também de passar ao largo de muitos povos e suas bibliografias específicas, algo que a produção acadêmica tende a acompanhar, mas em relação à qual estamos defasados. Desse sobrevoo, com as devidas ressalvas, ficamos com a impressão de que, salvo pelas lacunas etnográficas mais evidentes, a quantidade nem sempre corresponde à qualidade.

A interlocução entre a etnologia produzida no Nordeste e aquela amazônica se nos afigura possível, observadas as suas características e especificidades. Por um lado, o quiasmo categorial entre caboclo e índio deve ser superado por todos, o que parece poder ser resolvido pela dupla via da filiação substantiva do parentesco – sempre – e de um ritual religioso indígena – nem sempre – mediado pela herança substantiva do dom para atividade xamânica, um vetor sociomoral

em geral (REESINK, 2011). Os rituais em questão têm circuitos diferentes e o único que parece universal é o toré (com raríssimas exceções, como o torém dos Tremembé, cuja denominação parece remeter à mesma origem), o que mostra bastante variação em importância e significado. Desse modo, entre a “alegoria do índio autêntico” e o “ritual sociocosmológico totalizador”, o toré parece ser a cultura diacrítica compartilhada no Nordeste, invariante em sua denominação, porém variante em sua expressão sociocultural cognoafetiva: o toré tem sido como que um fluxo transcultural em toda a região, que se atualiza em uma variante local com tendência forte a se transformar em variante etnocultural específica sem perder seu caráter reconhecidamente transcultural.

Desse modo, apontamos para a possibilidade de conferir certa especificidade à etnologia das Terras Baixas no Nordeste brasileiro ao mesmo tempo em que finalizamos com uma breve referência aos novos registros que tendem a alterar o cenário etnográfico, requerendo reposicionamentos. Se, João Pacheco de Oliveira (1998, p. 53) afirmava que a etnogênese constituía o fator distintivo entre os povos e as culturas

indígenas do Nordeste e os da Amazônia, hoje sabemos que não é assim e que distintas modalidades amazônicas desse fenômeno podem ser identificadas. A remoção de supostos grandes divisores tenderá a reduzir as distâncias etnográficas e teóricas, desde que sejam envidados esforços para promover comparação no âmbito de um mais amplo espectro, passível de se estender a todas as diferentes regiões no país. Trata-se, ao mesmo tempo, de colaboração com vistas a uma comunicação mais regular e simétrica, acerca da qual os próprios povos envolvidos têm dado mostras de franco interesse. Troca de mensagens e visitas regulares revelam a clara disposição dos povos indígenas para intensificar suas relações, ultrapassando distinções linguísticas e culturais, enquanto os antropólogos, mais cautelosos, parecem medir cuidadosamente os passos que lhes serão requeridos e as vantagens e desvantagens que decorrerão dessa eventual interlocução. Da nossa parte, supomos ter, aqui, prestado uma pequena contribuição em direção a um provável longo caminho a ser percorrido para uma “etnologia comparada das transformações socioculturais” no Brasil.

Referências

- ALARCÓN, D. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. 2013. 272 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Comparados sobre a América) – Universidade de Brasília, Brasília, 2013a.
- _____. A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro. *Ruris: Revista do Centro de Estudos Rurais*, Campinas, v. 7, n. 1, p. 99-126, 2013b.
- ALBUQUERQUE, M. A. S. *O regime imagético Pankararu (tradução intercultural na cidade de São Paulo)*. 2011. 422 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.
- ALMEIDA, L. S.; LIMA, J. C.; OLIVEIRA, J. S. (Orgs.). *Terra em Alagoas: temas e problemas*. Maceió: Edufal, 2013.
- AMORIM, P. Acampamentos e proletarização das populações indígenas do Nordeste brasileiro. *Boletim do Museu do Índio: Antropologia*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 1975.

