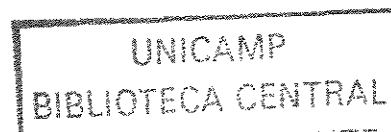


UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ARTES
Mestrado em Multimeios

ÍNDIOS RESSURGIDOS:
A CONSTRUÇÃO DA AUTO-IMAGEM
OS TUMBALALÁ, OS KALANKÓ , OS KARUAZU, OS CATÓKINN E OS KOIUPANKÁ

SILOÉ SOARES DE AMORIM

CAMPINAS - 2003

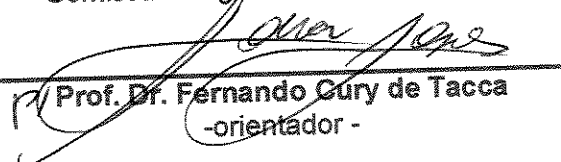


.....

Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Artes
Mestrado em Multimeios

Dissertação apresentada ao Curso de
Mestrado em Multimeios do Instituto de
Artes da UNICAMP como requisito parcial
para obtenção do grau de Mestre em
Multimeios, sob a orientação do Prof.
Fernando Cury De Tacca, do DMM-IA.

Este exemplar é a redação final da
Dissertação defendida pelo Sr. Siloé
Soares de Amorim e aprovado pela
Comissão Julgadora em 22/02/2003.



Prof. Dr. Fernando Cury de Tacca
-orientador -

Campinas - 2003

UNIDADE	BC
CHAMADA	Am 68i
EX	
OMBO BC	61758
ROC.	6-86-05
C	☐
D	☒
PREÇO	11,90
DATA	10-2-05
CPD	

ibid: 325263

Ficha catalográfica Biblioteca Central - Unicamp

Am 68i AMORIM, Siloé Soares de
Índios Ressurgidos: A construção da auto-imagem – Os Tumbalalá, os Kalankó, os Karuazu, os Catókin e os Koiupanká / Siloé Soares de Amorim – Campinas, SP, 2003.

Orientador: Fernando Cury de Tacca
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes, Departamento de Multimeios

1. Antropologia visual. 2. Etnohistoria. 3. Pesquisa antropológica. 4. Índios – cultura. 5. Índios da América do sul – Brasil, Nordeste – Identidade étnica. I. Tacca, Fernando Cury de. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Artes. III. Título.

Dedicatória

Dedico este trabalho **a todos os povos e indivíduos** que tiveram seus direitos violados e, mesmo sendo abandonados à sua própria sorte, resistiram ao avassalamento a que foram submetidos e ressurgem para reafirmar sua existência e continuidade, opondo-se às forças que tentaram, durante estes 500 anos de Brasil, negar sua história e submetê-los ao extermínio.

Dedico-o, particularmente, às **irmãs Léo e Céu**, por sua sempre amorosa e responsável atuação junto aos povos ressurgidos referidos neste trabalho; **a Saulo Feitosa, a Prazeres Amorim, a Maninha Xucuru-Kariri, a Rosane Lacerda e a Jorge Vieira**, que, por mais de duas décadas, vêm labutando junto aos povos indígenas no Nordeste para que tenham seus direitos garantidos e sua integridade física, moral e territorial respeitada. Dedico-o também **a todos aqueles** que vêm contribuindo na luta indígena, para que os fatos de violência e as paupérrimas condições históricas de vida (ainda existentes entre a população índia) não sigam ocorrendo e, principalmente, para que essa história não continue se repetindo – uma e outra vez – como tragédia.

200803248

Agradecimentos

Este trabalho é, em realidade, resultado de um esforço coletivo, porém o autor assume plena responsabilidade sobre o seu conteúdo. Agradeço, em primeiro lugar, aos Tumbalalá, Kalankó, Karuazu, Catókin e Koiupanká por sua paciente e sempre disposta acolhida e hospitalidade. Agradeço ao professor Fernando Cury de Tacca por sua valiosa orientação e solidariedade durante a realização deste trabalho. Agradeço aos professores Etienne Samain e Március Freire, cujas observações durante a qualificação desta dissertação de mestrado foram valiosas para a sua conclusão. Agradeço às instituições que financiaram esta pesquisa: Conselho Indigenista Missionário – CIMI, Programa de Estágio Docente – PED, durante o segundo semestre de 2000, e ao Capes, no período entre dezembro de 2001 a março de 2003.

Agradeço, particularmente, o apoio de Cláudia Pessoa, pelas correções deste trabalho; a Mário Lúcio Gonçalves, a Roberto Amorim – de “O Jornal” e da TVE – Maceió, AL; a Vandete Almeida, da Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Federal de Alagoas – UFAL; a José Pires, cinegrafista do Departamento Comunicação – UFAL, e ao fotógrafo e cinegrafista Martins Jr., que me acompanharam e que fizeram parte da produção deste trabalho.

Por sua colaboração e apoio, agradeço ao professor Paulo Martins e a Vanda Frutuoso, do Departamento de Multimeios – UNICAMP; à professora Marlene de Oliveira, da UFMG. Agradeço, ainda, aos professores Pedro Nunes, Lourdes Lima, Raquel Rocha e Celso Brandão, da UFAL. Também agradeço a Edna Constant, da Casa da Arte, Maceió, AL; aos irmãos Terezinha, Gilza, Ruthe, Gildete e Manuel Soares de Amorim; e aos cunhados Ronald Sant’Anna, Manuel Barbosa e Regina Amorim.

Finalmente, agradeço aos queridíssimos amigos que, nos momentos de dificuldades, me apoiaram, ouviram e acalentaram: Valcicléia Pereira, Vagner

Vinhas, Dona Aurita, Luiz, Rita e Tereza Cunha, Arakem Alves, Valéria, Mariza, Edemar, Neise, Dona Tereza Cassemiro, Nuno, Tover Harder, Tina Kleiber, Virginia Fukuda, pastora Delice Dourado, Ziza e Luiz Dourado, Luenilda Bittencourt; Auta, Fal, Lela, Bethânia, Claristela e Frederico Maranhão, Simone Abuid, Tequila Mota, Aldery, Edna Toulouse, Nina, Celina e Clóvis, padre Rosevaldo (de Água Branca, AL), Gedalva, Seu Genésio, Cícero e Agamenon (Geripankó), e a todos aqueles que, porventura, não me vieram à memória, neste momento, mas cujo apoio moral, solidariedade e afeto deram-me estímulo para concluir esta pesquisa.

Sumário

Introdução.....	8
------------------------	----------

Capítulo I. As Representações Indígenas no Processo de Ressurgência dos Tumbalalá, Kalankó, Karuazu e Catókinn

I.1. O fenômeno do ressurgimento: o poder da imagem na representação dos povos indígenas.....	8
I.2. Os 500 anos e seu significado.....	8
I.3. Ressurgimento de identidades indígenas no Nordeste.....	8
I.4. O Movimento Indígena.....	8
I.5. O ressurgimento.....	8
I.6. Localização, descendência e situação..	8
I.7. Os Tumbalalá, Kalankó, Karuazu, Kioupanká e Catókinn; povos indígenas ressurgidos e a sua ascendência.....	8

Capítulo II – Reconhecimento Étnico

II.1. “Tronco”, “rama” e “ponta de rama” – o reconhecer e o construir da auto-imagem no processo de ressurgimento e reconhecimento étnico.....	8
II.2. O Rio São Francisco: o processo histórico de expropriação, sua exploração ocupação, as missões jesuíticas e os aldeamentos indígenas.....	8
II.3. O sertão, a população indígena e as missões.....	8
II.4. O reconhecimento de identidades indígenas. Tronco, rama, ponta de rama: os Tuxá, Truká, Pankararu, Geripankó e outros.....	
II.5. A extinção.....	
II.6. Antropologia e reconhecimento.....	
II.7. História, memória e reconhecimento.....	
II.8. Reconhecimento, nação e indianidade.....	

Capítulo III. Sobre a Imagem

III.1. Imagem e auto-imagem.....	
III.2. A imagem sensível	

Capítulo IV. A Construção Visual do Índio e da sua Auto-imagem

IV.1. Imagem e memória	
IV.2. O “levantamento” da aldeia.....	
IV.3. A construção da auto-imagem.....	

Capítulo V – A Imagética do Ressurgimento.....

Conclusão: Representação, imagem e sujeito e sobre a iamgética do ressurgimento

C.1. Representacao, iamgem e sujeito.....

C.2. Sobre a imagética do ressurgimento

Anexo

Referência bibliográfica.....

Resumo

Trata, este trabalho, do ressurgimento de povos indígenas que durante décadas vinham sobrevivendo no anonimato; trata do resgate e da construção – social e visual – de sua auto-imagem no processo de ressurgência étnica e de suas relações no âmbito do indigenismo oficial e do movimento indígena. São essas questões que, observadas através do vídeo e da fotografia, nos levam a duas vertentes: uma de efeito do conhecimento antropológico a respeito da problemática indígena contemporânea no Brasil e a outra, no sentido de contribuir para desenvolver capacidades de observar ações (antropológicas) no campo da visualidade.

O trabalho visa a observar as relações entre a representação (indígena) e a imagem como um retorno a si mesmo, isto é, de entrever o passado desses povos em imagens do presente e, também, de gerar reações e reflexões sobre as condições históricas e atuais das populações indígenas, em cujo espaço temporal (atual), os indivíduos e suas comunidades compõem sua própria forma de “mostrar-se” ao mundo (como índios) com “novas” especificidades étnicas, que, ao reapropriar-se de sua cultura, re-atualizam sua imagem e, através dela, comunicam sua identidade étnica atual numa tentativa de restaurar, também, sua memória: o que permite, nesta pesquisa, caracterizar o tratamento histórico atribuído aos índios, enquanto que, paralelamente, o registro imagético possibilita, também, construir ou formar arquivos dos índios no Brasil.

Introdução

Não se deu por acaso a proposta de apresentar o projeto “Os Tumbalalá, Kalankó, Karuazu, Catókin e Koiupanká: a auto-imagem de povos indígenas ressurgidos” ao Departamento de Multimeios do Instituto de Artes da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, para o curso de mestrado.

A idéia do projeto deu-se, na realidade, com a intenção de dar continuidade a um trabalho que comecei com os Xucuru-Kariri, de Palmeira dos Índios, Alagoas – entre 1987 e 1988 – sobre a identidade histórica desses povos, projeto que apresentei à “Escuela Nacional de Antropología e Historia– ENAH”, no México, para obter o título de graduação em Antropologia Social. Foi então que comecei a pesquisar sobre a situação histórica, migração e reassentamento dos Xucuru-Kariri, procedentes de diferentes regiões e de diferentes povos, a partir de 1773, em Palmeira dos Índios.

No ano de 1988, então inscrito no 6.º semestre do curso de Antropologia Social, vim ao Brasil, onde decidi ficar por um ano. Após 20 anos sem voltar àquele lugar, encontrava-me em Palmeira dos Índios, minha terra de nascimento, lugar que deixei aos 12 anos de idade.

Perguntei, então, a meu pai Valdomiro sobre os índios de Palmeira. A resposta dele foi : “sei não, meu filho, tem uns índios na Fazenda Canto que o povo diz ser índio só pra tomar terra”. A resposta me provocou. Decidi então perguntar a outras pessoas e escutei a mesma afirmação. Fiquei então pensando nos dados que obtive: “dizem que são índios, mas não são...”. Foi quando decidi pesquisar sobre os Xucuru-Kariri de Palmeira dos Índios e apresentei à ENAH o trabalho “Reintegración de la Identidad del grupo étnico Xucuru-Kariri”. O trabalho de campo me levou a viajar, por seis meses, a sete estados à procura de dados escritos sobre esses povos.

Como professor substituto do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas – UFAL, retornei ao Brasil onde lecionei de 1998 ao início de 2000.

Durante esse período intensifiquei meus contatos com os povos indígenas da região (contato que não deixei de ter devido a meu trabalho no Museu Nacional das Culturas, no México, entre 1989 e 1996, como curador da coleção etnográfica do Centro e Sul-América), realizando algumas palestras nas aldeias dos Xucuru-Kariri, organizando seminários, cursos, conferências, debates, exposições fotográficas, videográficas, etc.

Estar na UFAL facilitou a realização de eventos sobre os povos indígenas de Alagoas, além dos Xucuru-Kariri. Durante esse período, me deparei com a questão dos povos indígenas “ressurgidos” como os Kalankó, Karuazu e Tumbalalá, e, posteriormente, com os Catókin e Koiupanká. Foi surpreendente saber que existiam tais povos desconhecidos por todos da região, que “ressurgiam” depois de décadas ou séculos no anonimato.

Anterior aos Xucuru-Kariri, que já habitavam a região de Palmeira dos Índios desde o século XVIII, os Tumbalalá, Kalankó, Karuazu, Catókin e Koiupanká, nem sequer figuravam, como índio, no mapa dos povos indígenas no Brasil. Para minha surpresa, encontrei, entre esses povos, descendentes dos Xucuru-Kariri de Palmeira dos Índios, com os quais trabalhei.

Devido a esse envolvimento com os povos indígenas da região, a Universidade Federal de Alagoas, a Casa da Arte,¹ o Conselho Indigenista Missionário – CIMI² e a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo – APOINME organizaram seminários, exposições fotográficas e videográficas em comemoração aos 500 anos de resistência dos

¹ A Casa da Arte, sob a direção de Edna Constant, é uma entidade preocupada com os aspectos artísticos e sócio-políticos das comunidades carentes, e se empenha em apoiar, desenvolver e dar visibilidade a projetos relacionados a essas problemáticas.

povos indígenas no Nordeste, eventos que coordenei com o apoio das instituições acima citadas.

Entre novembro e dezembro de 1999, o fotógrafo Celso Brandão, do Departamento de Comunicação da UFAL, e eu viajamos por diversas aldeias de Alagoas e Pernambuco para um registro fotográfico e depoimentos (gravados em vídeo) sobre a resistência dos povos da região. Em janeiro de 2000, voltei a algumas aldeias, principalmente aos povoados dos Tumbalalá, Kalankó, Karuazu e Xucuru, este último de Pesqueira, Pernambuco. O resultado dessas visitas foi um dos melhores esperados: o material colhido sobre esses povos foi exposto em vários lugares do País e do exterior (Alemanha e Holanda).

Outro aspecto que me motivou a apresentar “a construção de auto-imagem dos Tumbalalá, Kalankó, Karuazu, Catókin e Koiupanká” foi o fascínio que exerceu em mim sua resistência e sua bravura ao encarar o “ressurgimento”, isto é, sua identidade que “ressurge” ou “reaparece” no afã de dar continuidade a suas origens, a seus rituais, de resgatar sua história e de reconstituir sua etnia através do reconhecimento e da aprovação de seus descendentes, principalmente, frente às desvantagens em que se encontram diante de outros povos da região, já reconhecidos oficialmente, e da administração regional da Fundação Nacional do Índio – FUNAI (Alagoas), que os ignora desde seu “reaparecimento” público.

Além disso, me incentivou de igual maneira a possibilidade de trabalhar a construção imagética desses povos, utilizando como suporte a fotografia e o vídeo, para apresentar e dar visibilidade a um processo tão original de lutas e reconquistas dos povos indígenas no Brasil, frente a situações “totalmente novas” para esses povos que ressurgem em busca de reconhecimento, de auto-estima, continuidade étnica, afirmação e auto-afirmação de sua identidade

² O CIMI tinha seu próprio projeto para os 500 anos, mas nos apoiou, já que era um projeto que se desenvolvia pela UFAL e pela Casa da Arte.

como povos diferenciados que se auto-organizam de forma comovedora, para dar visibilidade às suas demandas e etnicidade.

Nessa ordem, o registro visual torna-se alvo de interesse principal para observar os aspectos do ressurgimento e seus processos, para a elaboração de novos documentos fundamentais para a memória cultural e histórica dos povos indígenas no Brasil.

Utilizando como suporte a fotografia (imagem fixa) e o vídeo (imagem em movimento), o trabalho foi se desenvolvendo sob olhar dos aspectos imagéticos do reconhecimento, auto-reconhecimento, construção e afirmação étnica – individual e coletiva – dos grupos indígenas Tumbalalá, Kalankó, Karuazu, Catókin e Koiupanká, tema desta pesquisa.

Esses aspectos, conforme o plano da dissertação, propõem-se, a partir do trabalho de observação realizado nas áreas indígenas em questão e a partir da bibliografia de apoio, a entender e dar visibilidade à atuação desses grupos nas relações com os diferentes segmentos da sociedade com quem entram em contato, nessa fase renovadora de sua história. Dessa maneira, o trabalho considera as formas gráficas do vídeo e da fotografia pertinentes à pesquisa como instrumento teórico-metodológico, conforme proposto ao Mestrado da UNICAMP em Multimeios e Ciências, na linha de pesquisa de Antropologia Visual, através do registro fotográfico e videográfico dos aspectos da construção da auto-imagem na ressurgência desses povos, aspecto que será abordado oportunamente neste trabalho.

Os cinco capítulos da dissertação pretendem analisar as representações étnicas dos Tumbalalá, Kalankó e Karuazu, por meio da imagem que procuram construir como povos indígenas contemporâneos e das imagens produzidas tecnicamente dessas representações, em um contexto de “emergentes” ou “ressurgentes” do processo de resistência e “descaracterização étnica” a que foram submetidos. Esse processo representa a busca de reafirmação identitária

desses povos cuja ressurgência étnica e reinserção no âmbito do indigenismo oficial e do Movimento Indígena venho acompanhando e registrando durante os três últimos anos (entre dezembro de 1999 a setembro de 2002), o que implica um enorme esforço desses povos em resgatar suas origens ancestrais, sua história de vida e, assim, colocar-se como índios frente à sociedade majoritária e frente a si mesmos. A partir de então, empreende-se uma caminhada em busca do reconhecimento formal de sua identidade étnica. Acompanhei esse processo desde o ressurgimento dos Karuazu, em 1999, e dos demais sucessivamente.

Inicialmente, o projeto contemplava somente três povos: os Tumbalalá, na Bahia, e os Karuazu e Kalankó em Alagoas. Entre 2001 e 2002, dois outros povos ressurgiram: os Koiupanká e os Catókinn, também em Alagoas (vide mapas anexos)³. Como parte do próprio processo de ressurgência étnica, não poderia deixar de acompanhar a ressurgência dos Koiupanká e Catókinn, que começaram a fazer parte deste processo pelos três povos acima mencionados, que ressurgiram entre 1998 e 1999. Isso exigiu um esforço maior de pesquisa, de trabalho de campo, um aumento significativo no custo, é claro, e um volume de trabalho que exigia freqüentes idas às aldeias ou vilarejos dos índios.

Metodologicamente, o trabalho de pesquisa deu-se mediante a observação direta (sempre com a autorização das lideranças) e pesquisa bibliográfica. O trabalho entre os povos indígenas em questão acompanhou o processo de ressurgência com a finalidade de registrar esse movimento, cuja finalidade era a construção da auto-imagem desses povos e sua necessidade de se auto-afirmar como etnia, com etnônimo e particularidades étnicas específicas. Por isso que, antes do ressurgimento, o momento foi marcado por uma grande festa, com a participação e o apoio de vários grupos indígenas da

³ Não foi possível encontrar mapas atualizados dos municípios devido a inexistência dos mesmos no escritório do IBGE dos respectivos municípios.

região (e sua representação cultural) . Os povos ressurgidos não tinham, com exceção dos Kalankó, um etnônimo próprio, nem formas de representações que os identificassem como índio "tal", da aldeia "tal". Isso foi construído durante o processo, que exigia deles apresentação visível e representatividade étnica.

São, justamente, sobre essas formas de construção ou de autoconstrução e auto-representação étnica, que versa este trabalho. Ele está organizado em cinco capítulos e seus incisos e conclusão (mais bibliografia e anexos). No primeiro capítulo foi abordada a representação indígena no processo de ressurgência desses povos e seu significado. No segundo, o reconhecimento étnico em suas versões formais, isto é, oficiais e a partir dos próprios índios, da Antropologia, da memória indígena. Para isso, foi necessário rastrear o processo histórico de expropriação étnica, territorial e cultural desses povos e sua trajetória espacial (nos vales e ilhas do médio São Francisco) a partir do século XVII.

O terceiro capítulo versa sobre a imagem e auto-imagem. Em termos gerais, aborda a imagem sensível (vídeo e fotografia) como possíveis suportes para análise antropológica, ao mesmo tempo em que tenta construir aspectos metodológicos que relacionem a construção (visual) da auto-imagem dos povos ressurgidos à construção de uma imagética do ressurgimento que, em si, indicará a imagem (visível) construída nesta dinâmica étnica e que "será" a imagem que esses povos, em seu resgate – social, cultural, religioso, histórico e político – tentam, a partir de sua apresentação como índio, mostrar como reafirmação étnica. Essa afirmação entra no capítulo quarto como a "construção visual do índio e a construção da auto-imagem". Assim, aborda as questões da imagem e da memória e o "levantamento da aldeia", isto é, o resgate étnico desses povos e sua afirmação étnica, representada no quinto capítulo como a "imagética do ressurgimento" que, como resultado final, compreende aproximadamente três mil fotogramas (preto e branco e aproximadamente 300

a cores) e mais de 80 horas de gravações em vídeo, cujos fragmentos serão apresentados na defesa como *material de pesquisa* e como breve ilustração de tal processo, dando margem, porém, para futuros trabalhos antropológicos.

Janeiro de 2003.

Capítulo I

As representações indígenas no processo de ressurgência dos Tumbalalá, Kalankó, Karuazu, Koiupanká e Catókin

I.1 – O fenômeno do Ressurgimento: o poder da imagem na representação dos povos indígenas

Segundo Flusser (1985), o “*caráter mágico das imagens é essencial para a compreensão de suas mensagens*” que, na realidade, “*são códigos que traduzem eventos em situações e processos em cenas*”, tendo o poder de representar uma situação, uma condição particular que nos remete a determinadas imagens que, por sua vez, são “*mediações entre o homem e o mundo*” (Flusser, 1985: 14).⁴

Partindo dessa premissa, faz-se referência aqui a uma imagem fotográfica que mostra o índio Henrique Suruí (Rondônia), no transcurso da Marcha dos 500 anos, no dia 13 de abril de 2000, confrontando, com arco e flecha nas mãos,⁵ o senador Antônio Carlos Magalhães (veja foto na próxima página) – então presidente do Senado –, exigindo a aprovação do *Estatuto dos Povos Indígenas*⁶ e a retirada das forças militares da aldeia dos índios Pataxó Hã Hã Hã, em Coroa Vermelha, Bahia, onde, no dia 22 de abril, reunir-se-iam mais

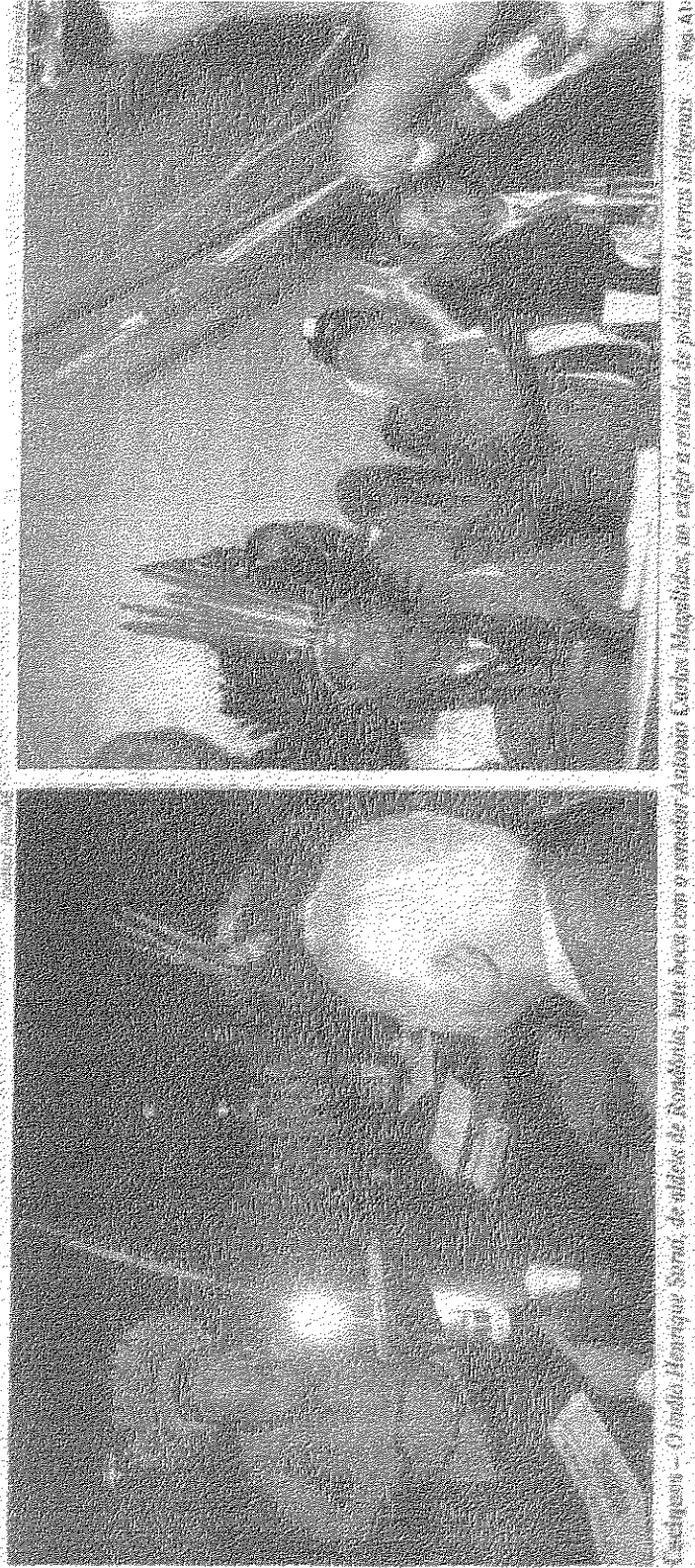
⁴ Flusser, Vilém. *Filosofia da caixa preta. Ensaio para uma futura filosofia da fotografia*. São Paulo (Hucitec), 1985, p. 14.

⁵ Cf. O Estado de São Paulo, ano 121, n.º 38.895, 14 de abril de 2000.

⁶ O Documento tramita no Congresso Nacional desde 1991 e foi aprovado pelos povos e organizações indígenas, conforme o “Documento Final da Conferência dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil”, Coroa Vermelha, 18 a 21 de abril de 2000. Brasília – DF, Jornal Porantim, em defesa da causa indígena, ano XXII, n.º 225, maio de 2000.

de 140 povos indígenas de todo o País, objetivando lutar contra os abusos cometidos em detrimento desses povos.⁷

⁷ A marcha foi realizada no sentido de protestar contra a comemoração oficial dos 500 anos, de lutar pela demarcação de suas terras tradicionais e pelo extermínio da violência contra os índios, ou seja, para garantir a efetividade das determinações constitucionais a seu favor, sua autonomia e para a punição dos autores dos crimes cometidos contra a pessoa do índio, suas etnias, seus territórios e suas lideranças.



Fonte: O Estado de São Paulo - Sexta-Feira 14 de Abril de 2000.

O gesto simbólico de luta do índio Suruí, “congelado” em frações de segundos numa imagem fotográfica, mais que transformado, foi resgatado⁸ pelo universo midiático – o ícone de luta da “guerra” indígena. O poder dessa imagem trouxe à tona o “caráter mágico” a que se refere Flusser.

Uma vez publicada e divulgada tal imagem, com seu poder interventor, a ação do Suruí, fixada fotograficamente e veiculada, avulta a condição em que sobrevivem os povos indígenas nesses 500 anos de usurpação, reforçados pelas infinitas denúncias de descaso da política integracionista dos diferentes governos, relegando esses povos ao abandono e à conseqüente marginalização étnica, consubstanciada por processos e práticas etnocidas. Essa imagem destaca também – o que é mais significativo – os resultados observados durante a marcha com toda a intervenção militar.

Entretanto, as diversas mídias, os partidos políticos e os movimentos indígenas se beneficiaram oportunamente do “caráter mágico”⁹ dessa imagem transformada em ícone¹⁰ de luta dos índios no Brasil, pretendendo inserir a sociedade numa construção social, em que o indivíduo é colocado como parte de uma realidade e, conseqüentemente, de seu envolvimento individual e coletivo.

É exatamente nesse contexto processual que se encontram os povos Tumbalalá, Kalankó, Karuazu, Catókin e Koiupanká, ora “ressurgidos”. Esse

⁸ O universo da luta indígena foi sempre representado por suas armas: arco e flecha, não só nos *westerns* americanos. No Brasil, o índio basicamente é visualizado com arco e flecha.

⁹ Tacca, Fernando Cury de. *O Feitiço abstrato: do etnográfico ao estratégico a imagética da Comissão Rondon*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, USP, 1999, p. 39.

¹⁰ Segundo Pierce, o conceito de ícone corresponde “a classe de signos cujo significante mantém uma relação de analogia com o que representa, isto é, com o seu referente. Um desenho figurativo, uma fotografia, uma imagem de síntese que representa uma árvore, uma casa são ícones, na medida em que se pareçam com uma árvore ou com uma casa. Porém, a semelhança pode acontecer de outra forma que não visualmente, e a gravação ou a imitação do galope de um cavalo podem ser, em teoria, considerados também como um ícone, da mesma maneira que qualquer signo imitativo: perfume, certos brinquedos, tecidos sintéticos que pareçam tecidos naturais ao tato, gosto sintético de certos alimentos”. Apud Joly, Martine. *Introdução à análise da imagem*. São Paulo (Papirus), 1996, p. 35.

ressurgimento, dentro do movimento indígena, é considerado como a mais “nova” forma de observar a inserção de vários povos indígenas não reconhecidos como tais, no âmago do indigenismo oficial, cujas características históricas compreendidas desde seus primórdios (1500) – com a política jesuítica colonial de aldeamento e catequese ao Diretório Pombalino (1758-1798), com a expulsão dos jesuítas (em 1759) – até o Império (1822-1891), passando pelo período republicano (1891-1930), com a fundação do Serviço de Proteção ao Índio – SPI, em 1910, chegando à atual Fundação Nacional do Índio – FUNAI, em exercício a partir de 1968,¹¹ para responder pelos povos indígenas no Brasil.

Na conjuntura oficial, a imagem produzida e propagada do índio pelos meios de comunicação e divulgada pelo sistema educacional é marcada, estereotipada, persistindo a descrição dos primeiros cronistas coloniais, políticos, viajantes, artistas e cientistas naturais, que vêem “o índio” e não os índios em sua diversidade e particularidades históricas, culturais, étnicas.

Os povos indígenas no Brasil, em sua condição histórico-social, transitam, como se refere Tacca (2001: 123-131), por infinitas “imagens-conceitos” como a de *isolados*, *contatados* e *ressurgidos*, que, na visão do movimento indígena, designam a condição de povos indígenas marginalizados, que, não obstante, buscam seus direitos como povos diferenciados, contrapondo-se às extintas categorias¹² integracionistas oficiais de *silvícola*, *índio integrado*, *aculturado*.¹³

¹¹ Cf. Amorim, Soares de Silóé. *Reintegración de la identidad del grupo étnico Xucuru-Kariri*. Tese (Graduación en Antropología Social), Escuela Nacional de Antropología e Historia – ENAH, México, 1996, pp. 47-63.

¹² Temos, nesse sentido, várias formas de analogia quanto à utilização e à prática dessas categorias, que, por sua complexidade conceitual, não serão abordadas profundamente neste trabalho, pois exigiriam um trabalho a parte. Cf., por exemplo, Darcy Ribeiro (1986), Sílvia Coelho dos Santos (O Índio perante o Direito, 1982), Manuela Carneiro da Cunha (1986) e Galiardi (1989).

¹³ Cf. Brasil. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil, Brasília, Senado. 1988: Art. 22, XIV, que substitui o dispositivo “0” do inciso XVII do Art. 8 da Emenda Constitucional de 1969, que autorizava a FUNAI a incorporar o indígena à sociedade nacional. Tal incorporação era orientada sob

Nesse aspecto, estiveram inseridos os povos Tumbalalá, Kalankó e Karuazu, Catókin e Koiupanká denominados, recentemente, como povos indígenas ressurgidos, buscando, por um lado, construir sua identidade indígena contrapondo-se aos padrões de reconhecimento étnico do indigenismo oficial, como a exigência de tradições e traços físicos particulares, e, por outro, almejando construir uma *auto-imagem* “fidedigna” aos seus ancestrais, dentro do processo de 500 anos de “descaracterização étnica” como *povos ressurgidos*. Nessa prática, os povos indígenas designados “ressurgidos” se caracterizam por uma busca identitária e reafirmação de uma auto-imagem.

De fato, o homem, no dizer de Flusser (1985: 15), “existe”. Mas esse “existir” pressupõe uma relação com o mundo. Não obstante, continua Flusser,¹⁴ esse “*mundo não lhe é acessível imediatamente*”, o que requer, para tanto, percorrê-lo ao longo de sua vida. Ao vivenciar sua existência, faz uso de imagens que “têm o propósito de representar a ele, a seu mundo, entrepondo-se entre um e outro”.¹⁵ Essa justaposição e sua representação têm como finalidade ser o referencial dos seus passos, de seu universo, mesmo com suas contradições.

Conseqüentemente, a imagem quando “ultrapassa as formas mentais”, transformando-se em ícone, é responsável, segundo Machado,¹⁶ pelo surgimento de “materialidade sígnica”, gerando conceitos e sinalizando o universo ecológico, social, psicológico e cultural do relacionamento do ser humano com o meio no qual se encontra.¹⁷ Tais imagens estão, portanto,

fórmulas positivistas, ou seja, na idéia de que há graus de evolução social que consistem em várias etapas ou fases integracionistas.

¹⁴ Flusser, *op. cit.*, p. 15.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Machado, Arlindo. *A ilusão especular*. São Paulo, Brasiliense, 1984.

¹⁷ Flusser observa que as sociedades humanas fabricam imagens que dependem de instrumentos técnicos, como a pintura corporal, a pintura rupestre, o ato fotográfico em si etc., havendo, com isso,

unidas por cadeias ininterruptas de causas e efeitos dentro do processo histórico contemporâneo, em que as imagens “são superfícies que transcodificam” e transformam conceitos em cenas, nas quais o(s) observador(es), vivendo essas experiências, tende(m) a expandi-la como modelo para outros.¹⁸

1.2 – Os 500 anos e seu significado

Para os povos indígenas, o Brasil completou 500 anos de invasão no dia 22 de abril de 2000. Essa invasão trouxe consigo uma drástica diminuição dos povos existentes anteriormente a 1500, além da dispersão, miscigenação e perdas identitárias e construções de outras, como a língua, prática de rituais, usos e costumes, práticas medicinais, educação continuada.

Além disso, muitos desses povos – principalmente os do litoral e, sobretudo, os do Nordeste – vivem atualmente o “drama da miscigenação, devido ao contato. Porém, é necessário esclarecer que a “descaracterização” ou miscigenação é preocupante no que se refere aos aspectos ideológicos da população e à falta de preparo dos que lidam com as questões indígenas e sua realidade presente, já que têm uma enorme resistência e dificuldade em entendê-la.

A miscigenação ou mistura racial, vista desde os aspectos da transfiguração indígena (muito mais na atualidade contra os povos amazônicos), não deixará de ser um ato de barbárie cometida contra a população nativa, ao passo que a mistura inter-racial (entre o índio, o branco e o negro) no Nordeste vem ocorrendo desde o início do século XVI. Em muitos momentos, como veremos neste trabalho, a miscigenação foi utilizada como

manipulação da natureza. Aos olhos do observador, o manipular constitui-se em imagens ou símbolos que devem ser decifrados e reconstituídos no seu universo de significados. *Apud Tacca, op. cit.*, pp. 19-21.

estratégia de sobrevivência desses povos e, na atualidade, como não poderia deixar de ser, é a única via de continuidade e representatividade ancestral.

Muitos indivíduos e famílias inteiras não-índias são introduzidos (ou se incluem) como indígenas nas aldeias (durante processo de reafirmação étnica) através das relações de compadresco ou do casamento de índios com não-índios. Uma tal inclusão se dá pelo convívio de décadas no mesmo lugar e, em alguns casos, das relações de dependências sociais estabelecidas entre eles ou até mesmo por gestos caritativos: “não tem para onde ir, nem um pedacinho de terra, até de cumê é a gente que dá”.

Por outro lado, outros indivíduos, devido a alguma situação de dependência/favor, ficam nas áreas indígenas recebendo benefícios, como assistência médica, instrumentos agrícolas, sementes etc., o que é bastante normal num País onde o clientelismo é a resposta para muitos dos males sociais e, tratando-se dos povos indígenas, essa situação é bastante recorrente, pois muitos indivíduos da sociedade dominante se beneficiam da vulnerabilidade desses povos e cometem abusos de usurpação e apropriação de seus bens.

Essa temática não será abordada neste trabalho, porque diz respeito às questões internas de cada comunidade e ao movimento de cada povo. Ela só está sendo referida para que tenhamos idéia da complexidade do processo de ressurgência e afirmação étnica, que, obviamente, terá conseqüências futuras para cada povo, comunidade e seus indivíduos, mesmo porque também ocorre o contrário. Muitas famílias ou indivíduos, que se auto-reconhecem e são reconhecidos como índios por seus semelhantes (devido ao afastamento ou por não terem relações de dependência, ou por não viverem no mesmo espaço), não são aceitos como índios daquela área e ficam perambulando em busca de aceitação, o que é muito traumático.

¹⁸ *Ibidem*.

A questão, nesse caso, não é a transfiguração ou a miscigenação. Essa fatalidade não é o ponto que provoca a “não aceitação” desses grupos. Essa “não aceitação” corresponde a outros critérios de maior complexidade relacional, como, por exemplo, a identidade religiosa e/ou comunitária, familiar; afastamento (por migração ou por conflitos internos) do grupo durante muito tempo, descendência étnica *versus* dependência, *versus* práticas identitárias (étnicas/ritualísticas) comuns a cada grupo ou sua comunidade, entre outros aspectos que serão ainda retomados.

Voltando ao processo de miscigenação, o que é “orgulho” nacional – a mistura de raças no Brasil –, para os povos indígenas ressurgidos é um “drama”, pois isso implica em serem reconhecidos como índios somente por seus semelhantes ou em eventos públicos (durante o processo de ressurgência)¹⁹ ou organizacionais, adotando estrategicamente as representatividades dos grupos nos quais se apóiam ou dos quais descendem, fato configurado pelo processo de busca da construção identitária dos povos pela busca de reconhecimento consubstanciado nos momentos seguintes.

Antes de “dar-se a conhecer” como índios, que em si é a confirmação do reconhecimento, pela sociedade local, passam vários meses e até anos para se “apresentarem” como índios ao órgão oficial e à sociedade local. Pintam-se e vestem-se como seus “apresentadores” (no caso, seus descendentes ou antepassados), recriando também uma visualidade própria como uma forma de expressar um auto-reconhecimento, o que leva à elaboração de um *projeto de identidade como povos indígenas* e sua inserção no movimento indígena, o que implica um complexo desdobramento e representações multifacetadas dessa “nova” forma de se inter-relacionar no âmbito do indigenismo institucional.

¹⁹ Entendido, aqui, como o momento a partir do qual se “dão a conhecer” publicamente. Após esse “ressurgir”, começam a dar visibilidade à sua busca identitária no processo de ressurgência e constituição de sua (auto)imagem, características que retomaremos oportunamente no presente trabalho.

No caso dos povos ressurgidos em questão, esse processo se inicia a partir de três momentos particulares: seu auto-reconhecimento e aceitação de sua identidade como índio; sua apresentação como tal por seus descendentes, para a sociedade local, regional e, principalmente, para a FUNAI; e, finalmente, sua inserção social como indígena em diversas instituições e setores da sociedade brasileira e internacional, assumindo as características sócio-psico-culturais-religiosas e políticas do ser índio “ressurgido”, frente a outros povos. Isso implica, conseqüentemente, em dar continuidade a essas relações mantendo diferentes vínculos interétnicos, agora não propriamente como parente ou descendente e, sim, como uma etnia diferenciada, que necessita de apoio e conchavos para seguir existindo e mantendo a prática do resgate, numa primeira instância, do processo de ressurgência e afirmação étnica.

O mais significativo, a partir do “apresentar-se”, é dar continuidade às relações interétnicas estabelecidas e manter diferentes vínculos com seus semelhantes, com a sociedade local, com o movimento indígena, além de interagir com o mundo político (as demandas de terra para trabalhar, saúde e educação diferenciada — principais bandeiras de luta dos povos indígenas atuais) e seu universo social, que se multiplica de forma “inesperada” e geralmente conflituosa.

É importante reafirmar que esses povos se distanciaram, não simplesmente por vontade própria, de seus descendentes e de suas práticas culturais e religiosas ancestrais, o que torna ainda mais complexa e traumática essa prática, pois a ressurgência indígena e sua dinâmica requerem enormes esforços para a manifestação e continuidade de sua indianidade, critério que, segundo Cunha (1986: 109-112), demanda dos povos indígenas uma prática cultural “inexoravelmente indígena” com base em sua ancestralidade.

No caso desses povos, a ancestralidade é um dos primeiros passos a que se refere o processo de resgate e inter-relações – que dependendo do grau

de parentesco ou das experiências sociais conjuntas – continuará até conseguirem olhar seu próprio passado e presente, avaliar suas demandas étnicas, sociais e políticas, independentemente daquelas orientadas pelo povo do qual descendem ou do apoio que recebem de outros segmentos (CIMI, FUNAI, sociedade).

Começa, assim, “repentinamente”, a construção de uma auto-imagem e “desconstrução” da outra imagem: aquela “inerte”, a do “sofrimento calado”, a do saque de que a História fala superficialmente. Tanto o grupo indígena quanto o indivíduo buscam a imagem identitária na ressurgência, o que é eminente e servirá de elemento para o reconhecimento oficial e de terceiros, apresentado neste trabalho pela análise da ressurgência étnica dos Tumbalalá, dos Kalankó dos Karuazu, dos Catókin e dos Koiupanká, povos indígenas “ressurgidos” no Nordeste.

1.3 – Ressurgimento de identidades indígenas no Nordeste

Como objeto de estudo, a ressurgência de identidades indígenas no Nordeste está intimamente ligada à idéia que se tem do “índio do Nordeste”, isto é, a crença de tratar-se de um “objeto de interesse residual”,²⁰ deslocado dos grandes debates da Antropologia nacional, existindo de certa forma lacunas etnográficas que silenciam a problemática indígena no Nordeste, onde os estudos apontam, quase que unicamente, os efeitos da aculturação e não a interpretação dos fatos da *emergência étnica*²¹ na região, agora concebida

²⁰ Cf. Oliveira, João Pacheco de (org.). “Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: *A viagem de Volta, etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro (Contra Capa Livraria), 1999: 11-39.

²¹ Termo comumente utilizado para indicar a reintegração indígena ao indigenismo oficial e suas demandas territoriais, etc., tema que será abordado posteriormente.

como *ressurgimento étnico* pelo movimento indígena,²² cujos olhares direcionam para novas perspectivas que não sejam a de “olhar” o índio pelo viés do passado, só como índio massacrado, descaracterizado, que só tem importância como objeto de ação política, como um problema de *minoría étnica*.

Essa perspectiva revela uma concepção em que os aspectos da integração nacional, assimilação e racismo se afirmam em contrapartida a uma posição de *status* (Poutignat e Striff, 1998: 85-87)²³ e de um espaço – político, histórico, étnico – que esses “*novos sujeitos históricos ocupam na atual conjuntura das lutas indígenas, (...) visando à conquista no que se refere ao reconhecimento de direitos*” (Outros 500, 2001:158),²⁴ o que provoca um desafio para a Antropologia no sentido de pensar os povos indígenas ressurgidos num contexto social em que é “clara a insuficiência de instrumental teórico” (Cunha, 1998:73-96)²⁵ do qual dispomos para pensar as questões indígenas contemporâneas.

²² Entende-se como “movimento indígena” as organizações autônomas criadas e administradas pelos próprios índios. Existem no Brasil 289 organizações indígenas estaduais e locais. Cf. Prezia, Benedito e Hoonart, Eduardo. Diretório de Associações e Organizações Indígenas no Brasil (INEP/MEC, MARI/USP), Brasília/São Paulo, 1999. In: Prezia, Benedito e Hoonart, Eduardo. Brasil Indígena: 500 anos de resistência (Editora FDT S.A.). São Paulo, 2000, pp. 241-250. Entre essas organizações estão incluídas as de abrangência nacional como o Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB), e o Comitê Intertribal, ambos com sede administrativa em Brasília, DF. Além dessas, estão as entidades de apoio aos povos indígenas: Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI), com sede em Salvador-Bahia; Conselho Indigenista Missionário (CIMI), com sede em Brasília, DF; Comissão Pró-Índio (CPI), São Paulo; Centro de Trabalho Indigenista (CTI), São Paulo; Instituto Sócio-ambiental (ISA), São Paulo. No Nordeste, as mais importantes em nível regional com grande projeção nacional, a ANAI, e a Articulação dos Povos Indígenas, Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME). Os Estados de Minas Gerais e Espírito Santo estão incluídos na área de abrangência da APOINME, porque, no que se refere aos direitos, lutas e conquistas indígenas, estão na mesma situação que os índios do Nordeste.

²³ Poutignat, Philippe e Streiff-Fenart, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo (UNESP), 1998: 85-87.

²⁴ Conselho Indigenista Missionário - CIMI “Outros 500: construindo uma nova história.” São Paulo: Editora Salesiana, 2001: 158.

²⁵ Cunha, Manuela Carneiro da. “Fronteiras cambiantes em um mundo inconstante: pontos para um debate”. In: *Sexta-Feira: Antropologia, Artes e Humanidades*, n.º 3, São Paulo (Fronteiras), outubro de 1998: 73-96.

Os povos Kalankó, Karuazu, Catókin, Koiupanká e Tumbalalá, no processo de ressurgência étnica, estão inseridos no contexto histórico do indigenismo do Brasil quinhentista. Tratados como “ressurgidos”, os interesses desse povos, como muitos supõem, não é o de travar confronto entre o “mundo primitivo” e o “mundo civilizado”. Seus valores e visões do mundo contemporâneo se multiplicaram, se incrementaram, contribuindo para a reafirmação de sua identidade.

Suas buscas se concentram numa desconstrução do “civilizado” e numa reconstrução de suas origens, invocando – numa prática ritualística – suas lutas e modelos “primitivos” (mas não em conflitos com estes últimos), repletos de reminiscências tradicionais e sincréticas postas em prática em situações singulares de reconstrução e construções identitárias e de sua auto-imagem como indivíduos, como comunidade, como povos diferenciados no contexto atual de um Brasil arquetipicamente conhecido como o *país das misturas raciais*,²⁶ o que, objetivamente, não se pode negar. Da mesma forma não se pode negligenciar sua múltipla realidade cultural, não só em sua heterogênea população de imigrantes de outras regiões do planeta, mas também, e principalmente, em função das próprias sociedades e povos aqui existentes antes da colonização européia.

Ao nos referirmos ao Brasil como o País das “misturas”, há no senso comum uma negação de reconhecer esse Brasil de múltiplas realidades (multiculturais) também em relação aos povos “pré-cabralianos” aqui existentes, que existem não só em sua diversidade étnico-cultural, mas também sob diversas óticas e conceitos de reconhecimentos étnicos a eles atribuídos para serem reconhecidos oficialmente. Um tal reconhecimento, que significa a restituição de seus direitos, que, nesse processo, estão submetidos a conceitos ou categorias que concebem essa população como ainda “primitivos”,

“aculturados” ou “miscigenados”. São tais formas que o movimento indígena tenta reconstruir, ressignificando seu impacto, interferindo nas bases dessas políticas – econômicas, sociais, religiosas e ideológicas – que são excludentes aos movimentos e identidades desses povos.

Nesse sentido, a sociedade brasileira parece não enxergar essa realidade, ao contrário, não infere que inclusive as sociedades ágrafas – aqui me referindo aos povos indígenas que habitam a Amazônia e o Nordeste, em sua diversidade e diferença – que, de forma violenta ou não, estão interagindo direta ou indiretamente com a sociedade hegemônica.

Ao mesmo tempo em que os excluem, a sociedade brasileira não reconhece nos povos indígenas a diversidade étnica e sua multiplicidade cultural construídas nas bases históricas de 500 anos de enfrentamentos e resistências com essa sociedade. Ela, ao deparar-se com a realidade étnica no Brasil, noutros paralelos, se violenta frente a tais realidades multifacetadas e a tendência, geralmente, é a mutilação dessa diversidade ou, em outras palavras, a sua negação.

Uma tal mutilação se segue, por um lado, violenta, quando confrontada com grandes e pequenos posseiros ou latifundiários que persistem em ocupar ou seguem ocupando as terras e usurpando seus bens culturais e territoriais. Por outro, se manifesta na indiferença de não se posicionar a favor desses povos ou conhecer sua problemática frente ao Estado brasileiro e aos grupos de forças individuais, locais e regionais. Os resultado dessas políticas se naturalizam em atos de violências que variam de assassinatos a raptos, abusos de todos os tipos e inclusive massacre a seus indivíduos e a suas aldeias.²⁷

²⁶ Cunha, Manuela Carneira da. “O futuro da questão indígena”. Coleção Documentos. Série História Cultural, Instituto de Estudos Avançados da USP, São Paulo, 1993, pp. 129-141.

²⁷ Seria impossível, neste trabalho, enumerar os tipos de violações dos direitos indígenas, maltrato à sua pessoa e, inclusive, assassinatos de várias lideranças que nunca foram solucionados, como o caso do Cacique Chicão Xucuru, Pernambuco, assassinado em maio de 1998, e o assassinato de Galdino Pataxó Hã-Hã-Hãe, queimado em praça pública em abril de 1997, em Brasília. São várias as aberrações

Não obstante, esses povos continuam sua resistência, sua luta construindo e reconstruindo identidades, e formas de se manter atuantes como povos diferenciados. Há nessa resistência uma inversão de valores, uma desconstrução do “Índio civilizado” e uma prática ritualística do “primitivo”, do ancestral, do tradicional, invocadas e tecidas durante processos de resistência, desconstrução e construção de uma “nova” sociedade, de uma nova perspectiva étnica e populacional, uma vez que esses povos buscam, antes de tudo, seus espaços como etnias diferenciadas, sua demarcação identitária, o que os caracteriza como povos ressurgidos.

A população indígena tem se mostrado ativa no que se refere ao processo de reconstrução cultural e identitário, na busca de reconhecimento étnico oficial, delimitando e demarcando seus territórios tradicionais, recuperando-os para a prática de suas atividades de sobrevivência e rituais ancestrais.

Além da luta pela recuperação de suas terras, introduzem novas formas de representações políticas tendo em vista o cenário legislativo e jurídico que lhes atribuem estigmas e obstáculos nesse reconhecimento, reformulando, para superá-los, suas manifestações culturais e religiosas, para garantir espaços no contexto regional-local e nacional.

Essa conquista política emerge nas mais diversas formas e tem como meta evidenciar as diferenças étnicas culturais em nossa sociedade, aqui analisadas nas etnias Tumbalalá, Kalankó e Karuazu, Catókin e Koiupanká,

cometidas contra os povos indígenas e sua pessoa, que não são noticiadas nas manchetes dos principais programas jornalísticos do País. Para compreender melhor essa questão, e sobretudo ter uma visão quantitativa desses casos e suas causas, consulte o site: www.cimi.org.br e as recentes publicações que tratam exclusivamente das questões indígenas desde seus primeiros enfrentamentos com o colonizador, até os mais recentes conflitos no Brasil contemporâneo. Cf. Rampinelle, Waldir José e Ouriques, Nildo Domingos (orgs.). “Os 500 anos, a conquista interminável”. Petrópolis, RJ (Editora Vozes), 1999; Prezia, Benedito e Hoonart, Eduardo. “Brasil Indígena: 500 anos de resistência”. São Paulo (Editora FDT S.A.), 2000; “Outros 500: Construindo uma nova história”. Conselho Indigenista Missionário – CIMI. São Paulo (Editora Salesiana), 2001.

que buscam construir estratégias de enfrentamentos para se auto-afirmar no contexto do indigenismo oficial.

Essa questão vem sendo considerada pelos povos indígenas no Congresso Nacional, na mídia e nos círculos acadêmicos. Também se organizam internamente nas aldeias com formação de base, incentivando a população indígena a se estabelecer e criar blocos de lutas para conquistar seus direitos garantidos constitucionalmente. Fomentam-se, dessa forma, agrupamentos cada vez mais organizados, inclusive nos grandes cenários políticos das grandes cidades,²⁸ com o propósito de reivindicar espaços dentro da sociedade, por meio de ampliações de seus cultos e da negociação e construção da sua auto-imagem.

Esse processo de afirmação étnica apresenta formas singulares ainda em processo de (re)organização do mundo e atribuições de significados aos acontecimentos de transmissão e assimilação aos “novos” componentes do grupo em pleno exercício da emergência política e ressurgimento étnico, criando fluxo e dinamismo. É uma situação em que o indigenismo oficial insiste em manter os povos ressurgidos como uma população sem direito e suas realidades, enclausuradas em práticas políticas diferenciadas, que precisam

²⁸ É o caso das 85 famílias Pankararu, em São Paulo, com aproximadamente 250 pessoas, que viviam em minúsculos barracões de madeira cedidos pela prefeitura, que, com o projeto de “desfavelização”, havia prometido em 6 meses lhes destinar moradia. Transcorridos 4 anos, tal promessa não foi cumprida; foi quando, então, aquele número de pessoas, “ao som do maracá e dançando o Toré”, ocuparam vários apartamentos do Conjunto Habitacional Cingapura do Real Parque, Morumbi, na então gestão do prefeito Celso Pita, que lhes permitiu habitar no local. Os Pankararu procedentes de suas terras imemoriais no Brejo dos Padres, em Tacaratu, Pernambuco, falam somente o português e sobrevivem da agricultura e de benefícios do governo. Devido às dificuldades de sobrevivência no semi-árido, os Pankararu, assim como vários componentes de outros povos da região, emigram de suas terras à procura de melhoria de vida. Além das 85 famílias acima citadas, também em São Paulo, cerca de 300 Pankararu vivem na mesma favela do Real Parque. Outros 400 estão em bairros e favelas da Zona Sul e Leste da capital, em favelas no município de Guarulhos. Essas migrações vêm sendo uma prática de fuga comum entre vários povos. Cf. Pessoa, Epitácio. “Índio quer apartamento. A prefeitura dá o Cingapura”, *In*: Jornal da Tarde, São Paulo, 19 de setembro de 2000: A/E e CIMI; “Outros 500...”, *op. cit.*, 2001, pp. 152-155. No caso dos Pankararu, que por décadas vêm emigrando, recentemente, ao se afirmarem no lugar, começaram um movimento de ressurgimento e demandas de terra para trabalho – e mesmo habitação – como o caso mencionado.

“ressurgir” comprovando uma etnia a partir de parâmetros das instituições oficiais que lhes são exteriores.

O que nos chama a atenção, apesar das inúmeras organizações não governamentais (ONGs)²⁹ vinculadas às lutas dos povos indígenas, são as variadas formas de resistências em vários setores da sociedade e do Estado, pelo reconhecimento desses povos. Assim, os levam a transitar por caminhos, para eles desconhecidos, em busca de reconhecimento e afirmação identitária, o que pode demorar anos ou décadas, dependendo sempre de decisões políticas dos órgãos governamentais.

I.4 – O movimento indígena

É fundamental falar do ressurgimento dessas identidades sob as premissas do reconhecimento étnico no Brasil, que passa pelo crivo do indigenismo oficial e das lutas e resistências indígenas e suas estratégias para ampliar o movimento indígena e sua organização. Essa organização, de acordo com Hoonart e Preziosi, teve um começo “tímido” na década de 1980, mas conseguiu, nas décadas seguintes, impor-se de forma consistente e em nível nacional. Para tanto foi necessária uma reestruturação do movimento indígena em todo o território.

O grande avanço, ainda conforme Hoonart e Preziosi, foi o surgimento de organizações regionais por categorias, como a de professores, agentes de saúde, movimento de estudantes indígenas, formação de lideranças. O resultado dessa reestruturação do movimento indígena tem como exemplo a articulação que ocorreu em Brasília no final de abril de 1992, em que cerca de 350 lideranças, representando 101 povos e 55 organizações, formaram um

²⁹ O número de ONGs que lida com a problemática indígena no Brasil é superior a 289 e ultrapassa o número de povos reconhecidos pela Fundação Nacional do Índio–FUNAI no País, que é de 220,

Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB), cujas duas principais propostas consistiam no controle direto da entidade pelos diferentes povos e o controle das organizações regionais – também pelos povos e organizações locais – fazendo com que o poder fosse participativo, evitando a formação de grupos separados das bases. A CAPOIB, então, substituiu a União das Nações indígenas (UNI), que já “não tinha mais representatividade, devido a sua falta de comunicação” com as aldeias indígenas.³⁰

Outra importante organização é a APOINME (Organização dos Povos Indígenas do Norte, Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo), que atua junto aos povos indígenas de sua abrangência, criando várias formas de resistência e ampliando o movimento indígena de base com representações nas aldeias. No que se refere aos povos ressurgidos, tem-se observado que a APOINME atua, no Nordeste, em parceria com o CIMI, ampliando o movimento indígena e estimulando “encontros de formação de base” na região do sertão, onde estão localizados os povos em processo de ressurgência étnica. Esses encontros visam ao amadurecimento do movimento indígena e seu fortalecimento nas regiões menos assistidas pelas entidades governamentais.

Durante algumas reuniões de “base” foi possível observar a participação de comunidades indígenas que, como os Karuazu e Kalankó, se dispersaram de seu grupo original, mas que mantêm práticas culturais tradicionais, realizando “secretamente” seus rituais. As referências que se tem do porquê dessas práticas “às escondidas” é sempre a mesma: “por medo de represália” e por temor de que seus rituais sejam considerados expressões de feitiçaria. Tais referências têm suas origens desde o período colonial, mas ainda não foram abandonadas.

aproximadamente 700 mil pessoas, o que torna suscetível de avaliações críticas as ações dessas ONGs. Cf. Prezia, Benedito e Hoonart, Eduardo, *ibid.* p. 227.

³⁰ *Ibidem*, pp. 220-221.

Não creio que seja necessário exemplificar essa problemática. Como brasileiros, todos nós sabemos das perseguições acometidas, ainda na atualidade, sobre as práticas religiosas de índios e negros. A maioria dos índios no Nordeste são zelosos de suas tradições religiosas. Alguns povos, como os Fulniô (em Pernambuco), os Kariri, Xocó, os Xucuru-Kariri (Alagoas) proíbem sistematicamente a presença de “brancos” ou qualquer pessoa não autorizada por eles a freqüentar seus rituais.

Durante o Ouricuri, retiro espiritual desses povos, que se prolonga por até três meses, os “de fora” são vetados energicamente, inclusive em se aproximar do “terreiro”, espaço por eles considerado sagrado, onde se concentram coletivamente as entidades espirituais. Antes do reconhecimento social, eles foram perseguidos por praticar seus rituais. O movimento indígena e a luta em busca do reconhecimento transforma esta situação, permitindo o resgate e a prática desses rituais “espontaneamente”.

No processo de dispersão, vários povos indígenas foram tidos como desconhecidos ou considerados extintos pelos registros oficiais do Estado brasileiro. Essa extinção, que de fato ocorreu e, à medida que os índios aldeados oficialmente sob jurisdição jesuítica ou de outra ordem se mesclavam genericamente com os colonos, seus aldeamentos eram dados por extintos e a terra considerada devoluta, devendo à união administrá-la.³¹

Com o fortalecimento do movimento indígena, nas últimas três décadas, esses povos, essas identidades consideradas extintas ou tidas como desaparecidas, desconhecidas, vêm reaparecendo nos cenários sócio-políticos nacionais. O reaparecimento dessas comunidades que se mantiveram no

³¹ Esse foi um processo muito similar ao do término da escravidão, que deixou a população negra à mercê do abandono. Da mesma forma, os índios aldeados frente à extinção, dada por decreto, eram obrigados a deixar suas terras e se dispersavam. No dia 17 de junho de 1872, o Ministério dos Negócios e da Agricultura, Comércio e Obras Públicas “declaram extintos todos os assentamentos dos índios existentes na Província de Alagoas” (...), e “incorpora às terras ao domínio público”. Archivo Público de Alagoas, 1872, livro 280, estante 20. In Amorim, Siloé Soares de. Reintegración de la Identidad del grupo étnico

anonimato³² tem se dado em todo o País, mas é, como já foi mencionado, na região Nordeste, que esse fenômeno vem ocorrendo com maior frequência e organização.

A expansão colonial investiu massivamente no litoral e, depois, no interior dessa região, submetendo a população nativa a seu controle, daí que a presença desses “novos” atores sociais, concebidos como *povos ressurgidos*, impõe uma abordagem antropológica e etnológica com um olhar totalmente distinto daquele que via ou insiste em ver a luta pela terra e o direito de ser livre e de interagir em igualdade com a sociedade brasileira.

Com o processo de democratização expresso na Constituição Federal se modifica a estreita fórmula evolutiva – determinada no Estatuto do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910 – de ver os povos indígenas em graus de aculturação e de integração. Uma “integração a comunhão nacional”³³ que não permitia a existência de identidades culturais próprias, pois integrar pressupunha, nesse caso, segregar.³⁴ Trata-se de uma ação que durante séculos tem colocado os povos indígenas sem opções.

Xucuru-Kariri, 1996: 101-154. Tese (Graduación en Antropología Social), Escuela Nacional de Antropología e Historia – ENAH, México.

³² Durante o trabalho de campo realizado entre os Xucuru-Kariri de Palmeira dos Índios, Alagoas, entre 1987 e 1988, para a Escola Nacional de Antropologia e Historia, México, registrei vários casos similares de índios que viviam no anonimato de sua identidade étnica na periferia do município e da aldeia dos Xucuru-Kariri. Um deles está registrado da seguinte maneira: “En sus alrededores también viven varias familias indígenas que se auto reconocen como Xucuru-Kariri y Wakona no reconocidas por la FUNAI. Por lo tanto, están impossibilitadas de vivir en las aldeas (...) esa institución niega (...) sus derechos inmemoriales, que geográfica y ecológicamente comparten con los Xucuru-Kariri: el espacio al exterior (...) que otrora les perteneció”. Amorim, *op. cit.*, 1996: 132. Essas famílias também foram fotografadas.

³³ Ribeiro, Darcy. *Os Índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno*. 5.^a ed. (Vozes), Petrópolis, 1986: 431-434. O autor relaciona os processos de integração da população indígena à sociedade nacional e descreve o processo das quatro principais categorias que contribuíram ainda mais para submeter os povos indígenas à exclusão: índios “isolados”, em “contato intermitente”, em “contato permanente” e “integrados”. Tais categorias deixaram de ser vigentes a partir da Constituição Federal de 1998, que define o índio como todo indivíduo reconhecido como membro de uma comunidade de origem pré-colombiana, que se identifica e é identificado como indígena por outros.

³⁴ Apesar desse avanço, o governo insiste em criar travas para impedir o desenvolvimento social dos povos indígenas no Brasil, principalmente no que se refere às questões da terra. Nesse contexto é fundamental a participação de organizações sérias e entidades de apoio à causa e lutas indígenas no

A partir das mudanças constitucionais de 1988, o direito do índio é reconhecido, assim como sua cultura, seus usos, costumes e tradições. Seus territórios devem ser devidamente delimitados e demarcados pela União³⁵ e seus bens culturais respeitados. Porém a luta que se trava é a de fazer cumprir esses direitos.

Do ponto de vista legal, a perspectiva integracionista foi suprimida, abrindo possibilidades para a atuação daqueles povos que se preservavam anônimos como índios, conservando várias estratégias de resistência. Uma delas era a constante relação com seus povos de origem e a prática de rituais, curas e danças, o que lhes permitia manter vivo em suas memórias, estreitas relações com seus antepassados.

Na concepção dos povos indígenas, tais relações representam um processo que vem ocorrendo ao longo dos últimos 500 anos e que, durante esse tempo, vem resistindo à opressão e às tentativas de extermínio. Nas últimas 3 décadas, essas ações surgiram de forma articulada em diversas formas de organizações, articulações e mobilizações que hoje constituem o movimento indígena. O ressurgimento, para alguns expoentes das causas indígenas, é “um instrumento de luta na defesa de direitos e espaços para a construção de propostas comuns e também para a consolidação das alianças” indígenas e suas lutas.³⁶

Vistos dessa forma, a “emergência” e o “ressurgimento” são concepções e interpretações dos movimentos sócio-culturais indígenas que nos remetem à análise de múltiplas ações sucedidas de percepção e abstração de uma

desenrolar de políticas que confrontem o poder judiciário e legislativo no que se refere aos direitos e deveres para com esses povos no Brasil e que ofereçam condições para sua inserção – não só as dos povos reconhecidos oficialmente, mas também a dos agora ressurgidos –, pois estamos diante de realidades que subordinam o poder administrativo do País a retrocessos históricos de abandono e mal-estar social, e que criam inúmeras barreiras legais para o não cumprimento dos deveres e direitos contemplados constitucionalmente.

³⁵ Brasil. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Senado, 1988.

continuidade, de um processo. E isso está claro na possibilidade de esses povos gerarem “sistemas cambiantes” sobre a noção de identidade multiétnica, como se refere Carneiro da Cunha (1993: 130),³⁷ “*de forma não essencialista*”, única, “*e sim estrutural*”.³⁸

Ela é estrutural no sentido organizacional, no que se refere à transição e reorganização cultural de lutas e posicionamento frente às premissas das políticas indigenistas e do movimento indígena e seu fluxo como um todo. Caso contrário, estaremos diante de uma entre tantas outras formas que dispõem os povos indígenas no contexto de uma retórica, com capacidade apenas para transitar pelos caminhos de um reconhecimento oficial e não como povos que detêm continuidade própria, que sejam capazes de resistir às inclemências de um processo que finalmente responde por sua situação atual.

Esse “levantamento” indígena é concebido por antropólogos, por entidades de apoio à causa indígena e pelo movimento indígena, como “ressurgimento étnico” ou “emergência étnica”. O CIMI, em recente publicação, relaciona 64 povos ressurgidos entre 1930 e 2000. Até 1972, a lista só se referia aos índios ressurgidos no Nordeste e somava um número de 12 povos.³⁹ No período de 1973 a 2000, são relacionados mais 30 povos ressurgidos no Nordeste, somando um total de 42 povos na região. Noutras regiões foram relacionadas mais 21 etnias: 11 na região Norte, 05 no Centro-Oeste, 05 no Leste e 01 na região Sul.⁴⁰

Não estão incluídos os povos Catókin e Koiupanká. O primeiro no Alto Pariconha (Pariconha) e o outro em Inhapi, ambos em Alagoas. Esses povos se

³⁶ CIMI, *op. cit.*, p. 247.

³⁷ Cunha, *op. cit.*, pp. 129-141.

³⁸ Cunha, *ibidem*, p. 130.

³⁹ Esses povos são os mais conhecidos da região, são reconhecidos como grupos historicamente citados durante o processo colonial entre Paraíba e Bahia.

apresentaram como índios, entre dezembro de 2001 e setembro de 2002, nos “encontros de formação de base” (nas áreas dos Geripankó, Kalankó e Karuazu) organizados pelas comunidades indígenas da região, com o apoio do CIMI e da APOINME, buscando articular-se para se afirmar como índios perante à FUNAI, no mesmo contexto de ressurgimento que os anteriores.

É importante esclarecer que a concepção de ressurgidos aplicada aos povos indígenas do Nordeste é uma concepção muito recente, que começa propriamente a ser referida de forma sistemática depois da “apresentação pública” (nos anos de 1998 e 1999) dos Kalankó e dos Karuazu. Os jornais noticiam o evento, que marca a presença desses povos na pauta do movimento indígena e perante o indigenismo oficial.⁴¹

As concepções teóricas de “emergência étnica” abordadas – em dissertações e teses –,⁴² na década de 1990, situavam os povos e determinavam sua situação etno-histórica e política no Nordeste. O processo de ressurgimento indígena, tal como nos termos de emergentes, não situa, todavia, os povos indígenas numa epistemologia que reflita e direcione teoricamente essas questões.

Em 1999, a partir da apresentação pública dos Karuazu,⁴³ houve uma reflexão sobre o assunto e sob que forma esse “movimento”, esse “levantamento” poderia ser reproduzido e refletido, no sentido de lançar um

⁴⁰ CIMI. “Outros 500...”. 2000: 157-165.

⁴¹ Os Kalankó se apresentaram no dia 19 de agosto de 1998. Os Karuazu, no dia 19 de abril de 1999. Cf. Tribuna de Alagoas, n.º 808, ano III, Maceió, abril de 1999; Gazeta de Alagoas, Maceió, 25 de abril de 1998; e Jornal Porantim, em defesa das causas indígenas: n.º 212, maio de 1999, e n.º 217, agosto 1999, CIMI, Brasília – DF.

⁴² Vários são os estudos, teses e publicações sobre a questão indígena no Nordeste que se referem a essas populações como “povos emergentes”. Uma delas é o trabalho de Batista, Mércia Rejane. *De caboclos da Assunção a índios Turká. Estudo sobre a emergência da identidade étnica Turká*, 1991. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro – Museu Nacional; Arruti, J.M.P.A. “Morte e vida do nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 8, n.º 15, 1995.

“novo olhar”, uma “nova direção” para a conquista dos direitos indígenas, mas o viés era sempre na ordem do político e não do conhecimento antropológico.

Essa reflexão teve sua iniciativa a partir de uma reunião entre o CIMI e um grupo de antropólogos da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), que, ao analisar essa proposta, chegaram à conclusão de que o termo *emergente* faria uma relação direta com os grupos sociais economicamente “bem sucedidos” no Brasil, cujos sujeitos se “distanciariam das questões e lutas populares”, enquanto que o de *ressurgido* – a partir mesmo de seu significado semântico e representativo – se adequava a situações de emergência étnica no sentido mesmo de ressurgir: “Tornar a surgir; reaparecer. Tornar à vida, reviver, ressuscitar, manifestar-se novamente, tornar a manifestar-se”.⁴⁴

Não obstante o fato de o termo “povos ressurgidos” ser adotado e utilizado de forma sistemática pelo CIMI, poderá estar vulnerável a análises críticas por se tratar de um órgão fundamentado nos princípios institucionais da Igreja Católica, respaldado pelo Conselho Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB)⁴⁵ e poderá estar sujeito à ideologia de uma chamada “volta”, a um “puritanismo étnico”, o qual pode sugerir uma “re-indenização”, uma “volta” de valores pré-coloniais indígenas, o que seria “uma utopia irrealizável”,⁴⁶ no que

⁴³ No sentido mesmo de um grande espetáculo onde as diversas mídias estiveram presentes; autoridades políticas e eclesiásticas, lideranças indígenas, convidados “ilustres”; a participação e apoio dos povos indígenas da região. Um “mega” evento, que apresentaremos visualmente neste trabalho.

⁴⁴ Holanda Ferreira, Aurélio Buarque de. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2.ª edição, Rio de Janeiro (Ed. Nova Fronteira), 1986: 1497.

⁴⁵ Tomo a liberdade de expor o CIMI nesta discussão devido a várias conversas que tenho mantido com seus integrantes. As informações e reflexões aqui mencionadas estão apresentadas de forma estritamente profissional e foram frutos também de conversas com seus membros. Em nenhum momento as utilizo de forma a desprestigiar essa organização. Como qualquer entidade, o CIMI também está sujeito a análises sobre sua atuação junto aos povos indígenas no Brasil, mas essa questão não é pertinente nesse trabalho, e fica a critério de outros autores.

⁴⁶ Na América Latina existe uma corrente que chama os povos indígenas às suas “reais origens”, principalmente no México. Um artigo muito interessante nesse sentido é o de Mires, Fernando. *Nación e indianidad: los movimientos sociales indígenas y la cuestión nacional en América Latina*. Separata da ALAI. Quito, Equador, 31 de agosto de 1992.

se refere às perdas de espaços (território/cultura) e distância temporal desses povos às suas origens.

No entanto, antropólogos e indigenistas fazem uso desse termo ao referir-se à *emergência* e ao “reaparecimento” ou *ressurgimento* de povos subordinados ao colonialismo europeu e às artimanhas do indigenismo oficial. Os termos passam a substituir os de “povos integrados” ou “aculturados” – utilizados até 1988, quando foram suprimidos na Constituição Federal atual – em função da necessidade de agrupar teoricamente esses povos no contexto político de forma a situá-los.

A questão em torno da *emergência* e do *ressurgimento* étnico assume dois aspectos: o primeiro, segundo referências antropológicas,⁴⁷ se refere aos levantamentos indígenas que por séculos espreitam oportunidades de, pacificamente, reconquistar seus direitos. Trata-se de uma estratégia política de luta, de reconquista e conquistas que vêm acontecendo desde meados do século XX. O ressurgimento, segundo foi possível observar, está ligado mais à própria busca de resgate e construção no que se refere à identidade e auto-imagem desses povos, que publicamente se dão a conhecer. É uma estratégia política singular que se concretiza na grande “festa” coletiva do ressurgimento.

Essa discussão em si, só é passível de análise observando-se os momentos e componentes da auto-afirmação desses povos no contexto atual dessas lutas e procuras. Nelas, existe, de fato, um ressurgimento, uma necessidade interior de “renascer”, de “reviver”, praticar e assumir seus ancestrais (frente ao outro) como parte de suas vidas presentes e futuras. No “assumir” e no praticar livremente seus rituais, a partir de releituras,

⁴⁷ Nos trabalhos publicados de Oliveira, João Pacheco de (org). *A viagem de volta... op. cit.*, 1999: 11-36, o autor dá a entender que vários outros autores tomam o fenômeno da emergência étnica como um movimento político desses grupos em enfrentar as adversidades do indigenismo oficial, porém aponta o termo suscetível a críticas caso incorra em noções que problematizem as questões indígenas em termos estáticos.

principalmente para esses povos, está o *ressurgir*, representado não em silêncio, não às escondidas, mas sim ao som de todos os maracás, e nos movimentos de todos os torés, os toantes (canto e dança), praticados pelos índios da região Nordeste.

Por outro lado, a emergência os predispõe politicamente de frente com o Estado, com a FUNAI, com os grupos do poder que os excluem há séculos. A emergência, nesse sentido, “legitima suas lutas” e enfrentamentos, enquanto o ressurgimento os coloca no caminho de seus ancestrais, mas pelas vias do Direito, da Democracia, e não de forma violenta. Pelo menos, é o que se intenciona.

A emergência étnica não está separada do ressurgimento. Acredita-se que os dois termos estão intrinsecamente ligados ao que Manuela Carneiro da Cunha (1993) chama de “segmentos sociais”, nas construções identitárias.⁴⁸

Trabalharemos, então, na reflexão e análise, sobre essa “nova forma” de agrupar os povos indígenas, que se apresentam com uma identidade sócio-cultural e religiosa diferenciada da população indígena ressurgida de sua região ou localidade e que se fortalece a partir do “ressurgimento” dos Tumbalalá, dos Kalankó, dos Karuazu, dos Catókin e dos Koiupanká, considerados como “povos inexistentes”.

I.5 – O ressurgimento

O fato de analisar o ressurgimento dessas etnias aqui analisadas, consideradas “extintas”, “inexistentes”, as diferenças dos outros grupos índios que se apresentaram (como indígena) anterior a 1998, foi sua forma *sui generis* de apresentação, na festa do “ressurgimento”, esses povos, como já foi dito, se organizaram e “ressurgiram” com o aparelho midiático (local/regional) e

⁴⁸ Cunha, *ibidem*, 1993: 132.

contaram com o apoio da Igreja Católica e dos políticos locais, com o CIMI, a APOINME e com o apoio dos povos indígenas da região com os quais mantêm estreitos laços de parentesco e ancestralidade, o que torna ainda mais complexa e interessante essa questão, enquanto outros grupos, atualmente reconhecidos, passaram por difíceis situações, inclusive atentados contra a sua integridade física.

Os Kalankó, Karuazu, Koiupanká e Catókin seguíram uma “fórmula” linear entre 1998 e 2002 para seu reconhecimento social, ou seja, para “reaparecer” e dar-se a conhecer como índios à sociedade em geral. Antes desse processo, apenas algumas pessoas ligadas às questões indígenas e outras dos municípios e da região, onde se localizam esses povos, sabiam de sua existência.

A “festa do ressurgimento” foi um magnífico evento coletivo. Foram convidados políticos, autoridades, antropólogos, religiosos, universitários, estudantes das escolas públicas locais e a população em geral para o evento. Diante de todos “reapareceram” com uma identidade indígena particular, diferenciada (veja fotos nºs. 1 a 4; 7 a 10; 14, 15 e 16).

As imagens, registradas em vídeo e fotografia, guardam momentos do ressurgimento e do processo de inserção desses povos nos movimentos indígenas e sua auto-afirmação como povos diferenciados, permitindo lançar um olhar ao outro de forma a compreender suas realidades e contribuir para seu desenvolvimento.

Os povos que se auto-afirmaram como indígenas e os que atualmente estão nesse processo foram povos, que por motivos alheios à sua vontade, foram distanciados dos seus antepassados, de suas tradições, de suas terras. Confrontaram o poder e os grupos de interesses locais que abusavam de sua pessoa e de seus bens. Lutaram contra todos os tipos de violações e sobreviveram a momentos de muitas injustiças, mortes, assassinatos,

humilhações, além das perdas irrecuperáveis, tanto físicas como culturais, ecológicas, religiosas, sociais e territoriais.

Vários dos 64 povos incluídos recentemente como “povos ressurgidos” não tiveram a oportunidade de ressurgir com o apoio tão amplo como os Kalankó, Karuazu e Tumbalalá, Catókin e Koiupanká. Não obstante, os processos de violações, fome, mortes por inanição, assassinatos, abusos e usurpações são freqüentes e giram ao redor de todos os povos que buscam seus direitos.

Antes de serem agrupados como povos ressurgidos, nos últimos 500 anos, foram apontados e tratados com diversos adjetivos, que implicavam em discriminações que os submeteram ao abandono, à fome, à miséria, tais como: “*selvagens*”, *bárbaros*, *silvícolas*, *bugres*, *gentios*, *caboclos*, *índios integrados*, *índios aculturados*, etc.

Nos dias atuais esses povos vêm sendo agrupados sob novas denominações que procuram garantir-lhes espaços políticos, de forma mais humana. Nesse processo de “humanização”, com a participação ainda muito incipiente da população em geral, foram denominados de povos *renascidos*.⁴⁹ Sob o olhar antropológico, numa visão mais analítica (teórica), foram chamados de *emergentes*. Por último, numa visão otimista, de um melhor porvir, na perspectiva do movimento indígena, foram chamados de *ressurgidos ou resistentes* o que implica num “recomeçar de novo” no contexto das lutas e da busca dos direitos desses povos. Nesse espaço estão incluídos os Tumbalalá, Kalankó e Karuazu, os Catókin e os Koiupanká, povos ressurgidos cujos direitos o Estado brasileiro deve reconhecer, de pronto delimitando seu território tradicional e procedendo a sua demarcação, premissas principais das lutas indígenas.

⁴⁹ Prezia, Benedito. “Povos Renascidos”. Subsídios Didáticos sobre a Questão Indígena, série B, vol. 1, Brasília (CIMI-CNBB), 1989.

1.6 – Localização, descendência e situação

Os Tumbalalá, Karuazu, Kalankó, Catókin e Koiupanká foram condicionados a permanecer no anonimato durante longos períodos no que se refere à sua inclusão nas políticas indígenas do País. Para mudar tais perspectivas foram apoiados por diferentes entidades e organizações de apoio às causas indígenas, que – no caso dessas comunidades, entre outras – figuram como ausentes nos mapas (de terra) dos povos indígenas. Essa ausência que se agrava ao se constatar sua exclusão diante das questões indígenas oficiais a serem pautadas e agendadas a esse respeito. Sua existência e identidade, que na região Nordeste esteve à margem da dispersão e do esquecimento, são como índios identificados apenas por seus semelhantes (descendentes) que outrora vivenciaram situações similares.

Os Tumbalalá, Kalankó, Karuazu, Catókin e Koiupanká mantêm estreitas relações com diferentes povos indígenas das regiões do semi-árido. Empenhados no processo de “legalização” de sua identidade étnica, o reconhecimento oficial significa identificar, delimitar e legitimar seu território formalmente. Para isso, é necessário interagir no âmbito da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e elaborar uma série de articulações para serem atendidos pelo referido órgão. A FUNAI se restringe a reconhecer e resolver essas questões, assim como lhes outorgar assistência, a partir dos resultados levantados na perícia antropológica, processo que será encaminhado – na medida em que o laudo antropológico seja encaminhado – para as instâncias superiores da FUNAI, o que pode demorar anos. Isso trava e adia os avanços alcançados constitucionalmente para a demarcação de suas terras e para sua auto-sustentação.

Abordar a descendência dos povos indígenas aqui referenciados nos coloca diante de uma complexidade que demanda um tratamento particular: a

região do São Francisco, por onde sempre circularam, foi *habitat* de inúmeras tribos pré-cabralianas, que foram se misturando e se dispersando. Essas tribos formaram vários povos, que, mesclados, conseguiram resistir ao embate colonial.

A ressurgência ou o ressurgimento desses povos pode se situar em dois pontos de vista particulares. O primeiro centra-se na noção de identidade: identidade ancestral, imemorável, invisível a nossos olhos, que resiste e existe no gerenciamento da figura do índio “miscigenado”, visto dentro do processo de “descaracterização” étnica. O segundo centra-se na forma com que esses índios são identificados pela população não índia e suas instituições, que demandam para aceitá-los uma série de elementos culturais visíveis da tradição indígena, sem os quais seriam impossíveis sua sobrevivência e continuidade no âmbito do indigenismo oficial.

Nesta narrativa, os elementos identitários (dança/rituais) e sua prática necessitam ser reconhecidos por seus semelhantes, caso contrário dificulta-se ainda mais a restituição de alguns direitos a eles atribuídos, tendo que reformular sua trajetória etno-histórica e os significados pertinentes a seu afastamento por décadas do grupo dos quais descendem.

Dessa forma, os Tumbalalá, Kalankó, Karuazu, Catókin e Koiupanká descendem de povos, que, como eles, foram arrebatados de suas línguas originais, costumes, traços físicos, culturais e sociais, razões pelas quais foram se apropriando e assimilando elementos de outras culturas, passando, por exemplo, a somente falar o português. Inevitavelmente, foram levados a se relacionar nos padrões da sociedade dominante e seus costumes mantendo, porém, o resgate das tradições e rituais de seus ancestrais, cuja história atual se confunde e se mescla com a dos seus conquistadores europeus.

Os povos em questão, mesmo visto como “ressurgidos”, são identificados pela sociedade apenas como povos com um passado distante,

submetidos e absorvidos pela cultura ocidental, e que, ao separar-se de seus ancestrais, “separaram-se” também de sua história, do seu grupo, sobrevivendo submersos nos costumes regionais dos lugares que habitam e sendo dados como ausentes no que se refere ao contingente indígena nacional.

É significativo que os povos ressurgidos em questão, conforme vem sendo questionado, até o presente, não constem como etnias nos mapas das terras indígenas no Brasil, nem nas listas que enumeram ou mencionam esses povos como indígenas.⁵⁰

Como povos que habitavam a região Nordeste (as margens e ilhas do rio São Francisco), no período anterior à chegada do europeu, os ascendentes dos povos ressurgidos – Kariri, Tuxá ou Rodela, dos quais descendem os Tumbalalá e os Pankararu, dos quais, por sua vez, descendem os Koiupanká, Kalankó, Karuazu, Catókin e Geripankó – passaram a ser referidos nos relatórios das missões jesuíticas e crônicas coloniais a partir do século XVII.

Dos cinco povos aqui abordados (no processo de ressurgência étnica), somente os ascendentes dos Tumbalalá permanecem no local ou próximos ao local onde tradicionalmente habitavam. Os outros povos foram submetidos a fugas e migrações constantes. Nesse sentido, me referirei aqui somente aos antecedentes dos Tumbalalá. Os Catókin, Kalankó, Karuazu e Koiupanká serão retomados de forma geral ao abordar os Pankararu, seus ascendentes.

Assim, os Tumbalalá vivem – como habitantes tradicionais – na antiga missão de Pambu (atualmente um povoado pertencente ao município de Abaré, Bahia), fundada entre os séculos XVII e XVIII (entre 1671 e 1702) pelos capuchinhos que ocupavam as margens e as ilhas ao longo do São Francisco,

⁵⁰ Os Tumbalalá – à diferença dos Kalankó, Karuazu, Koiupanká e Catókin – foram reconhecidos recentemente pela FUNAI como etnia e aguardam o reconhecimento e delimitação fundiária de seu território tradicional e sua demarcação. Quanto aos outros, estão à margem de uma identificação formal como parte do contingente indígena nacional. Cf. Fundação Nacional do Índio, FUNAI. Parecer conclusivo sobre o povo Tumbalalá. Processo 2083/00. Memo n.º 349, CCEP, 2001.

ao contrário dos jesuítas, que preferiam espalhar suas missões pelo interior, pelo sertão.⁵¹

Como camponeses, os povos ressurgidos dependem da terra para sua sobrevivência. Suas condições de vida são precárias. Em sua maioria sobrevivem da agricultura incipiente, pois dependem das chuvas que são escassas no semi-árido. A falta d'água para o plantio e para a criação de caprino, comum na região, é uma das principais causas de desnutrição, também devido ao desemprego e à falta de recursos na região, o que não permite o desenvolvimento desses povos que sobrevivem precariamente.

Durante o corte da cana, entre agosto e outubro, é quando esses povos conseguem ganhar subdividendos, cujo soldo varia entre três a cinco reais a diária, sem alimentação e nenhum direito trabalhista. Obrigados pelo desemprego a se afastar de seus familiares, em sua maioria homens, e com as péssimas condições laborais impostas pelos usineiros, a maioria dos que vão para o corte da cana adoecem e voltam frustrados e em condições piores daquelas de quando foram.

Não é de estranhar, então, que a maioria deles sobreviva basicamente das aposentadorias de seus pais, ou avós, aposentados rurais. Alguns, como o Seu José Alexandre dos Santos e Dona Maria José da Conceição (Kalankó), alimentam, com dois salários mínimos de suas aposentadorias, onze pessoas. Algumas famílias têm terra para o plantio, mas não possuem condições para trabalhá-la.

Essa realidade é comum aos povos da região que, sem terra para o plantio, vivem em pequenos povoados. Durante o período de chuva, entre maio e agosto, plantam em “meia”, tendo que dividir sua colheita, geralmente milho, mandioca, feijão e algodão, com os *meeiros*, ou seja, aqueles que emprestam

⁵¹ Edelweiss, Frederico G. *Reletion succinte et sincère de la Mission du Père Martins de Nantes, prédicateur Capucin, missionnaire apostolique dans le Brésil*. Ed. fac-similar. Tip. Beneditina, p. 30, Bahia,

terra para outros trabalharem e recebem a metade da colheita sem investimento.

Os Tumbalalá, apesar de viverem às margens do rio São Francisco, sobrevivem da mesma forma, agregam, porém, à sua dieta o peixe, mas ele já se tornou escasso devido às hidrelétricas no São Francisco, que não permitem o fluxo de cardumes para a reprodução. Ouvem-se as mesmas histórias a quase 400 quilômetros, de um povo a outro, revelando o quanto se sentem espoliados de seus direitos básicos à sobrevivência, processo que se estende a todos os povos indígenas no Nordeste e à grande maioria da população regional.

Algumas famílias Tumbalalá criam caprinos e algumas vacas, e plantam “de meia” nas ilhotas pertencentes a seus vizinhos, os Truká. Antes de a ilha de Assunção ser restituída aos Truká, os Tumbalalá ocupavam algumas ilhotas do arquipélago, o que agora é inviável. Não obstante, algumas famílias Truká seguem emprestando, à “meia” ou não, a seus parentes, parcelas de terra para o plantio e apoiando-os junto aos Tuxá em seu processo pelo reconhecimento e delimitação de suas terras, processo já em andamento dado pela FUNAI.

Enquanto os Karuazu, Kalankó, Catókin e Koiupanká esperam resoluções oficiais para esse trâmite, dependem das relações de solidariedade dos índios da região, o que contribui também para solucionar parte dos problemas de vários índios (Pankararu e Geripankó), que emigraram em busca de soluções para suas dificuldades de sobrevivência, “levantando” aldeias e formando seu próprio povo, o que vem ocorrendo durante décadas na região Nordeste.

Durante muito tempo, várias famílias Pankararu saíram do Brejo dos Padres formando outros núcleos comunitários. À medida que suas relações com seus descendentes e com o movimento indígena se fortaleciam, esses

1952, *apud* Gomes, Jussara Vieira. “Relatório sobre os índios Tuxá (Rodelas, Bahia)”. Museu do Índio,

núcleos assumiam significados próprios, capazes de recuperar relações “esquecidas”, produzir ritos, desconstruir, construir imagens, auto-imagem, e identidades no resgate de suas ancestralidades.

Os nomes que ora criam ou recriam correspondem a uma prática desses núcleos que emigram constantemente. Essa prática envolve aspectos de sua cultura ancestral, mas, na atualidade, se limita não só a essas reminiscências, mas também às necessidades de sobrevivência e, sobretudo, de resistência, o que responde a uma complexa busca identitária, por séculos omitida, que “se levanta” para cobrar legitimação, o que não impede a esses grupos de serem e se sentirem como seus descendentes.

As mudanças de nome ou o *renomear* vêm acontecendo no processo de auto-afirmação, tendo significado nas buscas identitárias complexas dos antepassados e das etnias existentes ou das que “deixaram de existir”.

Há a busca de um passado “confuso” e disperso, em que a (re)construção étnica abriga elementos implícitos e explícitos, cujas comunidades, sob tal processo, espelham suas experiências individuais e coletivas pertinentes ao chamado “ressurgimento étnico” ou, como os próprios índios conceituam, “levantamento”. Esse processo, para os índios, significa reconhecer e reordenar suas memórias, seus espaços étnicos, sua trajetória, entendidos, aqui, como continuidade da etnicidade indígena, o que se pode traduzir, como indica Martins (1999: 226-227), em “determinações de alteridade”,⁵² no sentido de conceituar e legitimar a identidade indígena, que

FUNAI, 1986: 2.

⁵² Esse aspecto é um entre tantos desse processo de “ressurgimento”. Existem famílias inteiras que não estão ligadas a um povo ou a uma aldeia e que expressam necessidades de pertencer a uma comunidade indígena para praticar seus rituais de mesma origem. A não prática desses rituais – ligada à circunstância de pertencer a um conjunto de valores espirituais e culturais indígenas – causa, nessas famílias, segundo depoimentos, muito “mal-estar” devido à falta de “trabalho” e de cumprimento com suas “obrigações” espirituais. Essas faltas determinam, inclusive, o estado de saúde, as relações sociais e de bem-estar entre seus membros. Um desses casos é o de Dona Maria, índia casada com negro (foto: 34), praticante de ambas religiões (católica e indígena) que vive “desassossegada” com sua família, que procura pertencer a um terreiro indígena para poder “desenvolver” sua espiritualidade, para pertencer a um grupo,

Cunha (1993: 229)⁵³ explica como “um fluxo”, isto é, como a percepção de *uma continuidade*, de *um processo* étnico [grifo meu] que implica no deslocamento desses povos em várias direções e sob vários “sistemas cambiantes”,⁵⁴ com possibilidades de gerar traços culturais para a afirmação (externa) e auto-afirmação (interna) de sua identidade, no transcurso de suas determinações étnicas específicas, o que ocorre continuamente e independe do momento do “ressurgimento”.

A continuidade étnica ou indígena não depende unicamente de um momento particular. Não é um ato mecânico. É uma dinâmica que faz parte dos aspectos simbólicos de sua indianidade (Oliveira, *id. ibid.*, 1999: 26). Em se tratando dos índios do Nordeste, ela é peculiar e não pode ser entendida somente a partir do “ato público” de “reaparecer”, ou a partir do “ressurgimento étnico”, do “renomear”, apesar de que é a partir desses momentos que o povo, sua etnia, se legitima e demanda uma outra dinâmica ainda mais arrojada, que envolve os múltiplos aspectos desse processo.

A continuidade étnica dos Karuazu, Kalankó, Koiupanká, Catókin e Tumbalalá, o *(re)nomear*, responde a significados simbólicos – aos quais os mais antigos chamam de “levantamento da aldeia” –, dando sentido próprio à sua etnicidade.

isto é, ir e vir à aldeia praticar sua religiosidade, sendo assistida pelo pajé como índia, participando dos rituais. Para isso, precisa provar sua ascendência indígena, o que a leva a uma série de buscas e relações com o pajé e o cacique Geripankó para constatar sua origem. Dona Maria “não quer terra” nem morar na aldeia, “só um espaço, uma palhoça” lá na aldeia para poder transitar livremente. Para isso, está buscando suas origens, que estão em Palmeira dos Índios (índios Xucuru-Kariri) – distante de Água Branca aproximadamente 200 quilômetros –, mas que não “sabe direito”; distanciou-se de lá desde pequena e já não tem familiares na região, o que a impede de comprovar sua identidade indígena. Por ora, tem notícias de um parente já idoso que vive na aldeia dos Pankararu, no Brejo dos Padres e irá com Seu Elias (pajé) e Seu Genésio (cacique Geripankó) para confirmar esse parentesco indígena e, dessa maneira, formalizar sua ascendência. Dona Maria, que vive em Água Branca – AL, a 10 quilômetros da aldeia, tem sua terra e só quer ir à “aldeia para se “desenvolver”. Contudo, mesmo que seja comprovada sua ascendência, será difícil sua convivência na aldeia, porque existem implicações e deveres internos que correspondem a vários tipos de organizações relacionados às experiências do grupo desde a fundação da aldeia.

⁵³ Cunha, Manuela Carneiro da. *Op. cit.*, 1993: 229.

Entre os povos “ressurgidos”, o fenômeno de “renomear” foi observado entre os Geripankó, Kalankó, Koiupanká e Catókin. Segundo sua oralidade, cada “rama de tronco” permite a formação ou o “levantamento” de uma aldeia com seu nome próprio, o que só pode acontecer com apoio do “tronco”, que oferece condições de legitimação para o reconhecimento oficial e sua posterior identificação, delimitação e demarcação de terras indígenas.

Os povos em questão, como já se sabe, passaram por um profundo processo de transformações físicas e culturais, perdas identitárias e religiosas significativas do seu universo mítico, sócio-cultural, que os obriga, frente a situações inesperadas, a se apropriar de elementos tradicionais indígenas (ou de outros já industrializados, mas que cumprem função similar, como o maracá, penas, cordões etc.) e a reelaborar formas de representações étnicas que lhes afiancem, frente ao “branco”, uma identidade diferenciada, moldada em signos tradicionais indígenas visíveis. Quanto aos aspectos invisíveis, permanecem guardados e zelados pela comunidade ou por seu representante, suas lideranças religiosas, os mais velhos, os curandeiros.

Ao se depararem com o universo indígena contemporâneo e com as políticas nacionais das quais dependem para (re)conquistar seus direitos (à medida que constroem ou reconstroem suas relações internas e externas), verifica-se, entre si, um processo relacional que explicita seu desejo de, nesse “novo contexto” de ressurgir, construir uma auto-imagem e se auto-afirmar como índio, reclamando seus direitos como indivíduo indígena. É imprescindível, também, reelaborar suas relações e até mesmo sua personalidade à medida que se torna visível essa prática identitária e a interação desses sujeitos nessa rotina.

Tanto o indivíduo como o grupo, em confronto com a sociedade dominante, são vistos como “não índios”, o que implica se apresentarem

⁵⁴ Sistemas culturais, políticos, religiosos, de solidariedade, entre outros, que fazem parte do processo de

“sempre” com um objeto que indique, afirme e represente sua indianidade, o que nos levará a análises da apropriação desses elementos visuais nos povos em questão e seu significado simbólico.

Nesse sentido, os Tumbalalá, Kalankó, Karuazu, Catókin, Koiupanká e os povos ressurgidos em geral estão diante de dois momentos particulares: o índio pré-colombiano e o índio pós-cabraliano, e o que esses períodos representam. Por um lado, temos o índio configurado como *índio genérico*, que, na concepção de Ribeiro (1986), “quase nada conservam do patrimônio original, mas permanecem definidos como índios e identificando-se como tais” (Ribeiro, 1986: 444), o que é disseminado e concebido nos mais variados meios. Por outro lado, temos o índio pré-cabraliano, que circulava (e circula) “livre”⁵⁵ com sua cultura milenar e seus adornos em “harmonia com a exuberante natureza tropical”. Entre esses dois, temos os povos *contatados*, que vivem nas reservas indígenas (Xingu, Yanomami, entre outras) e que dependem significativamente de proteção oficial para sua integridade física e territorial, mas que mantêm seus rituais, língua, tipo físico, que denotam sua indianidade, sem precisar para isso, de “provas”. Isso já não ocorre com os povos ressurgidos, que necessitam dar visibilidade à sua trajetória étnica e resistência como “índios”.

A situação desses índios frente à FUNAI é de espera: espera do Grupo de Trabalho (GT) enviado pelo órgão para o levantamento antropológico, fundiário e para identificação das áreas indígenas em questão, levantamento que, depois de avaliado pelo órgão, lhes adjudica ou não, reconhecimento e direitos, principalmente no que se refere à delimitação e demarcação de suas terras. Esse processo que irá depender basicamente da organização indígena.

resistência étnica desses povos. Cunha, *ibidem*.

⁵⁵ O CIMI enumera a existência de 46 povos isolados no Brasil com sua integridade físico-cultural em risco. Cf. “Outros 500..”, *ibidem*, 2001, pp. 148-151.

A relação tutelar da FUNAI, sua função e relações de múltiplas dimensões, limita-se basicamente aos aspectos fundiários, o que converge com o movimento indígena e com as necessidades de cada comunidade, de cada povo, de cada indivíduo. Se, por um lado, a FUNAI simplifica as relações entre o indígena e seu *habitat* tradicional, por outro o abandona em seu desenvolvimento, que recai no processo do reconhecimento, retardando não só a restituição de suas terras, mas deixando-o também à mercê das mazelas que envolvem tal processo.

O reconhecimento étnico elaborado a partir do laudo ou relatório antropológico, passa obrigatoriamente pela inspeção e pelas interpretações legais da FUNAI. Na visão oficial, a natureza ampla do reconhecimento se estreita nas relações (identificadas) entre instituições, costumes e tradições indígenas que, no caso dos povos ressurgidos, passam por processos adaptativos de incorporação e apropriação de vários elementos sócio-culturais, políticos e religiosos, perdas culturais registradas em mudanças históricas significativas. No caso, a ação indígena focaliza uma reconstrução identitária intrínseca à terra, o que representa para esses povos uma interação de busca com seu passado e uma relação conflituosa com a sociedade dominante contemporânea e suas contradições que precisam ser consideradas. Isso porque certas práticas culturais não eram consideradas, o que significava para eles uma prática integracionista homogênea, que segregava, numa mesma área, etnias diferentes, impondo-lhes uma nova cultura. Conseqüentemente, muitas de suas características específicas, ao longo de 500 anos, suas manifestações e buscas identitárias atuais se encontram na diversidade de suas experiências com seu passado ancestral – pré e pós-cabraliano. Durante a ocupação européia, suas características se transformaram, se perderam, gerando distintas formas de representações, de identidades e alteridade.

Trata-se de um caráter cujas formas e movimentos jamais foram ou serão estáticos, modificando-se segundo os contextos históricos e as conjunturas políticas locais; variando, inclusive, em suas alterações internas e de acordo com os diferentes projetos étnicos ali desenvolvidos e suas relações com os sujeitos enunciadorees em seu processo de reconquista e auto-afirmação.

Como descendentes indígenas tal afirmação – (re)construção de suas identidades, seus projetos de vida, presente e futuro – induz a olhar seu passado em imagens do “presente”. Isso se faz através de metáforas visuais que esbarram em estruturas – ritualísticas – ancestrais, base de várias narrativas identitárias, multilíneas; tecem redes e formam uma grande teia memorial – resgate de um “hipertexto” cultural – em que aparecem representações de uma identidade multicultural, com suas línguas e singularidades, que remete a diferentes lugares e espaços temporais.

Sua performance, música, dança e artefatos expressos indicam suas travessias, cujas experiências fincaram marcas em seus corpos: imagens arquetípicas, que vão criando códigos que passam a funcionar como mediadores em suas relações com os diferentes segmentos enunciadorees de suas reais condições de índio, realidades intrínsecas de passado e presente, cujas paisagens, índice de suas representações e conflitos, nos remetem a observar e a analisar a construção de auto-imagem e suas performances para chegar até ele: o índio reconhecido oficial e extra-oficialmente (publicamente).

Seu processo de auto-afirmação, numa narrativa mítica organizada, sua diversidade e múltiplos aspectos culturais (de seus ascendentes e da sociedade envolvente) reconstitui sua identidade grupal e individual. Os múltiplos processos que dominam essas expressões mantêm a especificidade étnica (seja ela Tumbalalá, Kalankó, Karuazu, Catókin, Koiupanká, Pataxó, etc.), semeando contato com suas alteridades, memórias instintivas e imaginárias, reordenando ou redesenhando seus duplos vínculos, isto é, uma longa jornada

cujo convívio com a população brasileira e suas instituições se dá por intermédio de representações que antes os isola, em lugar de criar condições que os comunica, que os situa em suas reais necessidades, colocando-os numa busca sem trégua de sua auto-afirmação e identidade étnica.

Os Tumbalalá

No imaginário Tumbalalá, seus ancestrais eram os Kariri, que, de acordo com a trajetória histórica desses índios na região, habitavam desde tempos imemoriais a região do médio São Francisco e do sertão. Tidas como uma das maiores nações indígena, antes da ocupação européia, os Kariri, como outros povos que transitavam pela região, foram aldeados pelos religiosos, em várias missões, para serem catequizados e “civilizados”.

Tradicionalmente, nessa região, muitos povos indígenas alternavam sua permanência à beira do rio, cultivando as várzeas. Durante as cheias, perambulavam pelas caatingas e sobreviviam da caça e da coleta de frutos, mel, etc. As crônicas coloniais informam que, desde a foz ao longo do São Francisco, próximo às margens e seus afluentes, e pelo sertão, encontravam-se inúmeros povos e comunidades indígenas que viviam nas condições antes descritas e que permanecem ainda hoje na região, como, por exemplo, os Tuxá de Rodelas⁵⁶ e os Pankararé, ambos na Bahia, e os Pankararu em Pernambuco.

Povos como os Truká, Kambiwá, Atikum, em Pernambuco; Kariri-Xocó, Xucuru-Kariri, Geripankó, e os Kalankó, Karuazu, Catókin e Koiupanká, em Alagoas, entre outros na região, se consideram descendentes dos grupos que

⁵⁶ Com a construção da Hidroelétrica de Paulo Afonso, o território dos Tuxá foi inundado e o povo foi dividido e reassentado pela CHESF, sob inspeção da FUNAI, por diferentes regiões (Rodelas e Ibotirama, na Bahia, e em Inajá, Pernambuco), dando continuidade ao processo de desestruturação e usurpação das populações indígenas. Tal processo não consegue ser diferente dos praticados pela colônia, quando se trata da utilização do território indígena para fins contrários à sua autonomia.

habitavam a região e resistiram ao processo colonial. Os índios Kariri, Rodela ou Tuxá, os Pankararu e os Xucuru conformam os povos que resistiram ao embate e integração colonial. Muitos grupos ou famílias de outras etnias sobreviveram a tal processo, porém perderam seu referencial histórico e foram submetidos à “descaracterização” e transfiguração étnica.

Para sobreviver, foram obrigados a aceitar a convivência indiscriminada com seus semelhantes e a forma de vida ocidental. Como resultado desse processo, encontram-se, na atualidade, apenas como descendentes dos que sobreviveram e se mantiveram coesos de forma híbrida em semelhanças históricas que os obriga a reconquistar seus espaços imemoriais, étnicos.

Nesse contexto, os Tumbalalá conformam um povo de aproximadamente 800 pessoas⁵⁷ que vivem às margens do rio São Francisco em Pambu,⁵⁸ entre os municípios de Abaré e Curaçá, Bahia, defronte da ilha da Assunção,⁵⁹ pertencente ao município de Cabrobó, Pernambuco, onde estão aldeados os

⁵⁷ Os dados demográficos com relação não só aos Tumbalalá, mas a também aos Karuazu, Kalankó, Catókin e Koiupanká variam constantemente. À medida que as comunidades se afirmam, outros índios e famílias completas são incluídos no censo. Uma definição mais confiável só será possível tendo a terra delimitada pela FUNAI e as famílias nelas recensadas. Por enquanto, me limito às referências obtidas durante o trabalho de campo. São dados que inclusive variam consideravelmente com a inserção de outros indivíduos até chegar ao reconhecimento formal. As razões pelas quais muitas famílias ou grupos são incluídos ou não nesse processo respondem a questões do próprio ressurgimento e seu curso. As divergências e divisões internas são freqüentes: à medida que se auto-afirmam como índios, os grupos muitas vezes se dividem e voltam a aliar-se. Noutros casos, formam inclusive outro povo, outras lideranças, outros locais para seus rituais, como no caso dos Karuazu já divididos em duas comunidades e dois povos, conforme abordaremos mais adiante.

⁵⁸ Pambu (BA), povoado à beira do São Francisco, foi uma antiga missão fundada em 1677 para catequizar os índios Kariri. Esses relatos se encontram em vários documentos. Na região foram também aldeados vários povos: Tamaquiú, Acará, Procá, Caruru, Moritisi, