

Escassez, abundância e devir: considerações sobre a etnologia indígena no sertão nordestino.

Alexandre Ferraz Herbetta

Doutor em Antropologia
Universidade Federal de Goiás
alexandre_herbetta@yahoo.com.br

RESUMO

Este texto busca refletir sobre uma questão bem importante no campo de estudos da etnologia indígena do sertão nordestino, qual seja: em que medida a supervalorização de conceitos e categorias antropológicas, como identidade étnica, por exemplo, produz um conhecimento enviesado e reduzido sobre populações humanas complexas. Desta maneira, problematizam-se algumas noções basilares para a formação deste campo de estudos, como a ideia de que falta algo a estas pessoas, no caso alteridade, e a pretensa homogeneidade cultural entre indígenas e não indígenas. Ambas as noções são relacionadas à colonialidade do saber, que no caso, atua para deslegitimar pessoas eximindo o Estado-nação de suas responsabilidades e liberando o território para a exploração capitalista. Por fim, propõe-se pensar sobre as implicações das respostas da disciplina antropologia para o cenário que se pode observar na região e, num breve exercício teórico, imagina-se a possibilidade de outras antropologias, dentre elas uma antropologia indígena do sertão.

Palavras-chave: Etnologia indígena; Sertão; Identidade; Devir; Complexidade.

*Primeiro não havia nada, nem gente, nem parafuso
O céu era então confuso e não havia nada
Mas o espírito de tudo quando ainda não havia
Tomou forma de uma jia, espírito de tudo
E dando o primeiro pulo tornou-se o verso e reverso
De tudo que é universo, dando o primeiro pulo
Assim que passou a haver tudo quanto não havia
Tempo, pedra, peixe, dia, assim passou a haver
Dizem que existe uma tribo de gente que sabe o modo
de ver esse fato todo, diz que existe essa tribo
De gente que toma um vinho num determinado dia
{...}
Gênesis. Caetano Veloso*

*E aquilo que nesse momento se revelará aos povos
 Surpreenderá a todos, não por ser exótico
 Mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto
 Quando terá sido o óbvio
 {...}
 Um índio. Caetano Veloso*

O sertão nordestino é um espaço de antiga ocupação humana onde há, desde sempre, intensas e contínuas relações socioculturais e o contato interétnico acontece em diversos planos, seja no do parentesco, dos objetos, no ritual, até no plano simbólico. Nesse contexto, as populações estão em contato perene e se transformam continuamente, produzindo diversos e ricos modos de vida e de ocupação do território.

A partir da chegada do não indígena, estabelece-se um processo histórico violento de expropriação de terras, marginalização social e violência epistêmica, que sempre eliminou grande parte da responsabilidade social do Estado, negando às populações indígenas uma série de direitos previstos por lei como o próprio território. Mantém-se ali atualmente uma estrutura social extremamente desigual e violenta. Desde sempre as populações indígenas estabelecem suas estratégias de agenciamento dos processos históricos.

Para Dantas *et al.* (1998, p. 434), configura-se

o nordeste para fins de uma história indígena e do indigenismo, como a região abrangida, grosso modo, pelas bacias fluviais do Paraguaçu, na Bahia, ao Parnaíba, no leste maranhense – incluindo a porção nordestina da grande bacia são franciscana – e caracterizada basicamente pela ação de conquista efetuada quase que totalmente ainda no período colonial.

Para a autora, trata-se de “diversos povos adaptativamente relacionados à caatinga e historicamente associados às frentes pastoris e ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII” (1998, p. 433).

O conhecimento produzido acerca das populações tradicionais que lá vivem foi por muito tempo bastante incipiente. Para Pompa (2002, p. 339-340) “[...] a antropologia não foi generosa com os grupos indígenas do sertão nordestino colonial, que não tiveram seus Métraux e seus Clastres [...]”, o que colaborou para que eles desaparecessem dos registros nacionais por volta de 1870. A própria historiografia brasileira, apesar da grande quantidade de fontes

disponíveis (Idem), ignorou por muito tempo a presença indígena no sertão nordestino, classificando o contingente populacional da área a partir da categoria social homogeneizante de sertanejo (em alguns casos, a partir da categoria de caboclo).

A etnologia indígena que atua no sertão nordestino, assim como os movimentos políticos indígenas que lá se efetivam, vêm especialmente desde a década de 1980 questionando o etno, geno e epistemicídio que lá se implementou há séculos. Tal situação tem relação com o que se chama colonialidade do saber (LANDER, 2005), processo pelo qual se busca controlar a afirmação de identidades legitimamente expressas e, conseqüentemente, manter uma situação de extrema assimetria social. Além disso, procura invisibilizar outras maneiras de manejo do mundo, baseadas em distintas epistemologias (HERBETTA, 2017).

Os dois trechos das canções – acima – pertencentes ao grupo musical, famoso na década de 1970, Doces Bárbaros, fazem menção a algumas questões interessantes para se pensar sobre a situação mencionada e, igualmente, se refletir sobre a etnologia produzida nas populações indígenas do sertão nordestino. Note-se que tal grupo musical, não por acaso, vem de região similar.

Em primeiro lugar, pode-se notar a menção que a música faz à noção de escassez, quando afirma que não havia nada, “nem gente, nem paraíso”. Tal situação tem muito a ver com o fato, acima mencionado, de que havia uma percepção que não existia mais índios lá. Muitos, inclusive, ainda pensam assim, o que cria uma série de relações conflituosas e discriminatórias entre índios e não índios. Segundo Oliveira, por exemplo, “os índios do nordeste não possuiriam mais importância enquanto objeto de ação política (indigenista) nem permitiriam visualizar perspectivas para os estudos etnológicos” (1998, p. 50)

Em seguida, o trecho da música o qual afirma que como em um salto, ou seja, de repente, “de tudo que é universo, dando o primeiro pulo, assim que passou a haver tudo que não havia”, aponta para a noção de abundância, a partir de uma inversão, já que “há tempo, pedra, peixe, dia” e pode haver, inclusive, seguindo a lógica, índios. Isto se relaciona a situação de que a partir de meados do século XX e, especialmente, a partir da década de 1980, há cada vez mais populações que se afirmam indígenas e a etnologia segue se debruçando sobre

a profundidade de seus desejos. Tal processo é conhecido na antropologia brasileira como processo de etnogênese.

Por fim, ainda, o trecho da letra da segunda canção, afirma interessante-mente que, de surpresa, algo surge, não pelo exotismo, mas sim pelo simples fato de ter estado sempre ali – dando a noção de óbvio. Deve-se lembrar então que o caráter exótico é um tabu para a etnologia indígena na região referida e que, de certa forma, tudo o que se sabe hoje acerca da abundante indianidade, sempre esteve lá. Segundo Clifford, o exótico sempre foi, mesmo que mascarado, uma das bases do trabalho antropológico. Para o autor, “o exótico era o principal tribunal de apelação contra o racional, o belo, o normal, o ocidente” (2002, p. 144). Assim, o conhecimento etnográfico parece possuir “um constante desejo de ser surpreendido, de desfazer sínteses interpretativas, e valorizar – quando surge – o inclassificável, o inesperado, o outro” (Ibid, p. 169).

Neste sentido, escassez, abundância, índios, exotismo e obviedades são termos fundamentais para se entender a questão dos indígenas do sertão nordestino, como se verá.

A relação entre os termos acima mencionados aponta ainda para um paradoxo. Oliveira mesmo já notara que “estaremos diante de uma contradição em termos absolutos: o surgimento recente (duas décadas) de povos que são pensados, e se pensam, como originários” (OLIVEIRA, p. 47). E a expressão “índios nordestinos” marca igual e concretamente uma ambiguidade, pois ao mesmo tempo, representa grandes e diversas populações – que são classificadas como indígenas –, e se parecem fenotipicamente com populações não indígenas da região, podendo potencialmente pertencer a ambos marcadores identitários.

Nesta direção, para Dantas *et al.* (1998, p. 431),

Chamamos atenção para este aspecto porque ele nos parece útil à compreensão da história dos povos indígenas que viviam e vivem no Nordeste, e que, a partir de uma grande diversidade étnica, lograram se constituir, mediante um prolongado contato com frentes de expansão determinadas, em uma unidade histórica e etnológica tornada possível sob o indelével signo da marginalidade.

Esta ambiguidade pode – e é –, portanto, muitas vezes entendida por seu viés negativo, quando tudo parece ter sentido apenas no processo de identifi-

cação indígena e pela perspectiva de que estas populações vêm perdendo sua cultura tradicional. Neste contexto, parecer com o sertanejo nordestino não é visto como positivo e deslegitima o sujeito índio, apontando para uma baixa contrastividade cultural entre ambos (OLIVEIRA, 1998, pp. 47-77). Muitas vezes estas populações indígenas seguem sendo percebidas pela noção de perda, a qual aponta para uma pretensa falta de autenticidade, elementos percebidos de forma negativa.

Note-se que tal pressuposto, apesar de negado, atinge também a academia e as instituições indigenistas. Para Oliveira “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” (1998, p. 53). Da mesma forma, para Athias, “medidas oficiais durante a década de 1980 tentaram, na verdade, reduzir a identidade étnica a uma questão de sangue. A FUNAI propõe, na ocasião, a noção de critérios sanguíneos entre certos grupos indígenas do Nordeste brasileiro, pretendendo com isso identificar a identidade indígena dessas populações” (ATHIAS, 2017, p. 8).

Ademais não foi uma vez que ouvi de algum colega docente e/ou indigenista comentário do tipo “mas eles não têm tanta distintividade cultural” ou de que “eles não são prioridades para a nação”. Vale lembrar que o senso comum expresso por boa parte dos brasileiros, diz que ser índio está ligado à aparência física e à prática de alguns costumes “exóticos”, corroborando as ideias acima apresentadas.

A ambiguidade em tela marca, portanto, uma tensão intrínseca à etnologia produzida sobre o sertão nordestino. Tensão que deve ser problematizada, “tornando-se necessário discutir também as teorias sobre etnicidade e os modelos analíticos utilizados” (OLIVEIRA, 1998, p. 48). Ela pode, inclusive, se deslocarmos o olhar, apontar para modos de ser bastante interessantes, já que as populações indígenas do sertão nordestino se constituem, enquanto humanos, a partir de questões bastante complexas como a migração e a musicalidade, dentre outras. Neste sentido, ser índio é apenas um de seus atributos, enquanto humanos e brasileiros, em um determinado espaço-tempo.

Pode-se pensar ademais que os índios do sertão nordestino, apesar de ou não serem vistos ou serem vistos quase sempre como um bloco homogêneo –

índios do Nordeste – apontando para a escassez de variação cultural – ligada à ideia de exótico, apresentam-se de forma diversa e criativa tanto no espaço, quanto social, política e culturalmente, indicando abundância de humanidade.

O presente texto busca questionar, então, a constituição do campo de estudos em tela: o da etnologia indígena do sertão nordestino¹, e brevemente refletir sobre suas implicações e possibilidades.

Tenta-se, sobretudo, imaginar os impactos e implicações dos recortes – de categorias e conceitos – hegemônicos para se pensar em determinados continentes populacionais. Em outras palavras, em que medida a reificação de uma perspectiva em determinado espaço-tempo produz um conhecimento enviesado sobre pessoas. Afinal se “o bárbaro é em primeiro lugar o homem que crê na barbárie” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.4), refletimos até que ponto o excessivo foco em um paradigma reforça os mesmos preconceitos que se buscava romper.

Explicando melhor, até que ponto o excessivo uso do conceito de identidade não está justamente questionando-a?

A pergunta que aqui se faz tem como inspiração uma questão com lógica similar que Ramos (1998) elabora acerca de outra tensão que se refere à questão indígena no Brasil. Para ela,

A pergunta que orienta esta minha fala é a seguinte: como se faz e em que consiste essa defesa e proteção dos índios pelo Estado, já que é o próprio Estado (seja ele representado pelo Ministério da Agricultura ou do interior, onde estiveram alojados o SPI e a FUNAI) que incentiva a rapacidade civil contra as populações indígenas ao abrir ou deixar abrir estradas no meio de territórios índios, ao promover ou deixar acontecer a colonização branca em áreas indígenas. O que proponho aqui é falar um pouco sobre algo que geralmente fica relegado aos bastidores do indigenismo, ou seja, o papel da subjetividade como criadora de fatos da política indigenista (RAMOS, 1998, p. 2).

Ressalte-se que a reflexão sobre as subjetividades envolvidas nos processos de produção de conhecimento – como no caso da etnologia – e de políticas públicas – como no caso descrito acima – é essencial para avançar na crítica sobre os temas em questão.

Busca-se então problematizar algumas categorias como escassez, perda, autenticidade e exótico, operacionalizadas quando se pensa nas popu-

lações indígenas da região. Assim como alguns conceitos comumente utilizados nos estudos realizados lá, como identidade étnica e cultura, utilizados para se entender a dinâmica dos grupos indígenas no espaço em tela. Para Ramos, comentando sobre tal perspectiva, comumente “os alvos de crítica e desconstrução têm sido os conceitos de cultura, alteridade, exotismo e essencialismo” (2007, p.12).

O objetivo é, no fundo, o de se fazer pensar sobre a dinâmica de poder na região em questão marcada muitas vezes no processo de colonialidade do saber (LANDER, 2005, pp. 21-53). Para Lander,

as categorias, conceitos e perspectivas [*eurocêntricas*](economia, Estado, sociedade civil, mercado, classes, etc.) se convertem, assim, não apenas em categorias universais para a análise de qualquer realidade, mas também em proposições normativas que definem o dever ser para todos os povos do planeta. Estes conhecimentos convertem-se, assim, nos padrões a partir dos quais se podem analisar e detectar as carências, os atrasos, os freios e impactos perversos que se dão como produto do primitivo ou do tradicional em todas as outras sociedades. (2005, p. 27, grifo meu)

O conceito de identidade e a perspectiva da etnicidade, de alguma forma, podem ter a mesma função, de norma hegemônica, na produção de conhecimento sobre as pessoas da região.

Este texto é, então, uma análise preliminar e transversal da atividade etnográfica situada especialmente no sertão nordestino e trata de uma tensão particular na produção do conhecimento antropológico.

Viagem de ida e de volta

A imagem da escassez é marcante na constituição do campo de estudos em análise. Ela é parte, inclusive, da formação do mesmo.

Desde o início os índios, especialmente os do sertão do Nordeste, passaram a ser questionados em relação à noção de falta. Para Oliveira é apenas “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 uni-

versidades da região” (1998, p. 51). Assim, “em lugar de definir suas práticas por diálogos teóricos, operam mais com objetos políticos ou ainda com a dimensão política dos conceitos da antropologia” (Ibidem).

É como se os indígenas do sertão nordestino, genericamente chamados de Tapuias, representassem a anti-ideia de índio. Neste sentido, de início eles foram pensados em oposição aos Tupi, que foram os primeiros a surpreender o europeu e serviram de contraste aos outros povos conhecidos (STEWART, 1963, p. 381), atuando como a alteridade marcante frente ao europeu. Neste contexto, os Tapuia foram deslocados e classificados a algo próximo da ideia de bárbaro – ou da falta de civilidade.

Steward (1963), posteriormente, ainda os classifica, enquanto povos marginais ou periféricos. Tal classificação se dá em oposição agora aos povos do tipo “floresta tropical”, na referida classificação, estabelecendo uma escala evolutiva e posicionando-os em situação inferior, indicando a noção de escassez. Galvão (1979 [1957], pp. 225-226 apud OLIVEIRA 1998, p. 48), em seus estudos e na mesma perspectiva, questiona a possibilidade da área cultural XI intitulada Nordeste possuir consistência como as outras áreas analisadas. Segundo ele, “a maior parte vive integrada no meio regional, registrando-se considerável mesclagem e perda dos elementos tradicionais, inclusive a língua” (Ibidem).

De toda forma, sabe-se que as populações que hoje são classificadas como indígenas no sertão nordestino têm origem em populações do período colonial genericamente classificadas enquanto Tapuias (ou às vezes como Cariris).

A primeira fonte para se conhecer os Tapuia está nos cronistas e pintores holandeses, imersos na dinâmica de ocupação de parte do Nordeste brasileiro e conseqüente embate com a dominação portuguesa. Segundo Pompeu Sobrinho,

antes da invasão holandesa, o conhecimento que em geral se tinha dos Tapuias e particularmente dos Cariris era através das suspeitas informações dos índios Tupis, seus inimigos. Entretanto já se haviam verificado alguns contatos de missionários e sobretudo de aventureiros com estes aborígenes (1934, p. 8).

Além destes, para Dantas *et al.*,

Os Dzubukuá-Kariri, habitantes da metade ocidental do arco formado pelo submédio São Francisco, contam com os importantes relatos missionários dos capuchinhos Martinho e Bernardo de Nantes (respectivamente, 1707 e 1709). A leste destes e até a altura da cachoeira de Paulo Afonso, o vale do rio era dominado pelos Proká e Pankararu, enquanto a oeste, nas proximidades das atuais cidades de Juazeiro e Petrolina e da desembocadura do rio Salitre, as fontes apenas referem a presença dos Okren, Sakrakinha, Tamankin, Koripó, Masakará e Pimenteiras, estes últimos os mesmos que seriam batidos nos sertões do piauí em época posterior. (DANTAS et al., 1998, p. 432)

Há igualmente textos holandeses, jesuíticos e capuchinhos que permaneceram restritos a seus círculos de produção intelectual.

Elias Herckman, holandês, por exemplo, que chegou a ser governador na Capitania da Paraíba, deixou um relato sobre sua busca pelo ouro no ano de 1641, que nos possibilita fazer uma imagem dos Tapuia. Segundo o autor, eram nômades, robustos, altos e andavam inteiramente nus, exceto em festas ou na guerra, quando cobrem o corpo com a plumagem de certas aves, como as araras, papagaios e periquitos (ASSUNÇÃO, 1999, pp. 41-42).

Para Herckman eram indígenas que se deslocavam constantemente e causavam problemas para as populações de origem europeia, apontando novamente para uma noção de falta de convivialidade. Segundo o autor,

Quando esses Tapuyas vêm a estas regiões inferiores do Brazil por ordem do seu rei, trazem consigo, como um signal do mesmo rei, a allabarda ou partasana (bardesaen) que o coronel Artiszeoski lhes deu parte da privilegiada Companhia das Indias Occidentaes. Vêm ordinariamente como amigos ao Rio Grande e a estes districtos; mas, indo-se embora não podem apartar-se sem fazerem mal aos moradores, pelo que se lhes deve dar sempre uma escolta que os conduza até as fronteiras, a fim de que não molestem a pessoa alguma (HERCKMAN, 1886, p. 287).

Funcionário da Companhia das Índias Ocidentais, Joan Nieuhof teve contato com os Tapuia na década de 1640, quando observou que estes dividiam-se em várias nações, sob diversas lideranças, como o rei dos Cariri, Ceriou Keiou ou Janduí, rei dos Tararijou. Para o autor, “diversas nações tapuias, principalmente as que estavam sob a autoridade de Janduí, mantinham boas relações com os holandeses com os quais prestaram bom auxílio em várias ocasiões,

enquanto se não submetessem a estes.” (NIEUHOF, 1942 [1682], p.359)

Todos deviam ser bem altos, segundo Niehouf, e o nomadismo era uma forte característica destes grupos. Ele observou também alguns poucos comportamentos de caráter social, como a total depilação, comum em várias populações indígenas, a forma do cabelo em forma de coroa nos líderes e a forma comprida nas unhas de indivíduos de destaque na comunidade (ASSUNÇÃO, 1999, p. 43).

Em Roloux Baro, percebemos também aspectos da religião e de seus ritos, que utilizavam-se do milho e da farinha, e suas estratégias de relação com portugueses e holandeses. Segundo Pompa, tratando da obra “Relação da viagem ao país dos Tapuia” de Roulox Baro, escrita em 1647,

seu interesse principal, o de tratar questões militares com o “rei” – que ele chama simplesmente “chefe” – Janduí, faz que suas observações (como presumivelmente as de Rabbi antes dele) sejam despojadas de exotismo, monstruosidade ou gosto por citações eruditas. Está clara uma certa simpatia para com os “Tapuia”, que são tratados de igual para igual e de quem são admiradas a força e a habilidade guerreira. O feroz “rei” é definido como “o bom velho Janduí”, que ainda tem força, com mais de cem anos, para “correr a árvore” com os jovens. (POMPA, 2002, p.251).

Em todos os relatos podemos perceber, além do caráter etnocêntrico, certa admiração pela força, pela grande adaptação ao meio e pela capacidade de deslocamento ao longo do território. Ao mesmo tempo ressalta-se a noção de “bárbaro”, apontando para a construção da falta de “civildade”. Tal relação se torna a base de entendimento das populações Tapuia.

A construção imagética sobre eles se dá na mesma perspectiva. O pintor holandês Albert Eckhout retratou os Tapuia entre 1641 e 1643, sempre os classificando como selvagens, bárbaros e guerreiros, em contraste com suas pinturas sobre os Tupi, que apareciam como índios já inseridos na colonização portuguesa e por isso sem a fisionomia guerreira e assustadora. A discussão sobre a antropofagia Tapuia, por exemplo, é recorrente. Em Eckhout e em outros cronistas fica a impressão de que ingeriam somente a carne de seus parentes como forma ritual, em oposição aos Tupi que praticavam o exocanibalismo, ou seja, com membros exteriores de seu grupo.

A própria paisagem onde é retratado o índio Tapuia é mais selvagem, o ambiente não sendo modificado pelo europeu e a fauna sendo constituída de animais peçonhentos e ferozes, sendo assim “sua condição de feroz, cruel e canibal os unia aos holandeses, sendo uma relação baseada em princípios estranhos à dominação europeia sobre os tupis” (RAMINELLI, 1999, p.113).

Ao longo dos séculos seguintes estabeleceu-se um processo de apagamento do indígena nordestino a partir das noções acima explicitadas. As terras foram sendo invadidas a partir de interesses do capital e os indígenas foram sendo aldeados (ver POMPA, 2002; AMOROSO, 2001). O objetivo era o de sua integração na sociedade do entorno – anulando o marcador índio da região.

A partir “do final do século XIX, já não havia mais registros e nem se falava nos povos indígenas naquela região” (CIMI, 2001, p. 159). Para Darcy Ribeiro, em entrevista,

nas tribos do Nordeste sobre as quais se sabe tão pouco, a expansão do gado tirou o índio, em função de uma sucessão ecológica em que, uma nova população, com uma nova forma ecológica de adaptação se instalou destruindo a interação biótica, a interação ecológica e econômica anteriores. (RIBEIRO apud GRUPIONI, GRUPIONI, 1997, p. 191)

Este processo de invisibilidade social começou a mudar por volta da década de 1930, a partir da relação constituída entre os Fulni-ô, a igreja, na figura do padre Alfredo Dâmaso, o SPI – Serviço de Proteção aos Índios – e alguns etnólogos, como Carlos Estevão de Oliveira (1938). Dâmaso foi capelão militar das tropas do Norte. Seu livro publicado em 1931, no Rio de Janeiro, forneceu um dos primeiros documentos aceitos pelo estado brasileiro, reconhecendo a questão dos “remanescentes indígenas” no Nordeste. Note-se que o próprio termo remanescente possui sentido negativo e indica uma relação direta com a noção de escassez. Para Arruti,

o inspetor regional do SPI, Raimundo Dantas Carneiro, frente ao avanço indígena e acompanhando a sugestão presente nos textos de Carlos Estevão de Oliveira, instituiu a performance do Toré como critério básico do reconhecimento da remanescente indígena, tornado então, expressão obrigatória da indianidade no Nordeste (ARRUTI, 1999, p.19)

As primeiras análises etnológicas foram produzidas na mesma década de 1930 e trouxeram novamente os indígenas nordestinos à tona. Estas análises colaboraram já nos primeiros processos de reconhecimento étnico, elegendo o ritual do toré como sinal diacrítico de identificação indígena (POMPEU SOBRINHO, 1934; DÂMASO, 1935; OLIVEIRA, 1938, 1941). Como se vê, a ideia de bloco homogêneo permanece.

Ademais, os estudos sobre estas populações valeram-se do contexto modernista brasileiro, no seio do qual o país preocupava-se em registrar as diversas manifestações culturais nordestinas. Em 1937, Mário de Andrade, então Diretor de Cultura de São Paulo, idealizou e enviou uma missão de pesquisa para as regiões Norte e Nordeste brasileiras, com o objetivo de registrar manifestações culturais. Este trabalho ficou conhecido como Missão de Pesquisas Folclóricas e em março de 1938 chegou à região de Tacaratu, antigo aldeamento de Brejo dos Padres/PE, onde registrou cantos e danças Pankararu.

A perspectiva folclórica passou a ser o instrumento de apreensão e entendimento da população brasileira, produzindo inúmeros trabalhos sobre os rituais praticados na região. Estas análises, porém, entendiam a cultura destas comunidades como blocos estáticos e fragmentários, na qual qualquer transformação ou incorporação cultural era vista como perda. Isto colaborou para a produção do conhecimento do índio “aculturado” e “integrado”, concepção que foi responsável, no século XX, pela ideia – quase nunca problematizada – da eliminação do indígena nordestino na formação da cultura brasileira (CASCU DO, 1967; FERNANDES, 1938).

Esta perspectiva como se nota reproduziu a noção de falta e de escassez, desvalorizando ricos sistemas culturais e deslocando os agenciamentos possíveis para o passado.

Câmara Cascudo, por exemplo, citando Pereira da Costa (CASCU DO, 1979), também mencionou o toré, definindo-o como uma flauta de taquara e uma dança indígena do agreste pernambucano. Ele elaborou uma grande enciclopédia da cultura popular nordestina (1967), arrolando uma gama imensa de elementos constituintes dos eventos populares. Fica claro que para ele a cultura brasileira era composta pela mistura de diversos povos, mas o índio era parte do passado. Gonçalves Fernandes (1938), outro folclorista, escreveu sobre as prá-

ticas mágicas no nordeste brasileiro. Ele identificou alguns elementos e atores sociais fundamentais à eficácia das manifestações populares, como o feiticeiro e o curador.

No mesmo período, alguns trabalhos etnológicos estudaram as poucas comunidades que eram identificadas como indígenas, como os Pankararu, os Fulni-ô e os Xukuru, todos de Pernambuco (PINTO, 1956; HOENTHAL Jr, 1960). Nestas investigações, o toré continua sendo entendido como marcador de identidade diferenciada, sendo considerada a dança mais praticada entre os chamados caboclos nordestinos e, em certo grau, é o modo pelo qual voltam a afirmar seu caráter étnico e se distanciar da noção de “barbárie”/falta anterior.

Os trabalhos ainda eram em pequeno número e, com exceção dos grupos citados, o resto da população indígena era considerada extinta. O processo de apagamento do marcador indígena seguiu com base no violento processo de colonialidade do saber que se apoiou na percepção de escassez de alteridade. Se não se nota mais grande diferença étnica, os contingentes populacionais são reclassificados em sertanejo, noção pela qual podem mais facilmente ser expropriados de suas terras e explorados como mão de obra barata

Trata-se de um processo de dominação, no qual parte da população busca exercer controle sobre outra. Segundo Carvalho

a dispersão e a miscigenação das populações indígenas das missões, aldeamentos e vilas foram utilizadas como justificativas para decretar a sua extinção, não obstante tenham sido práticas introduzidas, pelo legislador, com os objetivos de tornar mais eficientes o sistema de distribuição da mão de obra e a liberação de terras indígenas. A composição étnica diversificada das antigas aldeias elevadas a vilas ao tempo em que parece ter constituído um bom expediente para a consecução dos dois objetivos, pode lançar luz, hoje, à intensa comunicação e aos empréstimos, linguísticos e rituais que se têm verificado entre determinados povos. Nem sempre é possível, contudo, com relativa precisão, determinar-se a procedência e a composição dos contingentes originalmente reunidos (1996, p.2).