- AMORIM, S. S. *Os Kalankó, Karuazu, Koiupanká e Katokinn: resistência e ressurgência indígena no Alto Sertão alagoano*. 2010. 431 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.
- ANDRADE, U. M. Dos estigmas aos emblemas de identidade: os percursos da formação de um povo. *Revista de Estudos e Pesquisas*, Brasília, v. 1, n. 1, p. 99-139, jul. 2004.
- ARRUTI, J. M. *O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu*. 1996. 219 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.
- AZEVEDO, T. Aculturação dirigida: Notas sobre a catequese indígena no período colonial brasileiro. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 3., 1958, Recife. *Anais...* Recife: Associação Brasileira de Antropologia, 1959. p. 77-100.
- BANDEIRA, M. L. *Os Kariri de Mirandela: um grupo indígena integrado*. Salvador: Secretaria de Educação e Cultura do Estado da Bahia, 1972. v. 6. (Série Estudos Baianos).
- BARROS JÚNIOR, F. D. *Etnodesenvolvimento em prática: a equipe Jupago e a promoção de desenvolvimento aos Xukuru do Ororubá*. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.
- BARTH, F. Introduction. In: _____. (Org.). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of cultural difference*. London: George Allen & Unwin, 1969.
- _____. The analysis of culture in complex societies. *Ethnos*, Abingdon, v. 54, n. 3-4, p. 120-142, 1989.
- BATISTA, M. R. Os Truká e o impacto da obra de transposição do rio São Francisco. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26., 2008, Porto Seguro. *Anais...* Recife: Associação Brasileira de Antropologia, 2008.
- BRASILEIRO, S. *A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri*. 1997. 250 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1997.
- CAMPOS, C. S. *Os Fulni-ô e suas estratégias de sobrevivência e permanência no território indígena*. 2006. 137 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.
- CARVALHO, M. R. A identidade dos povos do Nordeste. *Anuário Antropológico*, Fortaleza, n. 82, p. 169-188, 1984.
- _____. Os povos indígenas no Nordeste: território e identidade étnica. *Cultura*, Salvador, ano 1, n. 1, p. 50-69, 1988.
- _____. A etnicização do campo xamanístico em um contexto de expressiva mudança sociocultural. *Estudios Latinoamericanos*, Varsóvia, n. 25, p. 51-86, 2005.
- _____. Relatório Circunstanciado de Identificação da TI Pataxó do Monte Pascoal. Salvador: Departamento de Antropologia/Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFBA, Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI), 2008.

- _____. De índios “misturados” a índios “regimados”. In: CARVALHO, M. R.; REESINK, E. B.; CAVIGNAC, J. (Orgs.). *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades*. Natal: EDUFRN, 2011. p. 82-99.
- CARVALHO, M. R. et al. *Mapeando parentes: identidade, memória, território e parentesco na terra indígena Caramuru-Paraguassu*. Salvador, Edufba, 2012.
- CARVALHO, M. R.; CARVALHO, A. M. (Orgs.). *Índios e caboclos: a história recontada*. Salvador: Edufba, 2012.
- CARVALHO, M. R.; REESINK, E. B. Uma etnologia dos índios impuros: a história acadêmica quase oculta e desconhecida do período inicial do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro (PINEB). In: CAMPOS, R.; PEREIRA, F.; MATOS, S. (Orgs.). *Desafios e particularidades da produção antropológica no Norte e no Nordeste do Brasil*. Recife, EDUFPE, 2016. o prelo.
- CARVALHO, M. R.; REESINK, E. B.; CAVIGNAC, J. (Orgs.). *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades*. Natal: EDUFRN, 2011.
- CASTRO, E. V. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 35, p. 21-74, 1992.
- _____. Etnologia brasileira. In: MICELLI, S. (Org.). *O que ler na ciência social brasileira 1970-1995*. São Paulo: Sumaré, 1995. p. 109-223.
- CLASTRES, H. *Terra sem mal: o profetismo tupi-guaraní*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- COUTO, P. N. A. *Morada dos encantados: identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, Buerarema (BA)*. 2008. 169 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.
- CUNHA, M. C. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. Da cultura residual mas irreduzível. In: _____. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 97-108.
- ERIKSEN, T. H. The cultural contexts of ethnic differences. *Man*, London, v. 26, n. 1, p. 127-144, 1991.
- _____. *Ethnicity and nationalism*. London: Pluto Press, 1993.
- FIALHO, V.; NEVES, R. C.; FIGUEIROA, M. C. (Orgs.). *Plantaram Xicão: os Xukuru do Ororubá e a criminalização do direito ao território*. Manaus: UEA Edições, 2011.
- FREIRE, R. S. *Articulações políticas indígenas no Sul da Bahia*. 2016. 186 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.
- GALLOIS, D. T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, F. (Org.). *Terras indígenas & unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 37-41.

- GARLET, I. J. *Mobilidade Mbyá: história e significação*. 1997. Dissertação (Mestrado em História Iberoamericana) – Pontifícia Universidade Católica. Porto Alegre, 1997.
- GOMES, A. O. *Aquilo é uma coisa de índio: objetos, memória e etnicidade entre os Kanindé do Ceará*. 2012. 324 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.
- GROSSI, G. *Ici nous sommes tous parents: les Pataxó de Barra Velha, Bahia, Bresil*. 2004. Thèse (Doctorat en Ethnologie et Anthropologie Sociale) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2004.
- GRÜNEWALD, R. A. *Regime de índio e faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã*. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.
- _____. *Os índios do descobrimento: tradição e turismo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.
- _____. (Org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Massangana, 2005.
- HERBETTA, A. F. *Peles braiadas: modos de ser Kalankó*. Recife: Massangana, 2013.
- HERNANDÉZ DÍAZ, J. *Los Fulni-ô: lo sagrado del secreto – construcción y defesa de la identidad de un pueblo indígena del nordeste brasileño*. Quito: Aby Yala, 2015.
- LIMA, C. L. S. *As perambulações: etnicidade, memória e territorialidade indígena na Serra das Matas*. In: PALITOT, E. M. (Org.). *Na Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Imopec, 2009. p. 233-250.
- MACÊDO, U. *A dona do corpo: um olhar sobre a reprodução entre os Tupinambá da Serra-BA*. 2007. 196 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.
- MAGALHÃES, A. M. *A luta pela terra como oração: sociogênese, trajetórias e narrativas do movimento Tupinambá*. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- MAHMOOD, C.; ARMSTRONG, S. *Do ethnic groups exist?: a cognitive perspective on the concept of cultures*. *Ethnology*, Pittsburgh, vol. 31, no. 1, p. 1-14, 1992.
- MEJÍA LARA, A. E. *Estar na cultura: os Tupinambá de Olivença e o desafio de uma definição de indianidade no sul da Bahia*. 2012. 135 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.
- MODERCIN, I. F. *Rancho do Jatobá do meio do mundo: etnografia da agricultura Pankararé e a relação dos índios com o ambiente*. 2010. 190 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.
- MONTE, E. *História e memórias de migrações no Nordeste indígena: o vaivém dos Xukuru do Ororubá (Pesqueira/PE)*. *Mnemosine*, Campina Grande, v. 7, nº 1, p. 32-52, jan.-mar. 2016.
- MORAIS, B. M. *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade Kaiowá e Guaraní nas adjacências da morte*. São Paulo: Elefante, 2017.

- MORIN, F.; D'ANGLURE, B. S. Ethnicity as a political tool for indigenous peoples. In: GOVERS, C.; VERMEULEN, H. (Eds.). *The politics of ethnic consciousness*. London: Springer, 1997. p. 157-193.
- MURA, C. *Todo mistério tem dono!* Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2013.
- NASCIMENTO, M. T. *O tronco da jurema*: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste – o caso Kiriri. 1994. 324 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.
- _____. A jurema das ramas até o tronco. In: CARVALHO, M. R.; CARVALHO, A. M. (Orgs.). *Índios e caboclos*: a história recontada. Salvador: Edufba, 2012. p. 95-125.
- _____. *As ramas e o vinho da jurema*: metáforas rituais entre os índios do sertão nordestino ou uma teoria unificada do ritual e da linguagem. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.
- NEVES, S. C. *A apropriação indígena do turismo*: os Pataxó de Coroa Vermelha e a expressão da tradição. 2012. 225 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.
- OLIVEIRA, J. P. A viagem da volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas do Nordeste. In: OLIVEIRA, J. P. (Coord.). Peti, 1993. p. V-VIII.
- _____. Viagens de ida, de volta e outras viagens: os movimentos migratórios e as sociedades indígenas. *Travessia*, São Paulo, v. 9, n. 24, p. 5-9, jan.-abr. 1996.
- _____. Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.
- _____. *Uma etnologia dos índios misturados?* Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.
- _____. (Org.). *A presença indígena do Nordeste*: processo de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.
- OLIVEIRA, K. E. Os terreiros e o toré. *Cadernos do Leme*, Campina Grande, v. 1, n. 1, p. 47-66, 2009.
- _____. *Diga ao povo que avance!* Movimento indígena no Nordeste. Recife: Massangana, 2013.
- OLIVEIRA, R. C. Por uma sociologia do campesinato indígena no Brasil. In: _____. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972a. p. 142-150.
- _____. Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica. In: _____. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972b. p. 83-131.

