

## UMA ETNOLOGIA DOS “ÍNDIOS MISTURADOS”? SITUAÇÃO COLONIAL, TERRITORIALIZAÇÃO E FLUXOS CULTURAIS\*

João Pacheco de Oliveira

Os povos indígenas do Nordeste não foram objeto de especial interesse para os etnólogos brasileiros. Nas bibliotecas e no mercado editorial são muito raros os trabalhos especializados disponíveis<sup>1</sup>. Apesar da grande expansão do sistema de pós-graduação nos últimos anos no Brasil, ainda no início desta década contava-se com poucas teses monográficas<sup>2</sup> e nenhuma interpretação mais abrangente formulada sobre o assunto. Tudo levava a crer tratar-se, em definitivo, de um objeto de interesse residual, estiolado na contracorrente das problemáticas destacadas pelos americanistas europeus, e inteiramente deslocado dos grandes debates atuais da antropologia. Uma etnologia menor.

Na década de 50, a relação de povos indígenas do Nordeste incluía dez etnias; quarenta anos depois, em 1994, essa lista montava a 23. Se lembrarmos da conceituação dos povos indígenas nas Américas como “pueblos únicos” (Bonfil 1995:10), ou da descrição dos direitos indígenas como “originários” (Carneiro da Cunha 1987), estaremos diante de uma contradição em termos absolutos: o surgimento recente (duas décadas!) de povos que são pensados, e se pensam, como originários. Existem muitas outras conceituações similares espalhadas pelo mundo (como a de populações aborígenes, encontrada na legislação na Austrália e Oceania, no Canadá, na Argentina e em outros países da América Latina; “*populations autochtones*”, referência comum utilizada na etnologia francesa, e pelos africanistas em especial; “*first nations*”, empregada por organizações indígenas nos Estados Unidos), o que torna ainda mais ampla a questão. Como podemos explicar esse paradoxo? Sem dúvida as lacunas etnográficas e os silêncios da historiografia — enquanto compo-

\* Conferência realizada no concurso para professor-titular da disciplina Etnologia, Museu Nacional/UF RJ, Rio de Janeiro, 11 de novembro de 1997.

nentes de um discurso do poder (vide Trouillot 1995) — constituem fontes geradoras desse enigma, mas não resolvem o problema, tornando-se necessário discutir também as teorias sobre etnicidade e os modelos analíticos utilizados.

Minha intenção aqui é fornecer subsídios para se refletir sobre esse paradoxo. Para tanto a minha exposição segue três movimentos. No primeiro procuro mostrar como ocorreu a formação do objeto de investigação e reflexão intitulado “índios do Nordeste”, partindo dos cânones científicos nacionais e internacionais até as instituições locais, mostrando como concretamente se inter-relacionaram modelos cognitivos e demandas políticas. Em um segundo movimento discuto conceitos para a análise da etnicidade e, baseando-me em algumas etnografias, procuro fornecer uma chave interpretativa para os fatos da chamada “emergência” de novas identidades. Finalmente debato com o americanismo e reflito sobre as perspectivas para o estudo de populações tidas como de pouca distintividade cultural (ou seja, culturalmente “misturadas”).

### Uma etnologia das perdas e das ausências culturais

Em seu trabalho de classificação das áreas culturais indígenas existentes no país, Eduardo Galvão (1979 [1957]:225-226) manifesta dúvidas quanto à última delas — a XI, intitulada “nordeste”<sup>3</sup> — possuir, efetivamente, uma unidade e consistência igual às demais. O autor destaca desde logo os efeitos da aculturação e o seu diagnóstico sobre as dez etnias dessa área cultural é o seguinte: “A maior parte vive integrada no meio regional, registrando-se considerável mesclagem e perda dos elementos tradicionais, inclusive a língua”<sup>4</sup>. Ao mencionar os Pataxó, o autor agrega (sem aspas) o adjetivo “mestiçados”. É importante lembrar que o artigo de Galvão — por seu caráter introdutório e classificatório — constitui um dos textos mais consultados não só por estudantes de antropologia, mas também por museólogos, bibliotecários, educadores e comunicadores sociais em geral.

Para o público mais especializado o cenário não é diverso. No *Handbook of South American Indians*, obra de referência capital para os estudos etnológicos, os povos indígenas do Nordeste são focalizados em pequenos artigos (quase verbetes) escritos por Robert Lowie (1946) e Alfred Métraux (1946), um deles com a colaboração de Curt Nimuendaju. Em ambos os textos são utilizadas fontes históricas e, primordialmente, relatos de cronistas quinhentistas e seiscentistas ou naturalistas viajantes dos séculos XVIII e XIX. Ou seja, tais povos e culturas passam a

ser descritos apenas pelo que foram (ou pelo que, supõe-se, eles foram) há séculos atrás, mas sabe-se nada (ou muito pouco) sobre o que eles são hoje em dia. O que, por suposto, pouca contribuição traria à etnologia enquanto estudo comparativo das culturas.

Em uma famosa metáfora, Lévi-Strauss nos ensina que “*O antropólogo é o astrônomo das ciências sociais*: ele está encarregado de descobrir um sentido para configurações muito diferentes, por sua ordem de grandeza e seu afastamento, das que estão imediatamente próximas do observador.” (1967:422; ênfases no original) Não se trata de uma associação acidental ou pouco representativa de sua obra, mas de um ensinamento conectado com pressupostos fundamentais do “método etnológico” por ele delineado<sup>5</sup>.

A relevância do autor e de sua metáfora para os estudos americanistas não pode ser medida por citações ou referências explícitas em artigos e monografias, mas por situar-se como uma imagem simples e sugestiva, compartilhada pela maioria dos etnólogos que estuda as populações autóctones sul-americanas (inclusive os não vinculados diretamente a esse quadro teórico). Esquadrinhando os céus, o astrônomo lembra o viajante/etnógrafo de que nos fala Dégérando, cujas viagens no espaço correspondem também a enormes deslocamentos no tempo, explorando o passado e cruzando diferentes eras (vide Stocking Jr. 1982; Fabian 1983). Cabe lembrar os comentários de Anne-Christine Taylor, sobre o “arcaísmo” característico do “americanismo tropical” (1984:232).

A metáfora da astronomia é, no entanto, inteiramente inaplicável ao estudo das culturas autóctones do Nordeste e, no máximo, poderia ajudar a entender as razões de sua baixa atratividade para os etnólogos. Se é a distintividade cultural que possibilita o distanciamento e a objetividade, instaurando a não contemporaneidade entre o nativo e o etnólogo, como é possível proceder com as culturas indígenas do Nordeste, que não se apresentam como entidades descontínuas e discretas? Para colocar em prática o método etnológico tal como definido por Lévi-Strauss deveríamos supor que o momento privilegiado de observação daquelas culturas seria logo após os primeiros contatos dos indígenas com os portugueses, isto é, nos primórdios da colonização, nos séculos XVI e XVII. Ultrapassados esses marcos, tais culturas ficariam expostas em demasia ao campo magnético do Ocidente, verificando-se uma interferência cada vez mais forte deste nos registros e, por consequência, nas hipóteses avançadas. A pesquisa de campo poderia continuar a ser praticada, de preferência associada a um conjunto de técnicas (etnohistória) que reconstitui o passado e busca seus vestígios no presente. Mas o rendimento dessas cultu-

ras para a etnografia e a etnologia seria sempre inferior ao do estudo de outras situadas em uma faixa mais favorável de observação.

Se as duas maiores vertentes dos estudos etnológicos das populações autóctones da América do Sul — o evolucionismo cultural norte-americano e o estruturalismo francês — parecem confluir para uma avaliação negativa quanto às perspectivas de uma etnologia dos povos e culturas indígenas do Nordeste, o mesmo ocorre com o indigenismo. Em um texto de grande difusão, Darcy Ribeiro é ainda mais incisivo. Utilizando-se de imagens fortes, fala em “resíduos da população indígena do nordeste”, ou ainda em “magotes de índios desajustados”, vistos nas ilhas e barrancos do São Francisco (Ribeiro 1970:56). Recorda com tristeza que até mesmo “os símbolos de sua origem indígena, haviam sido adotados no processo de aculturação” (Ribeiro 1970:53), o que exemplifica com os Potiguara, que em suas danças utilizavam instrumentos africanos — zambé e puitã — “acreditando serem tipicamente tribais” (Ribeiro 1970:53). Descrevendo os Xucuru de modo similar, o autor observa que estão altamente mestiçados com a população sertaneja local, tendo perdido “o idioma e todas as práticas tribais, exceto o culto do Juazeiro Sagrado, se é que este cerimonial fora originalmente deles” (Ribeiro 1970:54).

Ao amargor vêm juntar-se a suspeição e, logo, o descrédito, inclusive, como possíveis sujeitos históricos: “Por todos os sertões do nordeste, ao longo dos caminhos das boiadas, toda a terra já é pacificamente possuída pela sociedade nacional; e os remanescentes tribais, que ainda resistem ao avassalamento só têm significado como acontecimentos locais, imponderáveis” (Ribeiro 1970:57). Os índios do Nordeste não possuiriam mais importância enquanto objeto de ação política (indigenista), nem permitiriam visualizar perspectivas para os estudos etnológicos.

### **A construção do objeto “índios do nordeste”**

Em algumas capitais da região se consolidaram núcleos de pesquisa que viriam, de algum modo, a desembocar em iniciativas destacadas e relevantes<sup>6</sup>. No entanto, a etnologia indígena não possuía o mesmo poder de atração das investigações sobre as religiões afro-brasileiras, a arqueologia ou o folclore, e mesmo as incursões dos catedráticos que estavam referidos à lingüística ou à antropologia social<sup>7</sup>, não deixaram de abordar em suas teses e comunicações as temáticas indígenas através do viés do passado. Isso se refletia ainda com mais clareza nos museus, onde as culturas indígenas eram representadas seja por meio de peças arqueológicas e rela-

ções históricas de populações que viveram no Nordeste, seja por coleções etnográficas trazidas de populações atuais do Xingu ou da Amazônia.