Como contraponto ao pano de fundo da escassez de alteridade, a etnologia passou então a analisar os processos políticos associados à formação dos grupos étnicos, o que se dá em relação aos mesmos e em relação ao Estado brasileiro. Eles têm como base o campo da etnicidade que passou por grande

desenvolvimento na década de 1960 e tem como referência Barth (1969) e os conceitos de relação interétnica e identidade, os quais passaram a guiar os estudos posteriores. Segundo Oliveira “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” (1998, p.53).

Barth partiu de uma perspectiva interacionista e processualista, se diferenciando das análises que tomavam o conceito de identidade de maneira essencialista. Ele procurou de-construir o conceito de aculturação, que previa o fim de minorias étnicas, a partir de uma concepção estática de cultura, na qual o isolamento era parte fundamental para a manutenção cultural e o contato o elemento desagregador. No Brasil, a obra de Roberto Cardoso de Oliveira pode ser classificada como aparentada à de Barth. Um trabalho, entre tantos outros, que evidencia isso é a dissertação que Cardoso de Oliveira orientou, no Museu Nacional, intitulada, “Índios Camponeses: Os Potiguara da Baía da Traição” (AMORIM, 1971).

Neste contexto, para Athias,

o debate sobre a Identidade Étnica é o principal tema que interessa praticamente a todas as disciplinas das Ciências Sociais. A identidade tem sido o centro de interesse dos etnólogos que estudam um determinado grupo social na região dos Estados do Nordeste do Brasil. Esta temática também está situada no campo disciplinar da História (ATHIAS, 2017, p. 24).

Para o mesmo autor, as pesquisas “centraram-se no debate da identidade étnica no contexto das emergências de identidades indígenas nestes últimos vinte anos em Pernambuco e em outros Estados do Nordeste” (Ibidem).

Destaque-se, na década de 1970, o PINEB – Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro – lotado na UFBA – Universidade Federal da Bahia e cuja atuação foi precursora e inovadora no sentido de se debruçar especialmente sobre as populações indígenas na Bahia, as quais eram consideradas extintas, produzindo análises por meio da noção de fricção interétnica e etnicidade, refletindo sobre a situação social das referidas populações.

A perspectiva etnológica fortaleceu então sua presença no sertão nordestino, desenvolvendo análises, constantes e relevantes, a partir de conceitos

como identidade ou, posteriormente, etnicidade e territorialização. Estes trabalhos contribuíram especialmente na década de 1990 para o fortalecimento da abordagem que veio a ser denominada como processo de etnogênese, que diz respeito ao modo pelo qual os sertanejos são re-reclassificados em índios a partir de alguns elementos culturais “reaprendidos” ou “reacessados” (OLIVEIRA, 1995, 1998, 1999, 2000; ARRUTI, 1999; FOTI, 2000), especialmente o complexo ritual do toré.

Neste contexto, o trabalho de Oliveira (1995, 1998, 1999, 2000) problematiza e rompe com as noções de aculturação e integração e supera Barth (1969), se aprofundando na relação entre o território e a etnicidade.

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 (OLIVEIRA, 1998, p 55).

Estas análises contribuíram diretamente para o reconhecimento de dezenas de outros povos indígenas antes desconhecidos e para inserir a questão indígena nordestina novamente nas discussões políticas nacionais. Isto passou a ser fundamental para garantir-lhes a reivindicação de certos direitos previstos por lei, especialmente a territorialização. Hoje, se dezenas de comunidades nordestinas estão reconhecidas oficialmente como indígenas, ainda é claro que os estudos produzidos sobre a região privilegiavam a análise da relação índios/não-índios, deixando de lado o rico universo simbólico sertanejo e indígena.

Nesse cenário, observa-se que o campo em questão tem como base as relações decorrentes das noções de escassez, falta, perda, cultura e identidade e alguns autores são privilegiados nas análises acima mencionadas, guiando o olhar dos etnólogos. Podem-se destacar, por exemplo, Victor Turner e Stanley Tambiah, no que se refere à análise ritual e da performance, assim como Barth e Pacheco de Oliveira, no que se refere à etnicidade e territorialização. Simultaneamente, a complexidade da situação é vista principalmente a partir do viés disciplinar da identidade étnica – categoria central do campo de estudos em referência.

Pode-se dizer, portanto, que neste panorama etnográfico a “supervalorização da identidade, produziu a necessidade de estabelecer descontinuidade com a selvageria, com os índios brabos, não dotados de direitos”, como diz Vieira (2010, p.26) entre os Potiguara. Assim, se estes estudos são bastante relevantes para o entendimento da fundamentação política dos grupos, em relação ao exterior, ainda deixam de lado um universo repleto de elementos simbólicos e dinâmicas ontológicas (GRUNEWALD, 2004; PEREIRA, 2004; RIBEIRO, 1992; OLIVEIRA JÚNIOR, 1998) que apontam para outras categorias, como as de humano e pessoa.

Alguns novos estudos (GRUNEWALD, 2004; PEREIRA, 2004; RIBEIRO, 1992; OLIVEIRA JÚNIOR, 1998; HERBETTA, 2011; VIEIRA, 2010) buscam, entretanto, tratar diretamente ou não, o toré, em relação a outros temas, como o da percepção de mundo das populações, do mito, da cosmopolítica e das emoções. Dá-se mais importância ao sujeito, agente do processo, buscando seu ponto de vista sobre tudo isso. Toma-se atenção a ontologias e epistemologias particulares.

Deslocamentos no olhar²

As etnografias realizadas a partir de 2000 apontam para uma gama significativa de abordagens possíveis, elaborando nexos entre diversos temas como a identidade, o mito, o xamanismo, a política, as relações de gênero e alguns temas decorrentes do contato como a educação e a saúde. E mesmo entre vários destes temas simultaneamente.

Busco abaixo apenas apontar alguns destes nexos ainda de forma parcial, baseado em uma leitura até o momento insuficiente para conclusões mais consistentes. Apesar da superficialidade, penso que seja relevante visualizar concretamente o leque de possibilidades experimentadas nas etnografias em tela. E conseqüentemente imaginar deslocamentos nas relações mencionadas entre escassez e identidade. Desta forma, pode-se começar a pensar nas possibilidades e implicações do conhecimento antropológico a partir do que ele poderá se tornar.

Estas novas etnografias afirmam algo distinto da imagem que se tem dos

índios do nordeste. A partir delas pode-se ver que eles são múltiplos e que o toré vai muito além da identidade. Note-se que se o tema da identidade é marcante de início, ele vai sendo superado ou mesmo revisto. As possibilidades de análise são muitas.

Pedro Agostinho (1978), fundador do PINEB, por exemplo, já notava de forma interessante a variação possível entre estas populações. Segundo ele, “A variedade, ecológica, histórica e interétnica, que subjaz à presença geral de grupos indígenas numa posição estrutural do mesmo tipo, pode servir à construção pormenorizada de um modelo capaz de dar conta dessa heterogênea homogeneidade” (p.139).

Esta possível heterogeneidade fica clara, por exemplo, na obra organizada por Grünewald (2005), que percebe o toré como uma prática multi-semântica, a qual compreende e se articula em várias esferas da vida social do índio nordestino constituindo um regime de vida – o “regime do toré”. Grünewald toma o toré como um fato social total, no sentido de Mauss – percebido pelas relações que o compõe, dando ênfase à multi-composição do fenômeno social, além de sua complexidade cultural e histórica.

Ele chama a atenção para aspectos ainda inexplorados pelos pesquisadores – com destaque para estética do toré, percebida tanto nas apresentações públicas quanto nas particulares – a partir da dança e da música. O toré também não representa uma volta a tradições passadas, ele indica uma relação atual, contemporânea, uma tradição construída no presente, baseada em elementos ancestrais que podem legitimar a origem indígena, além de constituírem outras tantas relações.

Estes novos estudos abrangem ainda perspectivas distintas como a presente em Albuquerque (2011) que busca entender o espaço do ritual como sistema de comunicação entre uma população Pankararu migrante, que vive na favela de Real Parque em São Paulo e os não indígenas. Note-se que emergem portanto situações inusuais e complexas como a relação entre os Pankararu da aldeia e os da periferia urbana da megalópole. Neste sentido, a construção dos significados articulados às imagens é central. A questão imagética é muito bem tratada igualmente em Amorim (2010) que busca analisar os processos de resistência e ressurgência étnica no alto sertão alagoano, dentre outras coisas, pela

produção da imagem

A dimensão historiográfica merece ser comentada. Tanto no que se refere ao tema da memória como ao viés dos documentos, como se observa na tese de Silva (2008) com os Xucuru da Serra do Ororubá e Lopes (2005) que trata do Diretório Pombalino no século XVIII (há tantas outras). Percebe-se então que há em determinado plano uma continuidade presente de categorias e situações comuns na vida destas populações ao longo do tempo. E que é importante problematizá-las para uma atualização no conhecimento produzido no presente.

Muitos estudos dedicaram-se a novas abordagens, preocupando-se com a organização social destas populações – principalmente com o faccionalismo – e com seu universo simbólico e ritual, como em Mura (2012), que analisa de maneira bastante aprofundada a relação entre rito, formação de grupos políticos e conhecimento entre os Pankararu/PE. A dinâmica de formação dos grupos aparece igualmente por meio da performance.

Barbosa (2003) também analisa um processo de faccionalismo. Na análise, os ritos do toré e do Praiá assumem valores distintos entre os Kambiwá, principalmente entre algumas famílias cuja divisão social já vinha desde a época da chegada à região. Glebson Vieira (2010), na mesma direção, estuda a política faccional dos Potiguara da Paraíba a partir de categorias êmicas de entendimento do mundo indígena. Neste sentido aponta para interessantes horizontes ontológicos, evidenciando claramente as agencialidades indígenas constituintes de seus processos de produção de mundo e conhecimento.

Alguns temas decorrentes do contato ganharam destaque, como em Moab Duarte (2002) que estuda processos de abuso do álcool entre os Pankararu/PE; Grünewald (1999) que trata do turismo em áreas indígenas nordestinas; Fávoro (2011) que trata da questão nutricional entre os Xukuru de Ororubá; Kelly Oliveira (2010) que trabalha com o Movimento Indígena, especialmente com a APOINME – Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do NE, MG e ES e Dantas (2002) que estuda a educação escolar Fulni-ô.

A questão da educação, bastante relevante atualmente, pois diz respeito a um debate epistemológico e político, no qual os indígenas assumem a posição de protagonistas na produção de conhecimento sobre si e sobre o mundo foi

abordada igualmente por Barcelos (2005) junto aos Potiguara da Paraíba; Nascimento (2009) em relação aos Tapeba e Barbalho (2012) com os Pankará/PE.

O tema da música, marcadamente presente no toré e em ritos afins, se torna centro privilegiado de algumas análises. Em Herbetta (2011), identifica-se, por exemplo, referências musicais comuns às outras regiões pesquisadas, como: as estruturas coreográfica-composicionais, as estruturas musicais e as análises do centro tonal e do contorno melódico. Por fim, percebe-se o complexo músico-ritual Kalankó como um sistema que elabora uma rede supra-local entre os povos indígenas do alto sertão alagoano. Cunha (1999) estuda a música dos Pankararu de Pernambuco. O autor busca os aspectos particulares a esta musicalidade, os quais podem ser articulados à organização social do grupo. Além de entendê-la como sinal diacrítico em relação à sociedade nacional. Ele identifica, então, algumas características musicais, como a estrutura melódica e rítmica, as escalas e os intervalos, e as articula à organização social da comunidade, que está conectada ao mundo encantado, base espiritual do grupo.

Pereira (2004) trabalha com a música Kapinawá/PE, entendendo-a como marcador étnico do grupo, além de meio de comunicação com outros espaços sociais sertanejos, com outras paisagens sonoras, outras tecnologias e com novos públicos receptores. A partir daí, investiga, entre outros temas, a influência desta música indígena na música popular da região, apostando na hibridez dos gêneros musicais. Ele identifica três gêneros musicais: os benditos, os toantes e o samba de coco. Os dois últimos evidenciando a grande importância atribuída ao som do maracá, que funciona como uma pulsação intermitente e irregular, sendo responsável por todo o desenvolvimento musical.

Neste cenário a mistura parece emergir como grande tema de interesse etnológico. Segundo Glebson Vieira a mistura passa a ser bem trabalhada no campo de estudos em questão (2010, p.100). Para o autor

ao tematizar as teorias nativas sobre a mistura e o processo civilizatório, operadas mediante a flexibilização de categorias de autoatribuição, abre-se a possibilidade para pensar na centralidade do parentesco, da comensalidade e do contar histórias na produção da memória e da história. Além disso, a apreensão do processo de tornar-se civilizado se faz através da compreensão da concepção nativa de pessoas, lugares e coisas dentro de um sistema temporal de transformação (VIEIRA, 2010, p.99).

Na mesma direção, Oliveira já afirmara que

cada grupo étnico repensa a “mistura” e afirma-se como uma coletividade precisamente quando se apropria dela segundo os interesses e crenças priorizados. A ideia da mistura está presente também entre os próprios índios, sendo acionada muitas vezes para reforçar clivagens faccionais (OLIVEIRA, 1998, p. 60).

Estamos, pois, face a um significativo corpus de estudos produzidos em distintos programas de pós-graduação, especialmente (mas não apenas) da área da antropologia, dos mais antigos e referenciais nacional e internacionalmente aos departamentos mais novos, que surgiram e se consolidaram na região Nordeste, indicando interessante capilaridade institucional que merece análise aprofundada em outro texto. Nesse contexto surgem igualmente uma série de núcleos de pesquisa, importantes para a etnologia da região, como por exemplo, o grupo ligado ao Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB) e o Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade (NEPE) criado em 1996, dentre outros.

Este conjunto de estudos abre espaço para investigações comparativas entre os grupos de uma mesma região, de áreas diferentes, e das Terras Baixas da América do Sul como um todo. Percebe-se também o aprofundamento em temas interessantes que abrem a possibilidade de entendimento mais complexo das populações indígenas da região.

Toré e torés...

Neste cenário, o toré que era entendido como chave para a questão da indianidade, reforçando muitas vezes a noção de escassez, é evidentemente um espaço de abundância de convivialidade e humanidade, como etnografias mais recentes demonstram. Ele que, a princípio, era visto, sobretudo, como expressão de uma “nova” indianidade, a partir da qual, grupos referenciais poderiam ensinar grupos emergentes, como aparece em Arruti (1999), agora pode ser percebido como um espaço fértil para o acesso à dimensão simbólica, ontológica e epistemológica.

O toré é praticado por muitos povos indígenas da região nordeste, como Kalankó/AL, Pankararu/PE, Jiripankó/AL, Karuazú/AL, Katokinn/AL, Xukuru/AL, Fulniô/AL, Pipipã/AL, Kambiwá/PE, Tremembé/CE, Kiriri/BA, Tuxá/BA, Pankararé/BA, Tumbalalá/BA, Truká/PE, Kambiwá/PE dentre tantos outros. Isto evidencia a amplitude e popularidade do rito que é mais do que um marcador diacrítico que aponta para um pertencimento indígena e garante a possibilidade de se aceder a alguns direitos previstos em lei. É a proposição de um outro mundo (HERBETTA, 2017).

Os Kalankó do alto sertão alagoano, por exemplo, declaram de uma forma muito veemente que o toré, um dos ritos da comunidade, é um espaço muito especial (para o toré Kalankó, ver HERBETTA, 2015). Eles falam: “nascemo no toré”... “é uma cultura que a gente já nascemo”... “dançando o toré me entendi de gente”. Todas as afirmações apóiam-se no verbo nascer ou entender para referirem-se a este ritual complexo e popular na região.

Para Carvalho

Assim é que, entre os Tuxá, famílias provenientes de um local fora da área indígena, cujos membros são majoritariamente negros, têm a sua indianidade sistematicamente negada por parte dos residentes na Terra Indígena, que os denominam “negro de pé duro” numa clara alusão à sua inabilidade para dançar o Toré (1996, p. 13).

Neves (2004), por sua vez, investiga nas performances do toré, as emoções e sentimentos responsáveis pelo comportamento individual dos Xukuru de Pesqueira/PE, buscando recompor a delimitação de fronteiras culturais interiores ao grupo e a atribuição de papéis sociais específicos aos indivíduos. A autora evidencia a complexa dinâmica presente na constituição destes grupos.

Não existe, inclusive, um toré generalizado e homogêneo, e sim diversos torés, cada qual formado a partir das especificidades históricas de cada grupo e estruturado de acordo com o contexto cultural de cada um. Segundo o cacique Paulo Kalankó, os torés são distintos entre os grupos mais próximos, por região e parentesco. Assim há o toré Kalankó, próximo dos Pankararu, o toré Kariri-Xocó que se articula a grupos afins e assim sucessivamente, cada região compartilhando um repertório musical. As comunidades que partilham da mesma linguagem musical possuem também os mesmos cantos.

O toré se mostra assim igualmente importante na produção de relações sociais. É o espaço de recebimento do não índio assim como de indígenas de outros povos exercendo papel relevante como elemento constituidor das relações sociais entre os grupos indígenas sertanejos, que se percebem inclusive como parentes, constituindo uma grande família, por possuírem um determinado repertório musical comum.

Segundo Tonho Preto, o pajé Kalankó, esta lógica da hospitalidade, ou de produção de boas relações sociais, está relacionada à percepção do que chama vida sossegada, a qual aponta para um estilo peculiar de viver, baseada entre outras coisas na constituição de alianças entre os sujeitos e na evitação de conflitos. A vida sossegada tem a ver também com sensações corporais. Para Culezinha Kalankó, cantamos juntos diversos torés para esquentar. O termo esquentar aponta aqui para a intensificação da energia encantada, relacionada aos encantados, entidades que atuam para a proteção indígena (HERBETTA, 2015), no corpo do sujeito, que desta forma passa do frio para o quente, tendo então mais energia para agir e mais saúde.

Para Maia Andrade, entre os Tumbalalá, do extremo norte do sertão baiano,

A rigor, os rituais do toré e da mesa de toré (considerando-se as devidas distinções performáticas e de ordem estrutural) consistem na manutenção dos vínculos com esses seres, o que imediatamente produz a necessidade do sancionamento de ações coletivamente válidas nos planos moral e político (ANDRADE, 2002, p.81).

O toré é então um operador de pertencimento, estabelece relações sociais entre pessoas, grupos e entidades, e promove transformações. Segundo o cacique Paulo Kalankó, se o toré pode curar – transformando o corpo, pode também transformar a situação do grupo. A transformação objetivada é tanto a da territorialização, quanto a da saúde e da produção de alegria. Evidencia-se aí, portanto, um rico universo de relações e motivos para os grupos, os quais estruturam a vida social dos sujeitos e constituem espaço central de convivialidade.

O ritual acontece por meio da prática de movimentos coreográficos específicos e cantos que são constantemente repetidos. As letras pertencentes a estes cantos indicam temas e relações fundantes do universo cultural em questão e

apontam para noções de humano e não humano. As letras de toré se aproximam potencialmente de algumas narrativas míticas e podem ser pensados como uma codificação inconsciente e estruturante do cotidiano dos sujeitos. Neste sentido, podem ser entendidas como versões representativas de um discurso maior, relacionado à mitocologia, relevantes para o entendimento de uma forma de codificação da realidade social (HERBETTA, 2017).

No campo da etnologia do sertão nordestino, os torés relacionam-se a muitos dos temas particulares sul-americanos, como a onomástica, quando é um repositório de nomes ou termos fundamentais ao entendimento do mundo nativo; ao contato cultural, pois alguns dos cantos são criados a partir do momento em que afirmam uma identidade indígena e marcam determinados eventos importantes para este processo, à cosmopolítica quando apontam outras dinâmicas relacionais e princípios de organização do mundo, dentre outros.

Percebe-se, hoje, também, que o toré pode ter influenciado a formação de outros gêneros musicais característicos da região, como o coco, por exemplo. Tal tema é assunto polêmico. Para Gallet (1934), não há nenhuma relação entre o toré e outros gêneros musicais nordestinos. Tal afirmação, entretanto, é questionada desde Siqueira (1951). Segundo este autor, a música nordestina prima pela criatividade e a música indígena é uma de suas bases de criação. A análise de Siqueira (1951) fundamenta a discussão entre permutações musicais da música indígena e da música brasileira. Para ele, a música sertaneja nordestina constitui “uma estética nova” que é admirável (SIQUEIRA, 1951, p. 85) e que possui grande quantidade de procedimentos melódicos.

Pode-se perceber, então, que há outro toré. Há torés. Neles observam-se novos agentes como entidades, pássaros, poeira, maracá; novas relações, sejam elas espaciais, espirituais e temporais; novas categorias como o humano, a pessoa, o corpo; novos movimentos circulares, do alto e baixo e o multidimensional.

Assim, em vez de escassez podemos pensá-los a partir da noção de abundância.

Estes outros torés ou, em outras palavras, este outro olhar para o sertão que permite outros diálogos teóricos, como por exemplo, entre Oliveira e

Lévi-Strauss, entre o Nordeste e a Amazônia; entre a indianidade e o humano, aponta para a complexidade da realidade contemporânea destas populações e evita qualquer reducionismo.

Conclusão

Para concluir este breve exercício de teoria antropológica, o qual busca tratar de uma tensão intrigante, decorrente da análise das subjetividades envolvidas na produção do conhecimento antropológico no sertão nordestino, podem-se pensar que as etnografias produzidas em populações indígenas desta região tomam como base recorrente alguns eixos, tais como a identidade étnica, as relações interétnicas e a territorialização; os quais podem apontar e reforçar a ideia da escassez: de água, de biodiversidade, de alteridade e de diversidade cultural, reproduzindo a naturalização da falta. Esse é o risco.

Na mesma direção Marisol de la Cadena em seu estudo sobre a antropologia produzida sobre os Andes evidencia

como os cientistas sociais peruanos contribuíram para a hegemonia do conhecimento universal em um centro periférico (Lima) ao desqualificar as tentativas de Arguedas (visionárias nos anos 1960) de redirecionar a mestiçagem para a interculturalidade e promover a diversidade que os intelectuais indígenas atualmente defendem. (de la CADENA, 2005, p. 14, tradução nossa)

Neste sentido, ainda, Wallerstein critica a disciplinaridade do conhecimento. Para o autor “as disciplinas como organizações, em grande parte controlam os recursos, conferem prestígio e governam o avanço dentro da hierarquia da carreira acadêmica” (2004, p. 31), determinando e enviesando o conhecimento construído sobre humanos e não humanos.

Vale lembrar então da questão central deste texto: em que medida algumas reificações e reduções presentes em conceitos e categorias podem, em determinado plano, reforçar estereótipos e violências. E, do mesmo modo, servir para deslegitimar e reduzir a agencialidade dos sujeitos, deslocando-os do tempo presente e liberando-os para serem mão de obra barata.

A hipótese aqui brevemente tratada é a de que a supervalorização do con-

ceito de identidade étnica, em determinado período, referente ao campo disciplinar da antropologia (mas não apenas), se dá em grande medida em resposta ao pano de fundo da noção de escassez, categoria esta falsamente imposta desde o período colonial em relação ao conhecimento sobre indígenas no sertão nordestino e cujo objetivo era o de desmobilizar os potentes agenciamentos decorrentes das populações que lá se estabeleceram.

Na mesma direção a perspectiva mencionada acaba por formatar um campo de estudos particular que segundo de la Cadena consiste em um conhecimento que busca “o cumprimento da razão, da ciência e das hierarquias sócio-acadêmicas que estruturaram” (2005, p. 25, tradução nossa). Cria-se assim um círculo vicioso que, por fim, sustenta a própria reprodução da violência epistêmica que busca apagar ou calar outras populações em uma sociedade marcada pela colonialidade do saber.

Segundo Dietz e Mateus,

o reconhecimento do caráter colonial das sociedades latino-americanas nos leva a intuir o caráter igualmente colonial de seus sistemas de conhecimento, de seu conhecimento. Essas continuidades e seu impacto em nossas percepções e autoimagens levantam a necessidade de uma “reconstituição epistemológica”. (DIETZ, MATEUS, 2011, p. 59, tradução nossa)

Neste cenário, elege-se como grande problema a questão das identidades. Se como pano de fundo há uma escassez de alteridade, para a antropologia parece pertinente e adequado se debruçar sobre os processos de identificação étnica. Conforme Ramos, defender o direito de ser diferente significava defender a virtude de certos conceitos antropológicos criados precisamente para enfatizar o valor da diversidade humana (RAMOS, 2007, p. 11).

Neste processo, o toré, ritual polissêmico e marca de alteridade (e, quem sabe, de exotismo?!) é eleito o marcador diacrítico chave e acaba por definir, para muitas pessoas e instituições, a indianidade. A indianidade, entretanto, nunca deveria estar em questão!

Neste sentido, para Ramos

ao clamar por “relevância” e dar as costas às margens, os antropólogos acabam por aumentar o gosto pelo exótico. Estudar apenas o que é “relevante” – e os povos nas margens do mundo ocidental quase por definição não entram nesse clube – é forçosamente confirmar o exotismo dos “primitivos” que abastece o complexo de superioridade do ocidente. Não é abandonando a prática da etnografia local, básica com povos nativos, que os antropólogos aliviam o peso do exotismo que derreia esses povos. Tal atitude só faz abrir mais ainda o apetite pelo exótico, pois o Outro distante continua anedótico e irrisório na medida em que a sua lógica cultural interna segue sendo ininteligível ao mundo que sempre o exotizou (RAMOS, 2007, p.13).

A situação é similar à que Goldman (2014) descreve sobre o estudo da noção de afroindígena. Em outras palavras, reforçar excessivamente o uso de um ou outro conceito pertencente a uma disciplina acaba por fazer com que se reduza o valor do conhecimento produzido pela população estudada, que aparece sempre enquadrada nos cânones de uma área de estudos. Para o autor, no caso em questão, devemos romper definitivamente com

um certo clichê que ainda domina o pensamento antropológico, mas que parece cada vez mais difícil de ser sustentado: a certeza de que não temos nada de importante a aprender com as pessoas com quem convivemos durante nossas pesquisas. E isso seja porque elas realmente não seriam capazes de nos ensinar nada, seja porque aquilo que eventualmente nos ensinam é de curto alcance, limitado ao contexto paroquial em que vivem. (GOLDMAN, 2014, p. 213)

Ressalte-se que a produção antropológica, para além da tensão aqui tratada, que aponta para uma reprodução da escassez, que impacta diretamente as agencialidades presentes, é responsável pela importante tarefa de trazer à tona os temas em tela e para finalmente colaborar com a conquista de direitos, como a territorialização. Até o momento, entretanto, poucas terras indígenas foram demarcadas na região. A melhora no acesso à saúde e educação diferenciadas ainda é longe de condições mais adequadas. E o manejo do território se dá claramente a partir da perspectiva neoliberal, que ignora outros princípios e relações com o meio ambiente.

Note-se ademais que as populações indígenas igualmente se apropriam dos referenciais teóricos mencionados e o operacionalizam de maneira legítima e inteligente em suas mobilizações de resistência. E que a etnologia do sertão

nordestino, como demonstrado, especialmente a partir da década de 2000, vem produzindo avanços notáveis em relação ao exposto. Alguns temas em especial rompem com a noção de falta e apontam para cosmologias ricas e diversas que evidenciam outros sistemas de pensamento. A abundância parece se tornar a marca das mesmas. Ser índio é apenas um dos atributos da pessoa.

Mais do que isso, estes estudos apontam para a possibilidade de que o mundo seja compreendido e reproduzido a partir de outras epistemologias. Há sertões diversos.