- _____. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- PALITOT, E. M. (Org.). *Na Mata do Sabiá*: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Imopec, 2009a.
- _____. Um quadro de multiplicidade étnica: os povos indígenas em Crateús. In: _____. (Org.). *Na Mata do Sabiá*: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Imopec, 2009b. p. 271-300.
- PARAÍSO, M. H. B. Maxakali. *Povos indígenas do Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1999. Disponível em <<http://bit.ly/2yEgqXb>>. Acesso em: 13 jan. 2018.
- PEDREIRA, H. P. “*Saber andar*”: refazendo o território Pataxó em Aldeia Velha. 2013. Monografia (Graduação em Antropologia e Etnologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.
- _____. *Os Pataxó Hãbãhãe e o problema da diferença*. 2017. 178 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- PEIXOTO, J. A.; GUEIROS, L. E. Religiosidade e Encantamento: o pagamento de promessa no ritual indígena Jiripankó. *Mnemosine*, Campina Grande, v. 7, n. 1, p. 111-126, 2016.
- PERES, S. Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-67). In: OLIVEIRA, J. P. (Org.). *A viagem de volta*: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999. p. 43-91.
- POMPA, C. *A religião como tradução*: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru: Edusc, 2002.
- REESINK, E. B. Índio ou caboclo: notas sobre a identidade étnica dos índios no Nordeste. *Universitas*, Salvador, n. 32, p. 121-137, 1983.
- _____. O gavião e a arara: etnohistórias Kiriri. In: ALMEIDA, L. S.; SILVA, M. G. (Orgs.). *Índios do Nordeste*: temas e problemas. Maceió: Edufal, 1999a. p. 59-75.
- _____. Uma questão de sangue. In: BACELAR, J.; CAROSO, C. (Orgs.). *Brasil*: um país de negros? Rio de Janeiro: Pallas, 1999b. p. 187-205.
- _____. O segredo do sagrado: o Toré entre os índios do nordeste. In: ALMEIDA, L. S.; GALINDO, M.; ELIAS, J. L. (Orgs.). *Índios do Nordeste*: temas e problemas. Maceió: Edufal, 2000. v. 2. p. 359-405.
- _____. Raízes históricas: a jurema, enteógeno e ritual na história dos povos indígenas no Nordeste. In: ALBUQUERQUE, U.; MOTA, C. (Eds.). *Os muitos usos da Jurema*. Recife: Bagaço, 2002. p. 61-96.
- _____. Alteridades substanciais: apontamentos diversos sobre índios e negros. In: CARVALHO, M. R.; REESINK, E. B.; CAVIGNAC, J. (Orgs.). *Negros no mundo dos índios*: imagens, reflexos, alteridades. Natal: EDUFERN, 2011. p. 245-288.
- _____. Saber os nomes: observações sobre a degola e a violência contra Bello Monte (Canudos). *Anthropológicas*, Recife, ano 17, v. 24, n. 2, p. 43-73, 2013.

- _____. Uma perspectiva nordestina: o grande divisor Nordeste vs Amazônia na etnologia das Terras Baixas da América do Sul. In: SEMINÁRIO DE ANTROPOLOGIA INDÍGENA EM PERNAMBUCO, 2., 2014, Recife.
- _____.; REESINK, M. L. A conquista cultura dos Tupinambá: aculturação e o regime de relação assimétrica de Thales de Azevedo em 1958 e suas implicações históricas na antropologia. In: SEMINÁRIO RELENDO THALES DE AZEVEDO, 1., 2015, Salvador.
- RIBEIRO, D. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977.
- RIVIÈRE, P. *Individual and society in Guiana*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- SÁEZ, O. C. O território, visto por outros olhos. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 58, n. 1, p. 257-284, 2015.
- SAFA, H. Challenging mestizaje: a gender perspective on indigenous and afrodescendant movements in Latin America. *Critique of Anthropology*, Thousand Oaks, v. 25, n. 3, p. 307-330, 2005.
- SAMPAIO, J. A. De caboclo a índio: etnicidade e organização social e política entre os povos indígenas contemporâneos no Nordeste do Brasil – o caso Kapinawá. *Cadernos do Leme*, Campina Grande, v. 3, n. 2, p. 88-191, 2011.
- SANTOS, A. F. M.; OLIVEIRA, J. P. *Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.
- SCHRÖDER, P. (Org.). *Cultura, identidade e território no Nordeste indígena: os Fulni-ô*. Recife: Editora da UFPE, 2011.
- SIGAUD, L. A forma acampamento: notas a partir da versão pernambucana. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 58, p. 73-92, nov. 2000.
- SILVA, B. R. A. *Nos enredos do circuito de pesquisas dos Tabajara e Kalabaça de Poranga*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.
- SOARES, M. Métissages et espaces transculturels: reflet d’image et mises en scène chez les Indiens Tapeba. *Cahiers des Amériques Latines*, Paris, n. 65, p. 91-104, 2010.
- SOUZA, F. J. A. *Os Pataxó em morros brutos e terras fanosas: descortinando o movimento das puxadas de rama*. 2015. 257 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.
- TÓFOLI, A. L. F. Retomada de terras Tapeba: entre a afirmação étnica, os descaminhos da demarcação territorial e o controle dos espaços. In: PALITOT, E. M. (Org.). *Na Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Imopec, 2009. p. 213-232.
- UBINGER, H. C. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. 2012. 189 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.
- VIEGAS, S. M. *Terra calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

_____. Tupinambá de Olivença. *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 20 ago. 2010. Disponível em: <<https://bit.ly/2ImVNSN>>. Acesso em: 21 jun. 2016.

_____. Espaços missionários transformados: a apropriação da terra pelos índios numa aldeia jesuítica da costa atlântica (século XVIII-XIX). *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 58, n. 1, p. 69-104, 2015.

VIEIRA, J. G. Todo caboclo é parente: espacialidades, história e parentesco entre os Potiguara. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 58, n. 1, p. 285-317, 2015.

VIEIRA, J.; AMOROSO, M. ; VIEGAS, S. Apresentação dossiê transformações das territorialidades ameríndias nas Terras Baixas (Brasil). *Revista de Antropologia*, v. 58, n. 1. 2015, p. 11-29.

VILLAR, D. Uma abordagem crítica do conceito de etnicidade na obra de Fredrik Barth. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 165-192, 2004.

WARREN, J. W. *Racial revolutions: antiracism & Indian resurgence in Brazil*. Durham: Duke University Press, 2001.

WEBER, M. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora UnB, 1991.

Resumo

Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações

Neste balanço parcial, discutimos o estado da arte da etnologia das terras baixas da América do Sul no Nordeste Brasileiro, no que concerne aos conceitos de territorialidade e identidade. Após proceder à revisão do conceito de etnicidade nos anos 1970 e sua recepção no Brasil, elaboramos uma síntese de alguns artigos pioneiros, dos anos 1980 e 1990, mas de relevância ainda atual, para dispormos de uma visão da produção do século passado. Para tratar dos últimos vinte anos, foi inevitável a escolha de algumas áreas e temas, devido à volumosa produção antropológica que não mais permite mencionar todos os autores e resenhar todos os tópicos. Por fim, baseados na questão do grau de distintividade sociocultural no Nordeste e do significado transcultural do ritual Toré, lançamos uma proposta provisória para caracterizar a unidade da etnologia produzida nesse contexto etnográfico.

Palavras-chave: Etnologia Sul-americana; Nordeste; Território; Identidade; Cultura Diacrítica.

Abstract

An ethnology of Northeast Brazil: a partial appraisal of territorialities and identifications

In this article we discuss the state of the art concerning the concepts of territory and identification in the Northeast of Brazil as part of the Ethnology of Lowland South America. After reviewing the concept of ethnicity in the 70's and its impact in Brazil we summarize the some pioneering articles in the 80's and 90's. These articles still are relevant today and permit us some idea of the state of the art of the past century. In order to discuss the burgeoning anthropological literature of the current century it has become inevitable to choose certain authors, themes and we elaborate upon some specific perspectives on the 'degree of the sociocultural distinctivity' of the Northeast and the 'transcultural significance' of the Toré ritual. Concluding the discussion we present a provisional proposal to characterize the ethnological unity produced in this ethnographic regional context.

Keywords: Ethnology of Lowland South America; Northeast; Territory; Identity; Diacritical Culture.

Resumé

Une ethnologie du Nordeste du Brésil: un bilan partiel de territorialités et identifications

Dans ce bilan partiel, nous discutons de l'état de l'art de l'Ethnologie des Basses Terres de l'Amérique du Sud dans le Nordeste Brésilien concernant les concepts de territorialité et d'identité. Après avoir passé en revue le concept d'ethnicité dans les années 1970 et son accueil au Brésil, nous avons élaboré une synthèse de quelques articles pionniers des années 1980 et 1990 toujours pertinents aujourd'hui, afin d'avoir une vision de la production du siècle dernier. Pour traiter de ces vingt dernières années, le choix de certains endroits et thèmes fut inévitable en raison de la production anthropologique massive qui ne permet plus de mentionner tous les auteurs et présenter tous les thèmes. Enfin, en se basant sur la question du degré de différences socioculturelles dans le Nordeste et de la signification interculturelle du rituel « Toré », nous avançons une proposition provisoire pour caractériser l'unité de l'ethnologie produite dans ce contexte ethnographique.

Mots-clés: Ethnologie sud-américaine; Nordeste; Territoire; Identité; Culture Diacritique.