É a partir de fatos de natureza política — demandas quanto à terra e assistência formuladas ao órgão indigenista — que os atuais povos indígenas do Nordeste são colocados como objeto de atenção para os antropólogos sediados nas universidades da região. O que aí ocorre exemplifica uma trajetória possível de institucionalização para uma antropologia periférica, tal como observado por Peirano (1995:24): em lugar de definir suas práticas por diálogos teóricos, operam mais com objetos políticos ou ainda com a dimensão política dos conceitos da antropologia.

Em 1975, como um desdobramento da Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Salvador, estabelece-se um termo de cooperação entre a Funai e a UFBA no sentido de que esta pudesse vir a gerar estudos que subsidiassem programas de assistência e desenvolvimento aos povos indígenas do estado. Embora essa articulação tenha tido curta duração, estimulou o aparecimento de um primeiro “grupo de trabalhos” (Carvalho 1977; Bandeira s/d, entre outros) sobre alguns povos indígenas da Bahia — como os Pataxó e os Kiriri, que, embora reconhecidos como “índios” pelo órgão indigenista e pela literatura etnológica, não dispunham de terras demarcadas e protegidas.

Organizados e mobilizados mais tarde pela criação da ANAI e do PINEB (vide Agostinho 1995), os antropólogos produzem uma quantidade expressiva de artigos, relatórios e laudos que ampliam o conhecimento empírico sobre as condições de existência da população indígena do estado (vide Carvalho 1984; Agostinho 1988), gerando dados e argumentos que fortalecem suas demandas.

É como uma resultante desse contexto que surge a primeira tentativa de definição dos “*índios do nordeste*” como uma unidade, isto é, um “conjunto étnico e histórico” integrado pelos “diversos povos adaptativamente relacionados à caatinga e historicamente associados às frentes pastoris e ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII” (Dantas, Sampaio e Carvalho 1992:433).

Em vez de optar por um eixo ordenador central (como a história e as formas de colonização, ou os nichos ecológicos e sua capacidade diferenciada de atender às demandas das culturas e gerar processos adaptativos), que lhes possibilitaria desenvolver um discurso teórico e interpretativo, os autores associam variáveis de natureza teórica muito distintas dentro de uma moldura que tem um caráter regional e particularizante. A unidade dos “índios do nordeste” é dada não por suas instituições, nem por sua história, ou por sua conexão com o meio ambiente,

mas por pertencerem ao Nordeste, enquanto conglomerado histórico e geográfico.

Ao longo do ensaio, contudo, esses autores mencionam, a título de um estigma, uma caracterização sociológica que poderia aplicar-se a todas aquelas populações: “a partir da segunda metade do século, sobretudo, os índios dos aldeamentos passam a ser referidos, com crescente frequência, como índios ‘*misturados*’, agregando-se-lhes uma série de atributos negativos que os desqualificam e os opõem aos índios ‘*puros*’ do passado, idealizados e apresentados como antepassados míticos” (Dantas, Sampaio e Carvalho 1992:451). Tal observação, no entanto, é integrada a uma cadeia puramente cronológica de fatos históricos, sem vir a ser incorporada a um esforço de conceituação.

A expressão “*índios misturados*” — frequentemente encontrada nos Relatórios de Presidentes de Província e em outros documentos oficiais — merece uma outra ordem de atenção, pois permite explicitar valores, estratégias de ação e expectativas dos múltiplos atores presentes nessa situação interétnica. Em lugar de estabelecer um diálogo com as tentativas de criar instrumentos teóricos para o estudo desse fenômeno — como a noção de “fricção interétnica” (Cardoso de Oliveira 1964), as críticas às noções de tribalismo e aculturação (Cardoso de Oliveira 1960 e 1968), ou a noção de “situação histórica” (Oliveira 1988) — a tendência dos estudos foi restringir-se aos trabalhos sobre a região (tal como a definem) e discutir a “*mistura*” como uma fabricação ideológica e distorcida.

O órgão indigenista, igualmente, sempre manifestou seu incômodo e hesitação em atuar junto aos “índios do nordeste”, justamente por seu alto grau de incorporação na economia e na sociedade regionais. O padrão habitual de ação indigenista ocorria em situações de fronteira em expansão, com povos indígenas que mantinham sob seu controle amplos espaços territoriais (ou, inversamente, ameaçavam o controle das frentes sobre estes) e que possuíam uma cultura manifestamente diferente daquela dos não-índios. Estabelecer a tutela sobre os “índios” era exercer uma função de mediação intercultural e política, disciplinadora e necessária para a convivência entre os dois lados, pacificando a região como um todo, regularizando minimamente o mercado de terras e criando condições para o chamado desenvolvimento econômico (vide Oliveira 1983 e 1988; Lima 1995 para aprofundamento desse ponto).

No Nordeste, contudo, os “índios” eram sertanejos pobres e sem acesso à terra, bem como desprovidos de forte contrastividade cultural. Em uma área de colonização antiga, com as formas econômicas e a malha fundiária definidas há mais de dois séculos, o órgão indigenista atuava

apenas de maneira esporádica, respondendo tão-somente às demandas mais incisivas que recebia. Mesmo nessas poucas e pontuais intervenções, o órgão indigenista tinha de justificar para si mesmo e para os poderes estaduais que o objeto de sua atuação era efetivamente composto por “índios”, e não por meros “remanescentes”.

Em artigo que integra uma publicação voltada para um público amplo (Oliveira 1994), comparo os povos indígenas que estão na região Nordeste com aqueles da Amazônia em termos dos territórios que ocupam ou reivindicam<sup>8</sup>. Dadas as características e a cronologia da expansão das fronteiras na Amazônia, os povos indígenas detêm parte significativa de seus territórios e nichos ecológicos, enquanto no Nordeste tais áreas foram incorporadas por fluxos colonizadores anteriores, não diferindo muito as suas posses atuais do padrão camponês e estando entremeadas à população regional<sup>9</sup>.

Essa desproporção dá aos problemas e mobilizações dos povos indígenas na Amazônia uma importante dimensão ambiental e geopolítica, enquanto no Nordeste as questões se mantêm primordialmente nas esferas fundiária e de intervenção assistencial. Se, na Amazônia, a mais grave ameaça é a invasão dos territórios indígenas e a degradação de seus recursos ambientais, no caso do Nordeste, o desafio à ação indigenista é *restabelecer os territórios indígenas*, promovendo a retirada dos não-índios das áreas indígenas, *desnaturalizando a “mistura”* como única via de sobrevivência e cidadania.

É por isso que o fato social que nos últimos vinte anos vem se impondo como característico do lado indígena do Nordeste é o chamado processo de etnogênese, abrangendo tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias já reconhecidas. Como aponteí naquela ocasião (Oliveira 1994), é isso que pode ser tomado como base para distinguir os povos e as culturas indígenas do Nordeste daqueles da Amazônia.

A “etnologia das perdas” deixou de possuir um apelo descritivo ou interpretativo e a potencialidade da área do ponto de vista teórico passou a ser o debate sobre a problemática das emergências étnicas e da reconstrução cultural. E é orientado por essas preocupações teóricas, que se constituiu do início dos anos 90 para cá um significativo conjunto de conhecimentos sobre os povos e culturas indígenas do Nordeste<sup>10</sup>, ancorado na bibliografia inglesa e norte-americana sobre etnicidade e antropologia política, e — é importante acrescentar — nos estudos brasileiros sobre contato interétnico.

Apoiando-me nessa significativa acumulação de dados etnográficos e nas interpretações aí conduzidas, parece-me possível e necessário ten-

tar uma reflexão mais sistemática e elaborada sobre o lugar e a contribuição que podem aportar esses estudos para a etnologia indígena. É o que procurarei fazer a seguir.

### Situação colonial e territorialização

Cabe recordar que a noção de território não é de maneira alguma nova na antropologia, sendo utilizada por Morgan (1973) como critério para distinguir as formas de governo (*societas* e *civitas*, baseadas, respectivamente, nos grupos de parentesco ou no território e na propriedade), e retomada com a mesma função por Fortes e Evans-Pritchard (1975) na classificação dos sistemas políticos africanos. Em um artigo posterior, Bohanan (1967) fornece uma grande quantidade de exemplos em que os princípios ordenadores de uma sociedade estão localizados em um ponto específico da estrutura social — o sistema de linhagem, as classes de idade, a organização militar, o sistema ritual, as formações religiosas —, sem que as ações sociais possuam qualquer conexão mais significativa com alguma base territorial fixa. À diferença dessas, outras sociedades apresentam uma tendência a constituir formações estatais (ainda que rudimentares) e costumam tomar o território como um fator regulador das relações entre os seus membros.

Se muitos fatores (internos e externos) podem ser indicados para explicar a passagem de uma sociedade segmentar à condição de sociedade centralizada, o elemento mais repetitivo e constante responsável por tal transformação é a sua incorporação dentro de uma situação colonial, sujeita, portanto, a um aparato político-administrativo que integra e representa um Estado (seja politicamente soberano ou somente com *status* colonial). O que importa reter dessa discussão (que em outro trabalho — Oliveira 1993 — procurei explorar mais sistematicamente) é que é um fato histórico — a presença colonial — que instaura uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural.

Foi para destacar a amplitude e a radicalidade de tal mudança — a qual Henry Maine (1861), em uma linguagem claramente evolucionista e sem se referir ao quadro colonial, celebrava como “a revolução mais radical ocorrida no domínio da política” — que foi formulada a noção de *territorialização*. Como argumentei anteriormente (Oliveira 1993), “a atribuição a uma sociedade de uma base territorial fixa se constitui em um ponto-chave para a apreensão das mudanças por que ela passa, isso afe-

tando profundamente o funcionamento das suas instituições e a significação de suas manifestações culturais”. Nesse sentido, a noção de *territorialização* é definida como um *processo de reorganização social* que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.

Tal formulação pretende acrescentar um elemento novo à clássica análise de Barth (1969) sobre os grupos étnicos e suas fronteiras. Afastando-se das posturas culturalistas, Barth definia um grupo étnico como um tipo organizacional, onde uma sociedade se utilizava de diferenças culturais para fabricar e refabricar sua individualidade diante de outras com que estava em um processo de interação social permanente. Do ponto de vista heurístico, portanto, seria um equívoco pretender reportar-se a uma condição de isolamento (localizada no passado) para vir a explicar os elementos definidores de um grupo étnico, cujos limites (*boundaries*) seriam construídos — e sempre situacionalmente — pelos próprios membros daquela sociedade. Isso o leva a propor o deslocamento do foco de atenção das culturas (enquanto isolados) para os processos identitários que devem ser estudados em contextos precisos e percebidos também como atos políticos (recuperando assim a definição weberiana de “comunidades étnicas” — vide Weber 1983).

A elaboração teórica de Barth vai justamente até esse ponto, quando, então, cede a vez à investigação empírica. Quando a primeira é retomada mais tarde (Barth 1984; 1988), o prisma adotado já é diverso (como mencionarei adiante). Creio, no entanto, que é importante refletir mais detidamente sobre o contexto intersocietário no qual se constituem os grupos étnicos. Não se trata de maneira alguma de um contexto abstrato e genérico, que possa absorver todas as sociedades e suas diferentes formas de governo, mas de uma interação que é processada dentro de um quadro político preciso, cujos parâmetros estão dados pelo Estado-nação (Williams 1989). Para dar mais atualidade histórica a tal contexto, caberia fazer dois reparos à formulação anterior: que algumas vezes o exercício do mandato político pode ser transferido de um Estado-nação para outro; e que existem regulamentações internacionais que ganham a cada dia mais força e que vêm a instituir novos dinamismos na relação entre grupo étnico e Estado-nação.

A dimensão estratégica para se pensar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas dentro de um Estado-nação é, a meu ver,

a territorial. Da perspectiva das organizações estatais — das quais os reinos seriam a primeira modalidade conhecida —, administrar é realizar a gestão do território, é dividir a sua população em unidades geográficas menores e hierarquicamente relacionadas (vide Revel 1990), definir limites e demarcar fronteiras (Bourdieu 1980).

A noção de *territorialização* tem a mesma função heurística que a de situação colonial — trabalhada por Balandier (1951), reelaborada por Cardoso de Oliveira (1964), pelos africanistas franceses e, mais recentemente, por Stocking Jr. (1991) —, da qual descende e é caudatária em termos teóricos. É uma intervenção da esfera política que associa — de forma prescritiva e insofismável — um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados. É esse ato político — constituidor de objetos étnicos através de mecanismos arbitrários e de arbitragem (no sentido de exteriores à população considerada e resultante das relações de força entre os diferentes grupos que integram o Estado) — que estou propondo tomar como fio condutor da investigação antropológica.

O que estou chamando aqui de *processo de territorialização* é, justamente, o movimento pelo qual um objeto político-administrativo — nas colônias francesas seria a “etnia”, na América espanhola as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil as “comunidades indígenas” — vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso)<sup>11</sup>. E aí volto a reencontrar Barth, mas sem restringir-me à dimensão identitária, vendo a distinção e a individualização como vetores de organização social. As afinidades culturais ou lingüísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político-administrativa (arbitrária e circunstancial), serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções.

O que sucedeu aos povos e culturas indígenas do Nordeste? As populações indígenas que hoje habitam o Nordeste provêm das culturas autóctones que foram envolvidas em *dois processos de territorialização* com características bem distintas: um verificado na segunda metade do século XVII e nas primeiras décadas do XVIII, associado às missões religiosas; o outro ocorrido neste século e articulado com a agência indigenista oficial. Embora possa surpreender que a construção de objetos étnicos não ocorra quando da conquista nem na faixa do litoral, isso não é

raro, como demonstra Wachtel (1992:46-48) ao observar que, entre os Chipaya e seus vizinhos no altiplano boliviano, a cristalização dos elementos que podem ser ditos como constitutivos das identidades étnicas atuais só se efetuou no curso do século XVIII.

Pelo primeiro movimento, famílias de nativos de diferentes línguas e culturas foram atraídas para os aldeamentos missionários, sendo sedentarizadas e catequizadas. Desse contingente é que procedem as atuais denominações indígenas do Nordeste, coletividades que permaneceram nos aldeamentos sob o controle dos missionários, e distantes dos demais colonos e dos principais empreendimentos (como as lavouras de cana-de-açúcar, as fazendas de gado e as cidades do litoral). Nesse sentido, a relação de aldeamentos missionários (vide Dantas, Sampaio e Carvalho 1992:445-446) pode ser lida como uma complexa árvore genealógica, contendo cadeias sucessórias e demandas territoriais.

Mas as missões religiosas foram instrumentos importantes da política colonial, empreendimentos de expansão territorial e das finanças da Coroa, localizadas principalmente no sertão do São Francisco. Para isso incorporavam ao Estado colonial português um contingente de “índios mansos” e que já era produto de uma primeira “mistura”. Devemos observar que o processo de *territorialização* vivenciado pela população autóctone é radicalmente diverso daquele gerado pela política indigenista do século XX que, em termos de propositura, pretende interromper o processo de assimilação compulsória, deixando o progresso material da região como uma tarefa para os não-indígenas. No caso das missões, que são unidades básicas de ocupação territorial e de produção econômica, há uma intenção inicial explícita de promover uma acomodação entre diferentes culturas, homogeneizadas pelo processo de catequese e pelo disciplinamento do trabalho. A “mistura” e a articulação com o mercado são fatores constitutivos dessa situação interétnica.

Se as missões — enquanto produto de políticas estatais — conjugavam aspectos que podemos chamar de assimilacionistas e preservacionistas, o seu sucedâneo histórico — o “diretório de índios” — pendeu decisivamente para a primeira direção, estimulando os casamentos interétnicos e a fixação de colonos brancos dentro dos limites dos antigos aldeamentos. Essa foi a segunda “mistura”, cujos efeitos só não foram maiores pelo caráter extensivo e rarefeito da presença humana nas fazendas de gado, único empreendimento que teve relativo sucesso na região. Sem existir fluxos migratórios significativos para o sertão, as antigas terras dos aldeamentos permaneceram sob o controle de uma população de descendentes dos índios das missões, que as mantinham como de posse comum,

ao mesmo tempo que se identificavam coletivamente mediante referências às missões originais, a santos padroeiros ou a acidentes geográficos.

Mas a política assimilacionista vai recrudescer, apoiada em mudanças demográficas e econômicas. Com a Lei de Terras de 1850 inicia-se por todo o Império um movimento de regularização das propriedades rurais. As antigas vilas, progressivamente, expandem o seu núcleo urbano e famílias vindas das grandes propriedades do litoral ou das fazendas de gado buscam estabelecer-se nas cercanias como produtoras agrícolas. Os governos provinciais vão, sucessivamente, declarando extintos os antigos aldeamentos indígenas e incorporando os seus terrenos a comarcas e municípios em formação. Paralelamente, pequenos agricultores e fazendeiros não-indígenas consolidam as suas glebas ou, por arrendamento, estabelecem controle sobre parcelas importantes das terras que, na ausência de outros postulantes, ainda subsistiam na posse dos antigos moradores. Essa foi a terceira “*mistura*”, a mais radical, que limitou seriamente as suas posses, deixando impressas marcas em suas memórias e narrativas. É o que sucedeu, por exemplo, com os Pankararu do Brejo dos Padres, que descrevem a extinção do antigo aldeamento fazendo referência ao “tempo das linhas”, quando ocorreram os trabalhos de demarcação e distribuição de lotes (Arruti 1996).

Antes do final do século XIX já não se falava mais em povos e culturas indígenas no Nordeste. Destituídos de seus antigos territórios, não são mais reconhecidos como coletividades, mas referidos individualmente como “remanescentes” ou “descendentes”. São os “*índios misturados*” de que falam as autoridades, a população regional e eles próprios, os registros de suas festas e crenças sendo realizados sob o título de “tradições populares”. Foi nessa condição, por exemplo, que uma equipe do antigo Instituto Nacional do Folclore, na década de 70, visitou o antigo aldeamento de Almofala, filmando e gravando a realização do “torém”, ritual mais importante dos índios Tremembé (Valle 1993).

O segundo movimento de territorialização tem início na década de 20, quando o governo de Pernambuco reconheceu (embora consolidando ocupações posteriores) as terras doadas ao antigo aldeamento missionário de Ipanema (1705), passando-as ao controle do órgão indigenista “para que nela resida[issem] os descendentes dos Carnijos” até que pudessem ser liberados dessa tutela (vide Peres 1992). Os Fulni-ô, como passam a ser chamados desde a implantação de um Posto Indígena com esse nome, mantêm a sua língua (yatê) e um período de reclusão ritual (o “ouricouri”), constituindo-se assim como os mais claramente “índios” entre a população indígena do Nordeste. O processo de territorialização

operou como um mecanismo antiassimilacionista (vide Cardoso de Oliveira 1972), criando condições supostamente “naturais” e adequadas de afirmação de uma cultura diferenciadora, e instaurando a população tutelada como um objeto demarcado cultural e territorialmente. Apesar da última ressalva do decreto, que fazia parte das finalidades declaradas da política indigenista oficial, a intenção de tutores e tutelados nunca caminhou na direção da total assimilação e da eliminação da tutela.

Nas décadas seguintes foram implantados Postos Indígenas em diversas áreas do Nordeste, visando atender as populações ali situadas. Em 1937 isso ocorreu com os Pankararu (Brejo dos Padres, PE) e os Pataxó, da Fazenda Paraguassu/Caramuru (Ilhéus, BA); em 1944 com os Kari-ri-Xocó, da ilha de São Pedro (AL); em meados da década de 40 com os Truká, da ilha de Assunção (BA); em 1949 com os Atikum, da serra do Umã (PE), e os Kiriri, de Mirandela (BA); em 1952 com os Xukuru-Kariri, da Fazenda Canto (AL); em 1954 com os Kambiwá (PE); e em 1957 com os Xukuru, de Pesqueira (PE). Na maior parte desses casos terras foram demarcadas e destinadas às populações atendidas.

Em linhas gerais, esse processo de territorialização trouxe consigo a imposição de instituições e crenças características de um modo de vida próprio aos índios que habitam as reservas indígenas e são objeto, com maior grau de compulsão, do exercício paternalista da tutela (fato independente de sua diversidade cultural). Dentre os componentes principais dessa *indianidade* (Oliveira 1988) cabe destacar a estrutura política e os rituais diferenciadores.

A organização política de quase todas as áreas passou a incluir três papéis diferenciados — o cacique, o pajé e o conselheiro (isto é, membro do “conselho tribal”) —, tomados como “tradicionais” e “autenticamente indígenas”. A indicação ou ratificação dos ocupantes desses papéis era realizada pelo agente indigenista local (o chefe do P.I.), que, de fato, ocupava o topo dessa estrutura de poder e quem distribuía os benefícios provenientes do Estado (de alimentos a empregos, passando por empréstimos ou permissões de uso de instrumentos agrícolas, meios de transporte, cacimbas d’água etc.).

O patrimônio cultural dos povos indígenas do Nordeste, afetados por um processo de territorialização há mais de dois séculos, e depois submetidos a fortes pressões no sentido de uma assimilação quase compulsória, está necessariamente marcado por diferentes “fluxos” e “tradições” culturais (Hannerz 1997; Barth 1988). Para que sejam legítimos componentes de sua cultura atual, não é preciso que tais costumes e crenças sejam, portanto, traços exclusivos daquela sociedade. Ao contrário,

freqüentemente, tais elementos de cultura são compartilhados com outras populações indígenas ou regionais, como ocorre, por exemplo, com os índios Tremembé e seus vizinhos, que possuem em comum um conjunto de crenças e narrativas sobre o passado e o mundo sobrenatural, que são, no entanto, muito distintas daquelas da população rural do interior do Ceará (vide Valle 1993).

Mas a política indigenista oficial exige demarcar descontinuidades culturais em face dos regionais, e assim o processo de territorialização ganha características bem distintas do que ocorreu nas missões religiosas. O ritual do toré, por exemplo, permite exibir a todos os atores presentes nessa situação interétnica (regionais, indigenistas e os próprios índios) os sinais diacríticos de uma *indianidade* (Oliveira 1988) peculiar aos índios do Nordeste. Transmitido de um grupo para outro por intermédio das visitas dos pajés e de outros coadjuvantes, o toré difundiu-se por todas as áreas e se tornou uma instituição unificadora e comum. Trata-se de um ritual político, protagonizado sempre que é necessário demarcar as fronteiras entre “índios” e “brancos”. Foi o que sucedeu com os Atikum, considerados como “índios” pelo SPI após — como relatou um informante Atikum quase quarenta anos depois — um inspetor ter ido assistir à performática realização de um toré. Ao ver que “dançavam um toré arroxado” o representante oficial deu-se por convencido, passando a encaminhar o processo de reconhecimento do grupo (vide Grünewald 1993).

O *processo de territorialização* não deve jamais ser entendido simplesmente como de mão única, dirigido externamente e homogeneizador, pois a sua atualização pelos indígenas conduz justamente ao contrário, isto é, à construção de uma identidade étnica individualizada daquela comunidade em face de todo o conjunto genérico de “índios do Nordeste”. Os pajés Pankararu podem ensinar a comunidades de parentes desgarrados como se faz um “praiá” (cerimonial em que as máscaras dançam representando os “encantados”), mas cada nova aldeia (assim como cada grupo étnico dali surgido — como os Pankararé, os Kantaruré e os Jeripancó) irá levantar sua própria “casa dos praiás”, instituindo a sua própria galeria de “encantados” e instaurando uma relação específica com os “encantados” mais antigos (Arruti 1996).

Cada grupo étnico repensa a “*mistura*” e afirma-se como uma coletividade precisamente quando se apropria dela segundo os interesses e crenças priorizados. A idéia da “*mistura*” está presente também entre os próprios índios, sendo acionada muitas vezes para reforçar clivagens faccionais. Assim é que os Xukuru e Xukuru-Kariri, dentre outros, fazem distinção entre os “índios puros” (de famílias antigas e reconhecidas como

indígenas) e os “braiados” (produto de intercasamento com brancos ou outros já mestiçados) (vide, respectivamente, Fialho 1992; Martins 1994)<sup>12</sup>.

Algumas vezes era o próprio Posto Indígena que identificava os membros de uma denominação indígena, mediante o fornecimento de carteira individual, que atestava que “o portador desta era efetivamente índio”. Mas à imposição da norma segue-se a sua apropriação local, sempre específica e individualizadora. Assim, os Kiriri criaram uma nova figura para lidar com o fenômeno da identidade étnica, tão simples e clara como a lista, só que sob seu controle e, portanto, podendo ser usada situacionalmente — para “ser índio” não basta ter descendência indígena nem ter carteira, é preciso também, como dizem, “passar no coador” (isto é, ter uma conduta moral e política julgada adequada, mantendo-se em uma lista que fica em mãos do cacique e que é atualizada de tempos em tempos em reunião do “conselho indígena”) (vide Brasileiro 1996).

Antes de finalizar esta sumária apresentação de dados resultantes de pesquisas mais recentes, caberia retornar à discussão do início deste subtítulo sobre a natureza última dos grupos étnicos. Seguindo a análise de Weber sobre as comunidades étnicas, Barth certamente diria que é a política. Os dados apresentados em uma situação etnográfica bastante adversa — em que populações que se reivindicam como indígenas estão altamente dependentes do Estado e muito afetadas por agências e instituições ocidentalizantes — parecem exigir uma maior complexificação. Cada comunidade é imaginada como uma unidade religiosa e é isto que a mantém unificada e permite criar as bases internas para o exercício do poder. Uma metáfora acionada por diferentes grupos, em variados contextos, conecta as gerações do passado e do presente (Baptista 1992; Barreto Filho 1993; Grünewald 1993; Arruti 1996). Os antepassados seriam “os troncos velhos” e as gerações atuais “as pontas de rama”. Quando as cadeias genealógicas foram perdidas na memória e não há mais vínculos palpáveis com os antigos aldeamentos, as novas aldeias têm de apelar aos “encantados” para afastar-se da condição de “mistura” em que foram colocadas. Só assim podem reconstruir para si mesmas a relação com os seus antepassados (o seu “tronco velho”), podendo vir a redescobrir-se enquanto “pontas de rama”.

## Diásporas e viagens

Um outro movimento de *territorialização* ocorre nos anos 70/80, quando chegam ao conhecimento público reivindicações e mobilizações de povos indígenas que não eram reconhecidos pelo órgão indigenista nem estavam

descritos na literatura etnológica. Era o caso dos Tinguí-Botó, dos Karapotó, dos Kantaruré, dos Jeripancó, dos Tapeba, dos Wassu, dentre outros, que passam a ser chamados de “novas etnias” ou de “índios emergentes”.

As metáforas utilizadas, seja para descrever esse processo, seja para definir a especificidade dessas sociedades, devem ser vistas com bastante reserva e desconforto, pois comprometem a investigação com pressupostos arbitrários e equivocados. É comum o uso de imagens naturalizantes ligando a dinâmica das sociedades ao ciclo biológico dos indivíduos. Fala-se em nascimento e morte sob as imagens mais simples e diretas, algumas vezes com a desculpa de uma intenção literária, mas também na elaboração ou reelaboração de conceitos com pretensão explicativa.

Assim aparece, por exemplo, o termo “etnogênese”, empregado por Gerald Sider (1976), no contexto de uma oposição ao fenômeno do etnocídio. Não caberia tomá-la como conceito ou mesmo noção, pois este e outros autores, que também aplicam a mesma idéia na etnografia de populações indígenas (como Goldstein 1975), sequer sentem a necessidade de melhor defini-la, tomando-a como evidente. Em termos teóricos, a aplicação dessa noção — bem como de outras igualmente singularizantes — a um conjunto de povos e culturas pode acabar substantivando um processo que é histórico, dando a falsa impressão de que, nos outros casos em que não se fala de “etnogênese” ou de “emergência étnica”, o processo de formação de identidades estaria ausente.

Também outras noções que ocupam lugares precisos dentro de certos quadros teóricos podem vir a ser utilizadas com significados muito deslocados e referidos à metáfora naturalizante acima criticada: é o caso dos conceitos de acamponesamento/proletarização, cujo par é aplicado por Amorim (1975) com a intenção de descrever um ciclo evolutivo marcado pela fatalidade (expansão do capital e proletarização) atribuída à história.

Uma outra classificação freqüente é a do atributo da invisibilidade. Retoma uma tradição presente no Ocidente de estabelecer uma identificação entre a visão e o conhecimento, considerando aquela como uma faculdade privilegiada<sup>13</sup>. Embora possa ser de utilidade enquanto artifício descritivo, no plano da análise comparativa continua a ser caudatária de uma etnologia das perdas e das ausências culturais.

A caracterização de “índios emergentes” não deixa de ser igualmente incômoda. Por um lado, sugere associações de natureza física e mecânica quanto ao estudo da dinâmica dos corpos, o que pode trazer pressupostos e expectativas distorcidos quando aplicada ao domínio dos fenômenos humanos. Como imagem literária, ao contrário, reporta-se a uma aparição imprevista, enfatizando o fator surpresa. Por sua ambigüidade,

pode ser suscetível de usos variados sem, no entanto, contribuir para o entendimento de aspectos relevantes do fenômeno que designa.

Um outro conjunto de imagens adota como estratégia singularizar tais sociedades, de forma a poder contrapô-las e distingui-las dos modelos sociológicos usuais. O mais popularizado é o costume de falar em “novas etnicidades” (Bennett 1975), englobando um extenso arco de fenômenos (migrantes, minorias reconhecidas, afro-americanos, índios em cidades etc.) que, em si mesmos, pouco têm em comum. Mas, afinal, existe uma “velha” etnicidade? Ou os autores que utilizam tal expressão estariam construindo uma unidade fantasmática a partir de diferentes enfoques pelos quais os antropólogos estudaram outras unidades sociais? Em lugar de perder-se na linguagem do empiricismo, seria o caso de partir para uma explicitação de pressupostos teóricos, mostrando aqueles que não seriam cabíveis nas novas circunstâncias, bem como apontando os que poderiam abrir caminhos alternativos para a análise. A noção de *sociétés fractales* (vide Bernand e Gruzinski 1992:32) elaborada para indicar sociedades cujas formas de sociabilidade são irregulares e interrompidas, também parece-me sofrer de uma limitação similar.

Em um artigo recente, J. Clifford (1997) procura dar um *status* de instrumento analítico ao termo “diáspora”, amplamente difundido nas discussões atuais sobre globalização, migrações e etnicidade. Embora o autor não se encaminhe para uma definição, poderíamos dizer que a diáspora remete àquelas situações em que o indivíduo elabora sua identidade pessoal com base no sentimento de estar dividido entre duas lealdades contraditórias, a de sua terra de origem (*home*) e do lugar onde está atualmente, onde vive e constrói sua inserção social (o que Bhabha 1995 chama de *locations*). Apesar da multiplicidade de formas de que a diáspora se reveste, Clifford insiste em que a sua unidade só pode ser afirmada por oposição aos processos que afetam as nações e os povos indígenas (excluídos estes da noção de diáspora porque jamais deixariam de estar referidos à sua própria origem).

A razão da exclusão dos povos indígenas do conceito guarda-chuva de diáspora parece-me vazada em um uso esquemático das polaridades culturais em uma situação interétnica, o que a meu ver, inclusive, compromete o esforço de Clifford na construção relacional do conceito de diáspora. Mas o que interessa aqui é outro aspecto: feitas as devidas ressalvas, poderia dizer que Clifford, implicitamente, estaria sinalizando a importância da relação com a origem como característica das identidades indígenas. Por que os povos indígenas nunca chegariam à condição de

*unhomed* (Bhabha 1995:9), tão típica das populações que sofrem processos migratórios?

É isso que me estimula a retomar uma imagem — a da “viagem da volta” (Oliveira 1994) — por mim utilizada em uma publicação destinada a um público heterogêneo de pessoas interessadas nos “índios do Nordeste” (inclusive as suas próprias “lideranças”), e anterior ao artigo de Clifford. No sentido usado naquele contexto, a viagem é a enunciação, auto-reflexiva, da experiência de um migrante, transposta para os versos de Torquato Neto: “desde que saí de casa, trouxe a viagem da volta gravada na minha mão, enterrada no umbigo, dentro e fora assim comigo, minha própria condução”.

Os debates teóricos sobre etnicidade apontam sempre para uma bifurcação de posturas: de um lado, os instrumentalistas (Barth 1969; Cohen 1969; 1974; e muitos outros), que a explicam por processos políticos que devem ser analisados em circunstâncias específicas; de outro, os primordialistas, que a identificam com lealdades primordiais (Geertz 1963; Keyes 1976; Bentley 1987). A imagem figurativa por mim utilizada tem, justamente, como finalidade superar essa polaridade, também objeto de reflexão de Carneiro da Cunha (1987), mostrando que ambas as correntes apontam para dimensões constitutivas, sem as quais a etnicidade não poderia ser pensada. A etnicidade supõe, necessariamente, uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade.

Na imagem de “viagem da volta” há dois aspectos que explicitam, respectivamente, a relação entre etnicidade e território e entre etnicidade e características físicas dos indivíduos, que é preciso esclarecer e elaborar melhor. A expressão “enterrada no umbigo” traz para os nordestinos uma associação muito particular. Nas áreas rurais há um costume de as mães enterrarem o umbigo dos recém-nascidos para que eles se mantenham emocionalmente ligados a ela e à sua terra de origem. Como é freqüente nessas regiões a migração em busca de melhores oportunidades de trabalho, tal ato mágico (uma “simpatia”) aumentaria as chances de a criança retornar um dia à sua terra natal. O que a figura poética sugere é uma poderosa conexão entre o sentimento de pertencimento étnico e um lugar de origem específico, onde o indivíduo e seus compo-

nentes mágicos se unem e identificam com a própria terra, passando a integrar um destino comum. A relação entre a pessoa e o grupo étnico seria mediada pelo território e a sua representação poderia remeter não só a uma recuperação mais primária da memória, mas também às imagens mais expressivas da *autoctonia*.

O outro ponto é a relação entre etnicidade e características físicas. Ao dizer que sua natureza está “gravada” na própria mão, o narrador cria um vínculo primário inextirpável, transmitido biologicamente, entre ele e a coletividade maior. Trata-se de algo muito mais forte do que uma lealdade, a qual remeteria a fenômenos socioculturais e a contextos e oportunidades de atualização histórica (ou não). Inscrita em seu próprio corpo e sempre presente (“dentro e fora, assim comigo”), a relação com a coletividade de origem remete ao domínio da fatalidade, do irrevogável, que estabelece o norte e os parâmetros de uma trajetória social concreta. Enquanto o percurso dos antropólogos foi o de desmistificar a noção de “raça” e desconstruir a de “etnia”, os membros de um grupo étnico encaminham-se, freqüentemente, na direção oposta, reafirmando a sua unidade e situando as conexões com a origem em planos que não podem ser atravessados ou arbitrados pelos de fora. Sabem que estão muito distantes das origens em termos de organização política, bem como na dimensão cultural e cognitiva. A “viagem da volta” não é um exercício nostálgico de retorno ao passado e desconectado do presente (por isso não é uma viagem de volta).

Na minha escolha da imagem de “viagem da volta” também esteve presente uma outra razão, quase, diria, de fidelidade etnográfica. Desde V. Turner (1974), os antropólogos sabem que as peregrinações podem ser importantes meios para a construção de uma unidade sociocultural entre pessoas com interesses e padrões comportamentais variados. Não são poucos nem inexpressivos os autores que consideram as viagens como fator importante na própria constituição das sociedades (Fabian 1983; Anderson 1983; Pratt 1992 e, mais recentemente, Clifford 1997).

É exatamente isso que se verifica nos estudos mais recentes sobre os grupos étnicos do Nordeste. Foi absolutamente decisivo o papel de líderes como Acilon, entre os Turká (vide Baptista 1992), de Perna-de-Pau, entre os Tapeba (Barreto Filho 1993), de João-Cabeça-de-Pena, entre os Kambiwá (Barbosa 1991). Suas viagens às capitais do Nordeste e ao Rio de Janeiro para obter o reconhecimento do SPI e a demarcação de suas terras configuraram verdadeiras romarias políticas, que instituíram mecanismos de representação, constituíram alianças externas, elaboraram e divulgaram projetos de futuro, cristalizaram internamente os interesses

dispersos e fizeram nascer uma unidade política antes inexistente. É preciso perceber que essas viagens só assumiram tal significação porque os líderes também atuaram em uma outra dimensão, realizando outras viagens, que foram peregrinações no sentido religioso, voltadas para a reafirmação de valores morais e de crenças fundamentais que fornecem as bases de possibilidade de uma existência coletiva.

Acilon Ciriaco da Luz foi o primeiro “chefe da aldeia” — conforme relato feito quase cinqüenta anos depois por sua filha à pesquisadora Mércia Baptista — porque foi ele quem viajou no tempo e no espaço e chegou até a antiga “aldeia” onde seus antepassados (“índios puros”) lhe ensinaram coisas muito importantes e úteis, que seus pais já haviam desaprendido. Contaram-lhe o verdadeiro, mas esquecido nome da aldeia, mostraram-lhe os limites que ela deveria ter e mandaram “levantá-la outra vez”, ensinando ao “seu pessoal” como deveriam viver. Essa viagem — feita por um homem marcado desde a infância pela paralisia — criou o grupo étnico Turká (Baptista 1992).

Daí a afirmação de que o surgimento de uma nova sociedade indígena não é apenas o ato de outorga de território, de “etnificação” puramente administrativa, de submissões, mandatos políticos e imposições culturais, é também aquele da comunhão de sentidos e valores, do batismo de cada um de seus membros, da obediência a uma autoridade simultaneamente religiosa e política. Só a elaboração de utopias (religiosas/morais/políticas) permite a superação da contradição entre os objetivos históricos e o sentimento de lealdade às origens, transformando a identidade étnica em uma prática social efetiva, culminada pelo processo de territorialização.

### Uma etnologia dos “índios misturados”?

Voltando à sugestiva metáfora do antropólogo como astrônomo, poderia dizer que pesou sobre a etnologia do Nordeste uma estranha maldição: no momento mais adequado para a observação das diferenças — ou seja, no início da colonização — não existia ainda a disciplina (com seu instrumental teórico e metodológico); uma vez esta constituída, não havia mais culturas que possibilitassem registros de afastamentos significativos. Tal paradoxo, contudo, não seria específico do Nordeste brasileiro, mas compartilhado em grau maior ou menor pelas áreas de colonização mais antigas nas Américas (como a costa leste da América do Norte, o planalto central do México, a faixa entre os Andes e o litoral do Pacífico, bem como

a região platina), que deram origem a populações fortemente heterogêneas, com “culturas híbridas” (Canclini 1995) e *índios misturados*, aos quais os etnólogos e etnógrafos não dedicaram maior interesse.

Em um volume especial da revista *L’Homme*, comemorativo dos quinhentos anos do descobrimento da América, Bernand e Gruzinski (1992:21) indicam algumas lacunas significativas na investigação etnológica. Segundo eles, os mestiços constituiriam o lado verdadeiramente esquecido da antropologia americanista, cujo maior defeito seria o de operar as suas pesquisas como se existisse uma “clivagem epistemológica entre Índios de um lado e não autóctones do outro” (Bernand e Gruzinski 1992:9).

Tal citação deixa-me em posição mais confortável para fazer um comentário. A antropologia brasileira registrou nas décadas de 50 e 60 preocupações inovadoras e reflexões bastante originais diante de problemáticas e padrões de trabalho científico colocados em prática naquele momento nos centros metropolitanos de produção e consagração da disciplina. Dentre outras, eu indicaria três que merecem ser reexaminadas e revistas: a crítica aos estudos de aculturação e ao conceito de assimilação; a ênfase no estudo da situação colonial e suas repercussões sobre os dados e interpretações; e a dimensão ético-valorativa do exercício da ciência.

As sugestões contidas na metáfora da astronomia propiciaram importantes avanços em muitos domínios da etnologia, mas também inibiram (ou tenderam a colocar como invisíveis e secundários) a pesquisa e a reflexão sobre fenômenos socioculturais que não se enquadravam exatamente em sua ótica. Em um movimento de distanciamento dos pressupostos do americanismo, eu indicaria esquematicamente quatro pontos de ruptura.

O primeiro seria o questionamento quanto à completa abstração dos contextos em que são gerados os dados etnográficos. Se estes não viajam no espaço interestelar através das lentes de um telescópio, nem resultam de condições ideais de laboratório, é necessário então descrever, de modo circunstanciado, as condições concretas de funcionamento das culturas ditas autóctones para poder desnaturalizar e compreender contextualmente os dados obtidos (vide Rosaldo 1980; 1989; Fabian 1983; Clifford e Marcus 1986; Clifford 1988; 1997; Oliveira 1988). Em um reexame crítico de algumas monografias clássicas dos africanistas ingleses, Owusu (1978) faz importantes retificações etnográficas e interpretativas, atribuindo os equívocos aí encontrados ao costume — que chama de “anacronismo essencial” — de apresentar os dados etnográficos como se resultassem de um contexto tradicional, quando de fato foram coletados no quadro colonial.

Os povos indígenas hoje estão tão distantes de culturas neolíticas pré-colombianas quanto os brasileiros atuais da sociedade portuguesa do século XV, ainda que possam existir, nos dois casos, pontos de continuidade que precisariam ser melhor examinados e diferencialmente avaliados. As sociedades indígenas são efetivamente contemporâneas àquela do etnógrafo (Laraia 1995), da qual participam mediante interações socio-culturais que precisam ser descritas e analisadas, pois constituem uma dimensão essencial à compreensão dos dados gerados.

Segundo, não é possível descrever os fatos e acontecimentos dentro de uma cultura a partir de uma temporalidade única e homogeneizadora (a longa duração). Caso os registros etnográficos estejam circunscritos a uma só temporalidade, a tendência será, necessariamente, distorcer, minimizar ou mesmo omitir os fenômenos que não se ajustam a um tal ritmo, produzindo análises parciais, esquemáticas e pouco explicativas. Entra em cena, então, uma história da contingência e do acidental, e não uma história constitutiva, que integre as diferentes temporalidades e permita compreender os fatos e as unidades observadas (vide Thomas 1989; 1994; Bensa 1996).

Terceiro, os relatos etnográficos evidenciam que as sociedades indígenas são complexas e suas culturas heterogêneas e diversificadas. Até para compreender as expressões mais emocionais e reiteradas de unidade e harmonia, é preciso resgatar a polifonia real (Ramos 1988). As ações e os conteúdos simbólicos que trazem não correspondem unicamente a uma projeção de modelos atemporais e inconscientes, mas representam uma solução a problemas (inclusive com uma dimensão ético-valorativa) surgidos no curso das interações sociais (vide Bellah 1983; Velho 1995). Seria extremamente empobrecedor despojar as intervenções verbais dos nativos de uma dimensão crítica e explicativa, que esteja associada à constituição de "comunidades de argumentação" (vide Cardoso de Oliveira 1996) que podem operar em diferentes planos e com objetivos diversos.

Quarto, as culturas não são coextensivas às sociedades nacionais nem aos grupos étnicos. O que as torna assim são, por um lado, as demandas dos próprios grupos sociais (que através de seus porta-vozes instituem as suas fronteiras), e, por outro, a complexa temática da autenticidade (que acaba por conferir uma posição de poder ao antropólogo, demarcando espaços sociais como legítimos ou ilegítimos). Em tempos de multiculturalismo, vale lembrar a indagação formulada por Radhakrishnan: "por que eu não posso ser indiano sem ter de ser 'autenticamente indiano'? A autenticidade é um lar que construímos para nós mesmos ou é um gueto que habitamos para satisfazer ao mundo dominante?" (1996:

210-211). Para escapar dessa armadilha, alguns autores (Barth 1984; 1988; Hannerz 1992; 1997) sugerem abandonar imagens arquitetônicas de sistemas fechados e se passar a trabalhar com processos de circulação de significados, enfatizando que o caráter não estrutural, dinâmico e virtual é constitutivo da cultura.

Tal alternativa de construção teórica parece-me mais profícua e universal, permitindo uma base mais ampla de comparações, sem exigir a aceitação de pressuposições quanto ao isolamento, ao distanciamento e à objetividade. Nesse sentido, considero que as pesquisas e interpretações sobre os “índios misturados” tiveram o mérito de trazer para o debate entre os etnólogos alguns dos desafios presentes na disciplina antropologia.

Ao concluir, gostaria de explicitar com a máxima clareza possível que a minha intenção não é propor uma etnologia dos “*índios do Nordeste*”, ou mesmo uma etnologia dos “*índios misturados*”, que funcionasse como um contraponto ao modelo dos americanistas. Como lembra Fardon (1990), a regionalização da antropologia leva à homogeneidade de métodos e problemáticas, à criação de uma rede de interdependências acadêmicas e institucionais que torna difícil pensar a renovação teórica como um movimento interno a essas virtuais subdisciplinas. Embora existam sinais de insatisfação, em face dos pressupostos acima criticados, em expressivos autores americanistas (como Taylor 1984:231-232; Turner 1991; Overing 1994), a preocupação em reafirmar uma continuidade interior, bem como a tendência a evitar abrir diálogos mais amplos, limitam, a meu ver, essas iniciativas. Em virtude dos mesmos argumentos não poderia, de modo algum, postular a autonomização de enfoques ou problemáticas *vis-à-vis* os debates e dilemas que afetam a disciplina como um todo. Se, por mera necessidade de comunicação tivesse de agregar algum adjetivo ao exercício de investigação e reflexão que pesquisadores diversos realizaram no Nordeste, mas também na Amazônia e em outras regiões do mundo, talvez fosse oportuno destacar a preocupação de buscar caminhos para uma possível “antropologia histórica”.

Recebido em 19 de novembro de 1997

Aprovado em 6 de janeiro de 1998

---

João Pacheco de Oliveira é professor-titular de Etnologia do Museu Nacional e leciona no PPGAS/UFRJ. Realizou pesquisa com os índios Ticuna, do que resultou sua tese de doutoramento, publicada em 1988. Orientou teses e dissertações sobre povos indígenas do Nordeste e da Amazônia, em programa comparativo de pesquisas em etnicidade e território. E-mail: jpacheco@ism.com.br

## Notas

<sup>1</sup> Os de Estevão Pinto, editados em 1935 e 1938 na Coleção Brasileira, e Hohenthal, publicado na *Revista do Museu Paulista* em 1960.

<sup>2</sup> Foram quatro dissertações na Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFBA, duas dissertações e uma tese de doutorado no PPGAS, e uma dissertação de mestrado na UnB.

<sup>3</sup> Que iria do litoral da Paraíba ao sul da Bahia, abrangendo também o sertão de Pernambuco, Alagoas, Bahia e Minas Gerais.

<sup>4</sup> Se o termo mesclagem nos parece estranho, uma consulta ao dicionário pode ser esclarecedora: além de significados gerais, como “misturar, confundir” e outros mais específicos, intercalar, entremear, incorporar (também bastante cabíveis), é registrado explicitamente “misturar (o sangue) pelo casamento de pessoas de raças diversas” (Holanda 1975:915).

<sup>5</sup> Por um lado, Lévi-Strauss chama a atenção para a escala de tempo em que o etnólogo deve proceder aos seus registros e interpretações: é a “longa duração”, onde as disposições quanto ao tempo, como em Braudel, remetem aos parâmetros com que opera a geologia; por outro, etnologia e história, partilhando o mesmo objeto e método, distinguem-se por perspectivas complementares, organizando seus dados em relação “às condições inconscientes da vida social” ou, respectivamente, “às expressões conscientes” (Lévi-Strauss 1967:34). A noção de cultura é equiparada à de “isolado” em demografia, sendo do mesmo tipo e possuindo o mesmo valor heurístico. Ainda que a sua amplitude possa variar em “função do tipo de pesquisa considerado”, não deixaria jamais, contudo, de “corresponder a uma realidade objetiva” (Lévi-Strauss 1967:335). Seguir tais regras de método permitiria definir o lugar da antropologia entre as demais ciências sociais, como sendo “hoje a única disciplina do distanciamento social” (Lévi-Strauss 1967:423).

<sup>6</sup> Como o Museu de Arqueologia e Etnologia e o Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFBA, os Cursos de Pós-Graduação em História e Arqueologia da UFPE, o Museu Câmara Cascudo e a curta experiência de um Mestrado em Ciências Sociais em Natal, e o Museu Théo Brandão em Maceió.

<sup>7</sup> Como o fizeram, respectivamente, Frederico Edelweiss, que se dedicou ao estudo das línguas Tupis, ou ainda Thales de Azevedo (1976), ao focalizar a catequese como processo de aculturação.

<sup>8</sup> Enquanto na Amazônia a maioria das áreas ultrapassa os 50.000 ha e as terras indígenas representam de 10% a 40% da superfície dos estados, no caso do Nordeste, as extensões de terras pleiteadas são pequenas (em geral inferiores a 2.000 ha), correspondendo a fazendas de porte médio e jamais representando mais de 0,7% das terras do estado.

<sup>9</sup> Se na Amazônia a proporção entre terra/homem é de mais de mil ha por índio, no Nordeste, onde a população indígena é numerosa (porque já atravessou em gerações passadas os desequilíbrios demográficos vividos nas primeiras fases do contato), essa relação corresponde a 7,2 ha para cada índio.

<sup>10</sup> Em sua maioria são dissertações de mestrado (defendidas principalmente no PPGAS e na UFBA, mas ainda na UFPE e na UnB), mas também incluem importantes laudos periciais, relatórios de identificação e também projetos de pesquisa (notoriamente Sampaio 1986).

<sup>11</sup> Caberia chamar a atenção para a diferença entre *territorialização* (um processo social deflagrado pela instância política) e “territorialidade” (um estado ou qualidade inerente a cada cultura). Esta última é uma noção utilizada por geógrafos franceses (Raffestin, Barel) que destaca, naturaliza e coloca em termos atemporais a relação entre cultura e meio ambiente (vide crítica conduzida em Oliveira 1994).

<sup>12</sup> Não encontrei explicação para o termo “braiado”. Tratando-se de uma região de criatório, talvez possa haver alguma associação com o termo “bragado” (aplicado a bois e cavalos “cujas pernas têm cor diferente do resto do corpo”) (Holanda 1975:224).

<sup>13</sup> Não se trata de uma aplicação nova em face das populações indígenas da América, existindo monografias — como a de Elizabeth Colson (1974 [1953]) sobre os Makah, e de Anthony Stocks (1981) sobre os Cocama — que assumem como eixo ordenador de sua exposição a idéia da invisibilidade.

## Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, Pedro (org.). 1988. *O Índio na Bahia*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia.
- . 1995. "El Programa de Pesquisas sobre os Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro - PINEB". In: G. Grünberg (coord.), *Articulación de la Diversidad. Pluralidad Étnica, Autonomías y Democratización en América Latina*. Cayambe: Abya-Yala. pp. 197-226.
- AMORIM, Paulo Marcos. 1975. "Acamponesamento e Proletarização dos Povos Indígenas do Nordeste". *Boletim do Museu do Índio*, 8(15):57-94.
- ANDERSON, Benedict. 1983. *Imagined Communities*. London/New York: Verso.
- ARRUTI, José Maurício Andion. 1996. O Reencantamento do Mundo: Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararu. Dissertação de Mestrado, PPGAS//MN/UFRJ.
- AZEVEDO, Thales de. 1976. "Catequese e Aculturação". In: E. Schaden (org.), *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. pp. 365-384.
- BALANDIER, Georges. 1951. "La Situation Coloniale: Approche Théorique". *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XI:44-79.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. s/d. Os Kariri de Mirandela: Um Grupo Indígena Integrado. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, UFBA.
- BAPTISTA, Mércia Rejane Rangel. 1992. De Caboclo da Assunção a Índios Truká: Estudo sobre a Emergência da Identidade Étnica Truká. Dissertação de Mestrado, PPGAS/MN/UFRJ.
- BARBOSA, Wallace de Deus. 1991. Os Índios Kambiwá de Pernambuco: Arte e Identidade Étnica. Dissertação de Mestrado, Escola de Belas Artes/UFRJ.
- BARRETO FILHO, Henyo Trindade. 1993. Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau: Etnogênese como Processo Social e Luta Simbólica. Dissertação de Mestrado, PPGAS/MN/UFRJ.
- BARTH, Fredrik. 1969. "Introduction". In: F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*. London/Oslo: George Allen & Unwin/Universitets Forlaget. pp. 9-38.
- . 1984. "Problems in Conceptualizing Cultural Pluralism, with Illustrations from Somar". In: D. Maybury-Lewis (ed.), *The Prospects for Plural Societies*. Washington, D.C.: The American Ethnological Society.
- . 1988. "The Analysis of Culture in Complex Societies". *Ethnos*, 3-4: 120-142.
- BELLAH, Robert N. 1983. "The Ethical Aims of Social Inquiry". In: N. Haan et alii (eds.), *Social Science as Moral Inquiry*. New York: Columbia University Press. pp. 360-382.
- BENNETT, John W. (ed.). 1975. *The New Ethnicity: Perspectives from Ethnology*. Saint Paul: West.
- BENSA, Alban. 1996. "De la Micro-Histoire vers une Anthropologie Critique". In: J. Revel (org.), *Jeux d'Échelles. La Micro-Analyse à l'Expérience*. Paris: Gallimard-Le Seuil. pp. 37-70.
- BENTLEY, G. Carter. 1987 "Ethnicity and Practice. Comparative Studies". *Society and History*, 29(1):24-55.
- BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. 1992. "La Redécouverte de

- l'Amerique". *L'Homme*, XXXII(122-124):7-37.
- BHABHA, Homi K. 1995. *The Location of Culture*. London/New York: Routledge.
- BOHANAN, Paul. 1967. "African's Land". In: G. Dalton (ed.), *Tribal and Peasant Economies*. New York: The Natural History Press. pp. 51-60.
- BONFIL, Guillermo. 1995. "Diversidad y Democracia: Un Futuro Necesario". In: G. Grünberg (coord.), *Articulación de la Diversidad. Pluralidad Étnica, Autonomías y Democratización en América Latina*. Cayambe: Abya-Yala. pp. 9-18.
- BOURDIEU, Pierre. 1980. "L'Identité et la Représentation. Éléments pour une Réflexion Critique sur l'Idée de Région". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 35:63-72.
- BRASILEIRO, Sheila. 1996. O Processo Faccional no Povo Indígena Kiriri. Dissertação de Mestrado em Sociologia, UFBA.
- CANCLINI, Néstor García. 1995 [1992]. *Culturas Híbridas. Estratégias para Entrar y Salir de la Modernidad*. Buenos Aires: Editorial Sudamérica.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1960. *O Processo de Assimilação dos Terêna*. Rio de Janeiro: Museu Nacional.
- \_\_\_\_\_. 1964. *O Índio e o Mundo dos Brancos. A Situação dos Tukûna do Alto Solimões*. São Paulo: DIFEL.
- \_\_\_\_\_. 1968. *Urbanização e Tribalismo. A Integração dos Índios Terena numa Sociedade de Classes*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- \_\_\_\_\_. 1972. *A Sociologia do Brasil Indígena*. Brasília: Ed. da UnB.
- \_\_\_\_\_. 1996. "Etnicidade, Eiticidade e Globalização". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 11(32):6-17.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1987. *Os Direitos do Índio: Ensaios e Documentos*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- CARVALHO, Maria do Rosário G. 1977. Os Pataxó de Barra Velha: Seu Sistema Econômico. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, UFBA.
- \_\_\_\_\_. 1984. "A Identidade dos Povos do Nordeste". *Anuário Antropológico* 82. Brasília: Tempo Brasileiro. pp. 169-188.
- CLIFFORD, James. 1988. *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_ e MARCUS, George E. (eds.). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- COHEN, Abner. 1969. *Custom and Politics in Urban Africa*. London: Routledge & Kegan Paul.
- \_\_\_\_\_. 1974. "The Lesson of Ethnicity". In: A. Cohen (ed.), *Urban Ethnicity*. London: Tavistock. pp. IX-XXIII.
- COLSON, Elizabeth. 1974 [1953]. *The Makah Indians. A Study of an Indian Tribe in Modern American Society*. Westport: Greenwood Press, Publishers.
- DANTAS, Beatriz G., SAMPAIO, José Augusto L. e CARVALHO, Maria do Rosário G. 1992. "Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: Um Esboço Histórico". In: M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/SMC/

- Companhia das Letras. pp. 431-456.
- FABIAN, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Objects*. New York: Columbia University Press.
- FARDON, Richard. 1990. "General Introduction". In: R. Fardon (org.), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Edinburgh/Washington: Scottish Academic Press/Smithsonian Institution Press. pp. 1-35.
- FIALHO, Vania. 1992. *As Fronteiras do Ser Xukuru*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFPE.
- FORTES, M. e EVANS-PRITCHARD, E. E. 1975. "Introduction". In: M. Fortes e E. E. Evans-Pritchard (eds.), *African Political Systems*. London: Oxford University Press. pp. 1-23.
- GALVÃO, Eduardo. 1979. "Áreas Culturais Indígenas do Brasil: 1900/1959". In: *Encontro de Sociedades*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 193-228.
- GEERTZ, Clifford. 1963. "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States". In: C. Geertz (ed.), *Old Societies and New States*. New York: Free Press. pp. 105-157.
- GOLDSTEIN, Melvin. 1975. "Ethnogenesis and Resource Competition among Tibetan Refugees in South India". In: L. Despres (org.), *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. Paris: Mouton/The Hague. pp. 159-186.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. 1993. "Regime de Índio" e Faccionalismo: Os Atikum da Serra do Umã. Dissertação de Mestrado, PPGAS/MN/UFRJ.
- HANNERZ, Ulf. 1992. *Cultural Complexity*. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. 1997. "Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-Chave da Antropologia Transnacional". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 3(1):7-39.
- HOHENTHAL JR., W. D. 1960. "As Tribos Indígenas do Médio e Baixo São Francisco". *Revista do Museu Paulista* (nova série), XII:37-86.
- HOLANDA, S. Buarque de. 1975. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa* (1ª ed.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- KEYES, Charles F. 1976. "Towards a New Formulation of the Concept of Ethnic Group". *Ethnicity*, 3:202-213.
- LARAIA, Roque de Barros. 1995. "Nossos Contemporâneos Indígenas". In: A. L. da Silva e L. D. B. Grupione (orgs.), *A Temática Indígena na Escola*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO. pp. 261-290.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1967. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. 1995. *Um Grande Cerco de Paz*. São Paulo/Petrópolis: Anpocs/Vozes.
- LOWIE, Robert. 1946. "The Cariri"; "The Pancararu"; "The Tarairio". In: J. Steward (org.), *Handbook of South American Indians. Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, 143(1):557-566.
- MAINE, Henry. 1861. *Ancient Law*. London: Dent.
- MARTINS, Silvia Aguiar Carneiro. 1994. *Os Caminhos da Aldeia. Os Índios Xucuru-Kariri em Diferentes Contextos Situacionais*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFPE.
- MÉTRAUX, Alfred. 1946. "The Fulniô"; "The Tremembé"; "The Puri-Coroado Linguistic Family". In: J. Steward (org.), *Handbook of South American Indians. Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, 143(1):571, 573-574, 523-530.
- \_\_\_\_\_. e NIMUENDAJU, Curt. 1946. "The Mashacali, Patashó and Malati Lin-

- guistic Families". In: J. Steward (org.), *Handbook of South American Indians. Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, 143(1):541-545.
- MORGAN, Lewis Henry. 1973. *A Sociedade Primitiva*. Lisboa: Editorial Presença.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. 1983. "Terras Indígenas no Brasil". *Boletim do Museu Nacional*, 44:1-28.
- . 1988. "O Nosso Governo": *Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo: Marco Zero/CNPq.
- . 1993. As Sociedades Indígenas e seus Processos de Territorialização. Conferência realizada na 3ª Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste. ABA/UFGA, Belém, Pará, 1 de junho.
- . 1994. "A Viagem da Volta: Reelaboração Cultural e Horizonte Político dos Povos Indígenas do Nordeste". In: *Atlas das Terras Indígenas/Nordeste*. Rio de Janeiro: PETI/Museu Nacional/UFRJ. pp. V-VIII.
- . 1996. Pardos, Mestiços ou Caboclos: Os Índios nos Censos Nacionais. Trabalho apresentado na mesa-redonda Estatísticas sobre Raça no Brasil, IV Conferência Nacional de Produtores e Usuários de Dados Estatísticos. IBGE, Rio de Janeiro, 31 de maio.
- OVERING, Joanna. 1994. "O Xamã como Construtor de Mundos: Nelson Goodman na Amazônia". *Idéias*: 1(2):81-118.
- OWUSU, Maxwell. 1978. "Ethnography of Africa: The Usefulness of the Useless". *American Anthropologist*, 80:310-334.
- PEIRANO, Mariza G. S. 1995. "Desterrados e Exilados: Antropologia no Brasil e na Índia". In: R. Cardoso de Oliveira (org.), *Estilos de Antropologia*. Campinas: Editora da Unicamp. pp. 13-30.
- PERES, Sidnei Clemente. 1992. Arrendamento e Terras Indígenas: Análise de Dois Modelos de Ação Indigenista no Nordeste (1910-1960). Dissertação de Mestrado, PPGAS/MN/UFRJ.
- PINTO, Estevão. 1935-1938. *Os Indígenas do Nordeste*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 2 vols.
- PRATT, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London/New York: Routledge.
- RADHAKRISHNAN, R. 1996. *Diasporic Mediations. Between Home and Locations*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- RAMOS, Alcinda R. 1988. "Indians Voices: Contact Experience and Expressed". In: J. Hill (ed.), *Rethinking History and Myth*. Urbana: University of Illinois Press. pp. 214-234.
- REVEL, Jacques. 1990. *A Invenção da Sociedade*. Rio de Janeiro/São Paulo: Bertrand Brasil/Difel.
- RIBEIRO, Darcy. 1970. *Os Índios e a Civilização*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.
- ROSALDO, Renato. 1980. *Hongot Head-hunting: 1883-1974*. Stanford: Stanford University Press.
- . 1989. *Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. 1986. De Caboclo a Índio: Etnicidade e Organização Social e Política entre Povos Indígenas Contemporâneos. O Caso Kapinawá. Projeto de Pesquisa, Mestrado em Antropologia, Unicamp.
- SIDER, Gerald M. 1976. "Lumbee Indian Cultural Nationalism and Ethnogenesis". *Dialectical Anthropology*, 1:161-172.
- STOCKING JR., George W. 1982. *Race, Culture, and Evolution*. New York: The Free Press.

- . 1991. "Colonial Situations". In: G. W. Stocking Jr. (ed.), *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge* (Coleção History of Anthropology, vol. 7). Madison: The University of Wisconsin Press. pp. 3-8.
- STOCKS, Anthony. 1981. *Los Nativos Invisibles*. Iquitos: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- TAYLOR, Anne-Christine. 1984. "L'Americanisme Tropical: Une Frontière Fossile de l'Ethnologie". In: R. Rupp-Eisenreich (ed.), *Histoires de l'Anthropologie: XVI-XIX Siècles*. Paris: Klincksieck. pp. 213-233.
- THOMAS, Nicholas. 1989. *Out of Time. History and Evolution in Anthropological Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1994. *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*. Cambridge: Polity Press.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past. Power and Production of History*. Boston: Beacon Press.
- TURNER, Terence. 1991. "Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapó Culture and Anthropological Consciousness". In: G. W. Stocking Jr. (ed.), *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge* (Coleção History of Anthropology, vol. 7). Madison: The University of Wisconsin Press. pp. 285-313.
- TURNER, Victor W. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.
- VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. 1993. *Terra, Tradição e Etnicidade: Um Estudo dos Tremembé do Ceará*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/MN/UFRJ.
- VELHO, Otávio. 1995. "De Novo, os Valores?". In: *Besta-Fera: Recriação do Mundo. Ensaios Críticos de Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. pp. 139-149.
- WACHTEL, Nathan. 1992. "Note sur le Problème des Identités Collectives dans les Andes Méridionales". *L'Homme*, XXXII (122-124):39-51.
- WEBER, Max. 1983. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WILLIAMS, Brackette F. 1989. "A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain". *Annual Review of Anthropology*, 18:401-444.

## Resumo

Até recentemente os estudos sobre os povos e culturas indígenas do Nordeste brasileiro não constituíram um objeto mais sistemático de investigações, parecendo apenas propiciar uma etnologia secundária e menor. Na visão do autor, isso decorreu da dificuldade de aplicação àquelas culturas dos pressupostos da antropologia americanista, a qual opera com modelos societários que enfatizam a descontinuidade cultural, bem como a objetividade e a exterioridade do observado em face do pesquisador e de sua sociedade. Dialogando com diferentes perspectivas teóricas, o autor delinea ou reelabora algumas noções como, respectivamente, as de “territorialização”, “situação colonial”, “diáspora” e “viagem da volta” que lhe permitem realizar uma análise compreensiva do processo histórico que veio a transformar tais populações nos grupos étnicos atuais. Sugere, ao final, que os estudos que vêm sendo realizados no Brasil e em diferentes partes do mundo sobre “índios misturados” (isto é, relações interétnicas em áreas de colonização muito antiga) podem contribuir para a construção de uma antropologia mais articulada com a história.

## Abstract

Until quite recently, indigenous peoples in the Brazilian Northeast were not the object of systematic investigation, rather appearing to inspire a kind of secondary, lesser ethnology. According to the author, this oversight resulted from a difficulty in applying the premises of Americanist anthropology to such cultures, since the latter operates with societal models emphasizing both cultural discontinuity and the objectivity and externality of the observed vis-à-vis the researcher and his/her society. By establishing a dialogue with different theoretical perspectives, the author delineates or reworks several notions, such as “territorialization”, “colonial situation”, “diaspora”, and “return journey”, allowing him to produce a comprehensive analysis of the historical process which turned such populations into the current ethnic groups. Finally, he suggests that studies on “mixed Indians” (i.e., relations between ethnic groups in areas of very old colonization) in Brazil and elsewhere can help construct an anthropology that is better articulated with history.