Deste ponto de vista, se este novo olhar tem como objetivo aprofundar o estudo das identificações sociais no alto sertão alagoano e reposicionar a etnologia produzida lá no campo de estudos da etnologia indígena, e se a questão da identificação social é importante para pensar esta realidade, pensemos do ponto de vista dos sujeitos que, em certa medida, se classificam indígenas. Pensemos para além da disciplina que os estuda. Pensemos conjuntamente.

Por fim, o que se propõe, por um lado, é então similar à afirmação de Goldman. Para o autor “o que se visa é o mapeamento das premissas epistemológicas, ontológicas, cosmopolíticas imanentes aos discursos nativos, o que, de imediato, revela que não há nenhuma razão para confinar o procedimento a uma área etnográfica ou a um tipo de sociedade” (GOLDMAN, 2014, p.217).

Por outro lado, especialmente, concorda-se com Ramos. Para a autora

tudo indica que começa uma nova era em que os povos indígenas no Brasil (e alhures), depois de se apropriarem do papel de atores políticos, estão no processo de se apropriar também do principal produto dos etnógrafos, ou seja, as etnografias. Daqui em diante, os antropólogos poderão, cada vez mais, observar os primeiros resultados dos programas de educação intercultural que muitos ajudaram a criar e, com eles, o interesse crescente dos indígenas na escrita de auto-etnografias. (RAMOS, 2007, p.17)

Seguindo a autora, num exercício de desprendimento, podem-se reposicionar as populações indígenas do sertão nordestino, abrindo não só uma gama imensa de possibilidades no campo disciplinar da antropologia, mas também contribuir para que o conhecimento do mundo produzido a partir de complexos processos históricos e sociais seja operacionalizado, de maneira transdisci-

plinar, via outros modos de pensar.

Desta forma, a perspectiva não é mais a da escassez – de alteridade – mas a da abundância de possibilidades de entendimento do fenômeno humano. Se o valor desta perspectiva está no respeito à humanidade, às subjetividades e suas multiplicidades, então o limite dela está no próprio humano e suas ambiguidades.

Este texto busca, portanto, apenas contribuir para a reflexão sobre algo tênue e aberto. E propor um desafio. Onde estão as etnografias e antropologias (de) indígenas do sertão nordestino?

Aqui, parte-se do pressuposto de que as subjetividades exercem um papel ambíguo na construção do conhecimento antropológico. E que o avanço do campo em questão tem a ver diretamente com a capacidade de autorreflexão dos agentes envolvidos nesta seara, ligada ao universo político. Para Ramos “porém, longe de ser uma abdicação ao compromisso, esse desprendimento implica um tipo de liberação de manias de grandeza que têm turvado a vista dos etnógrafos para o vigor da vontade indígena por conquistar sua agencialidade plena” (2007, p. 12).

Dessa forma, a questão posta, ainda sem resposta, não é mais da ordem das identificações, mas do devir.

Deve-se dizer então que ser índio no sertão nordestino, ou mesmo em algumas outras partes do país, está relacionado a uma forma de classificação social, elaborada pela sociedade nacional e utilizada pelo Estado-nação, que toma a prática de alguns marcadores culturais específicos como critério distintivo. Esta classificação, entre outras coisas, é responsável por conceder ou limitar direitos a alguns contingentes populacionais. Limita igualmente o conhecimento sobre o mundo!

No Nordeste, por exemplo, ela exprime a oposição: índio/não índio, na qual a maior parte do contingente populacional é classificada na segunda opção, eximindo o Estado de suas responsabilidades sociais, principalmente de garantia da terra. Ser ou não índio na região é apenas, portanto, parte de outra questão – dos humanos.

Assim, em vez de olharmos a questão indígena nordestina a partir de um

viés baseado na ideia de escassez de alteridade, podemos enxergar a abundância de humanidade que perpassa os diversos grupos populacionais que lá vivem. E lembrar que a cultura está intimamente ligada ao universo político, neste sentido não se podendo deixar de levar em conta seu papel na emergência e organização dos grupos étnicos, o que Carneiro da Cunha (1986) pioneiramente postulou.

Desta forma, a problemática de um grupo ser X ou não, deve antes ser equacionada em termos processuais, ou de ele devir X ou não, percebendo que os humanos na região têm tanto do indígena quanto do sertanejo e do brasileiro.

Ainda mais, conseguimos imaginar que todos poderão devir índios (MENEZES BASTOS, 2002; HERBETTA, 2015). Inclusive a antropologia.

Notas

1 Note-se que se o texto aqui apresentado foca no que se conhece por sertão nordestino, ele dialoga concretamente com outras regiões nordestinas com ocupação indígena. Em nenhum momento se propõe aqui reificar pretensas fronteiras geográficas.

2 Atualmente há uma grande quantidade de estudos realizados na região do sertão nordestino. Estes são bastante relevantes e têm como origem áreas e departamentos diversos, com destaque para a antropologia, a história e a educação, mas há também trabalhos da saúde pública e de outras disciplinas. Estes estudos são também procedentes de universidades distintas e possuem vários temas e perspectivas. No sítio <http://indiosnonordeste.com.br/downloads-2/> é possível ter acesso a um grande repertório deles.

Referências

ACIOLI, Moab Duarte. *O processo de alcoolização entre os Pankararu – um estudo em etnoepidemiologia*. Tese. Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, UNICAMP, 2002.

AGOSTINHO, Pedro. *Uma experiência na Universidade da Bahia*. Comunicação apresentada na XI Reunião da Associação Brasileira de Antropologia (Recife, Pe., 1978). Mesa Redonda sobre Ensino, Teoria e Pesquisa na Pós-Graduação, organizada por Roberto Cardoso de Oliveira.

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre. *O Regime Imagético Pankararu – tradução inter-*

cultural na cidade de São Paulo. Tese. PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil, 2011

AMORIM, Siloé Soares. *Os Kalankó, Karuaçu, Koiupanká e Katokinn: resistência e ressurgência indígena no Alto Sertão alagoano*. Tese. PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), 2010.

AMORIM, Paulo Marques Pires. *Índios Camponeses: Os Potiguara da Baía da Traição*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado. PPGAS, Museu Nacional, 1971.

AMOROSO, Marta Rosa. Mudança de hábito, Catequese e Educação para índios nos aldeamentos Capuchinhos. Em: LOPES DA SILVA, Aracy; FERREIRA, Mariana K. *Antropologia, História e Educação. A questão indígena e a escola*. São Paulo: FAPESP/MARI-USP, 2001,

ANDRADE, Ugo Maia. Um grande atrator: toré e articulação (inter)étnica entre os Tumbalalá do sertão baiano. *Cadernos de Campo*. USP, nº 10, 2002.

ARRUTI, José Andios. A árvore Pankararu. Em: Oliveira, João Pacheco de (org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

ASSUNÇÃO, Luiz carvalho de. *O reino dos encantados, caminhos, tradição e religiosidade no sertão nordestino*. Tese. Programa de pós-Graduação em Ciências sociais da PUC. Doutorado em Antropologia. São Paulo, 1999.

ATHIAS, Renato. Antropologia Política em Pernambuco: Povos Indígenas, Processos Identitários e Etnicidade. *Revista de Estudos e Investigações Antropológicas (RELA)*. PPGA-UFPE, Volume Especial I e II, 2017.

BARBALHO, José Ivamilson. *Discurso como prática de transformação social: o político e o pedagógico na educação intercultural Pankará*. Tese. Programa de Pós-graduação em Educação. Universidade Federal de Pernambuco., 2012.

BARBOSA, Wallace de Deus. *Pedra do Encanto – dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambinvá e os Pipipã*. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2003.

BARCELOS. Lusival Antonio. *Práticas educativo-religiosas dos índios Potiguara da Paraíba*. Tese. Programa de Pós-graduação. em Educação. Centro de Ciências Sociais Aplicadas – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2005.

BARO, Roulox; Moreau, Pierre. *História das últimas lutas no Brasil entre Holandeses e Portu-*

gueses e Relação da Viagem ao País dos Tapuias. São Paulo: Editora da USP, 1979 [1647].

BARTH, Fredrick. *Ethnic groups and boundaries – the social organization of culture difference*. London, Allen & Unwin, 1969.

BENTO, Rodolpho Claret; BERTOLIN Gabriel Garcêz; DANAGA Amanda; LIMA Clarissa Martins; SOUZA, Fabiano José Alves de. Entrevista com Maria Rosário Gonçalves de Carvalho. *Revista de @ntropologia da UFSCar R@U*, 8 (2), jul./dez. 2016: 131-154.

CADENA, Marisol de la. The production of other knowledges and its tensions: from andeanist anthropology to interculturalidad? *The journal of world anthropology network*. 2005 (1), pp. 13:33.

CARVALHO, Maria Rosário de. De Índios ‘misturados’ a Índios ‘regimados’ Texto originalmente apresentado no GT Relações raciais no Brasil e o desenvolvimento da identidade étnica entre negros, índios e descendentes de imigrantes, *XIX Reunião Brasileira de Antropologia*. <http://www.pineb.ffch.ufba.br/downloads/1245096338CARVALHO,%20Maria%20do%20R%20-%20De%20%5C'indios%20misturados%5C'%20a%20%5C'Indios%20Regimados%5C'.pdf>. Acesso em 24 de julho de 2018.

CASCUDO, Luis da Câmara. *Folclore do Brasil (pesquisas e notas)*. Editora Fondo de Cultura, 1967.

CASCUDO, Luis da Câmara. “toré” (verbete). Em: *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Melhoramentos, 1979.

CIMI. *Outros 500 – construindo uma nova história*. São Paulo: Editora Salesiana, 2001.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. RJ: Editora da UFRJ, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil – mito, história, etnicidade*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

CUNHA, Maximiliano Carneiro. *A música encantada Pankararu – toantes, torés, ritos e festas na cultura dos índios Pankararu*. Dissertação. Mestrado em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco., 1999

DÂMASO, Pe. Alfredo Pinto. O Serviço de Proteção aos Índios e sua Obra. Em: *O Índio Brasileiro*. Rio de Janeiro: Casa Mattos, 1935, pp. 188-192.

DANTAS, Sérgio Neves. *Sou Fulni-ô, meu branco*. Tese. Programa de Estudos Pós-Gra-

duados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, 2002.

DIETZ, Gunther; MATEOS CORTÉS, Laura Selene. *Interculturalidad y educación intercultural en México. Un análisis de los discursos nacionales e internacionales en su impacto en los modelos educativos mexicanos*. México: Secretaria de Educación Pública (SEP), 2011.

FÁVARO, Thatiana Regina. *Perfil nutricional da população indígena Xukuru de Ororubá, Pernambuco, Brasil*. Tese. Doutorado em Ciências na área de Saúde Pública. FIOCRUZ. 2011.

FERNANDES, Gonçalves. *O Folclore Mágico do Nordeste – usos, costumes, crenças & ofícios mágicos das populações nordestinas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

FOTI, Miguel. Uma etnografia para um caso de resistência – o ético e o étnico. Em: Santo, Marco Antônio do Espírito (org.). *Política Indigenista – Leste e Nordeste Brasileiros*. Brasília: FUNAI, 2000.

GOLDMAN, Marcio. A relação afroindígena. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 23, p. 1-381, 2014.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Toré – regime encantado dos Índios do Nordeste*. Pernambuco: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2004.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Os Índios do Descobrimento: Tradição e Turismo*. Tese. Universidade Federal do Rio de Janeiro Museu Nacional Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 1999.

GRUPIONI, Luis D; GRUPIONI, Maria D. Entrevista com Darcy Ribeiro. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 158-200, nov. 1997.

HERBETTA, Alexandre. Cultura viva – modos de descolonizar a caatinga a partir da relação entre flores e pássaros. *Revista Tellus*. Ano 17. n. 34, set/dez 2017.

HERBETTA, Alexandre. *Peles braiadas – modos de ser Kalankó*. Recife: Massangana, 2015.

HERCKMAN, Elias. Descrição geral da Capitania da Parahyba. *Revista do Instituto Archeologico e Geographico Pernambucano*, tomo V, n. 31, p. 239-288. Recife: Typographia Industrial, 1886.

HOENTHAL Junior, William D. “Notes on the Shucurú Indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil. Em: *Revista do Museu Paulista*, v.VIII. São Paulo. 1960.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*.

Buenos Aires, Argentina: CLACSO, set. 2005. Colección Sur Sur, p. 21-53.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976

LOPES, Fátima Martins. *Em nome da liberdade; as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório pombalino no século XVIII*. Tese. Programa de Pós-graduação em História, UFPE, 2005.

MONTE, Edmundo; SILVA, Edson. *Índios no Nordeste: informações sobre os povos indígenas*. 2012. <<http://www.indiosnonordeste.com.br>>. [Acesso em: 27/abril/2018].

NASCIMENTO, Rita Gomes. *Rituais de resistência – experiências pedagógicas Tapeba*. Tese. Programa de Pós-Graduação em Educação, UFRN., 2009

NEVES, Rita de Cássia M. Identidade, Rito e Performance no toré Xukuru. Em: Grunewald, Rodrigo de Azeredo. *Toré – regime encantado dos Índios do Nordeste*. Pernambuco: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2004.

NIEUHOF, Joan. *Memorável Viagem Marítima e Terrestre ao Brasil – confronto com a edição holandesa de 1682*. São Paulo: Martins, 1942 [1682].

MURA Cláudia Mura. *“Todo mistério tem dono!”: ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu*. Tese. Doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, 2012.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Fronteiras étnicas e identidades emergentes. Em: *Povos Indígenas no Brasil – 91-95*, 1995.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *MANA*. 4 (1)1998, pp. 47-77.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. (Org.) *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. RJ: Contracapa, 1999.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Três teses equivocadas sobre o indigenismo (em especial sobre os índios do Nordeste). Em: Santo, Marco Antônio do Espírito (org.) *Política Indigenista – Leste e Nordeste Brasileiros*. Brasília: FUNAI, 2000.

OLIVEIRA, Carlos Estevão de. O Ossuário da “Gruta-do-Padre”, em Itaparica, e algumas Notícias sobre Remanescentes Indígenas do Nordeste. Em: *Boletim do Museu Nacional – Vol. XIV-XVII*. Rio de Janeiro, 1938, pp. 155 -183.

OLIVEIRA JÚNIOR, Gerson Augusto de. *Torém: brincadeira dos índios velhos*. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1998.

OLIVEIRA, Kelly Emanuelle. *Estratégias sociais no movimento indígena: representações e rede na experiência da APOINME*. Tese. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UFPE, 2010.

PEREIRA, Edmundo. Benditos, Toantes e Samba de Coco – notas para uma antropologia da música entre os Kapinawá de Mina Grande. Em: Grunewald, Rodrigo de Azevedo. *Toré – regime encantado dos Índios do Nordeste*. Pernambuco: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2004.

PINTO, Estevão. *Etnologia Brasileira (Fulni-ô – Os Últimos Tapuias)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956

POMPA, Cristina. *Religião como Tradução – missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. São Paulo: Edusc, Anpocs, 2002

POMPEU SOBRINHO. Os Tapuias do Nordeste e a Monografia de Elias Herckman. Em: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, Ano XLVIII, Tomo XLVIII, Fortaleza, Brasil, 1934 pp. 7/28.

RAMINELLI, Ronald. Habitus Canibal – Os índios de Albert Eckhout. In: HERKENHOFF, Paulo (org.). *O Brasil e os holandeses 1630-1654*. Rio de Janeiro: Sextante Artes, 1999

RAMOS, Alcida Rita. *Do engajamento ao desprendimento*. Campos 8 (1). 2007, pp. 11:32.

RAMOS, Alcida Rita. *UMA CRÍTICA DA DESRAZÃO INDIGENISTA*. Série Antropologia. 243. Brasília, UnB, 1998

RIBEIRO, Rosemary Machado. *O mundo encantado Pankararu*. Pernambuco: Dissertação de Mestrado, PPGAS/Antropologia Social, UFPE, 1992.

SILVA, Edson Hely. *Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988*. Tese. Programa de Pós-graduação em História, Campinas, UNICAMP, 2008.

STEWART, Julian H. (editor). *Handbook of Southamerican Indians*. Vol.1. The Marginal Tribes. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Washingtons. New York:-Coopersquare publishers, inc, 1963.

VIEIRA, José Glebson. *Amigos e competidores: política faccional nos Potiguara da Paraíba*. Tese. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo. 2010.

Alexandre Ferraz Herbetta

WALLERSTEIN, Imanuel. *Las incertidumbres del saber*. Barcelona: Gedisa, 2004.

Scarcity, abundance and becoming: considerations on indigenous ethnology of the Northeastern sertão.

Abstract

This text seeks to reflect on one very important question in the field of studies of indigenous ethnology in the northeastern “sertão”. The question is to what extent does the overvaluation of anthropological concepts and categories, such as ethnic identity, produce a skewed and reduced knowledge on complex human populations. In this way, some basic notions for the formation of this field of study are problematized, such as the idea that these people lack something, the culture, for instance, and the alleged cultural homogeneity between indigenous and non-indigenous people. Both notions are related to the coloniality of knowledge, which in this case, acts to delegitimize people by exempting the nation-state from their responsibilities and freeing territory for capitalist exploitation. Finally, it is proposed to think about the implications of the anthropology answers to the scenario that can be observed in the region and, in a brief theoretical exercise, the possibility of other anthropologies, among them an indigenous anthropology of the sertão is imagined.

Keywords: Ethnology; Sertão; Identity; Become; Complexity.

Escasez, abundancia y devenir: consideraciones sobre la etnología indígena em el sertão nordestino.

Resumen

Este texto busca reflexionar sobre una cuestión muy importante en el campo de estudios de la etnología indígena del sertão nordestino, cuál sea: en qué medida la sobrevalorización de conceptos y categorías antropológicas, como identidad étnica, por ejemplo, produce un conocimiento sesgado y reducido sobre las poblaciones humanas complejas. De esta manera, se problematizan algunas nociones básicas para la formación de este campo de estudios, como la idea de que falta algo a estas personas, en el caso alteridad, y la pretendida homogeneidad cultural entre indígenas y no indígenas. Ambas nociones están relacionadas con la colonialidad del saber, que en el caso, actúa para deslegitimar a las personas eximiendo el estado-nación de sus responsabilidades y liberando el territorio para la explotación capitalista. Por último, se propone pensar sobre las implicaciones de las respuestas de la disciplina antropológica al escenario que se puede observar en la región y, en un breve ejercicio teórico, se imagina la posibilidad de otras antropologías, entre ellas una antropología indígena del sertón.

Palabras clave: Etnología indígena; Sertão; Identidad; Devenir; Complejidad.

Recebido em 12 de maio de 2018

Aceito em 11 de julho de 2018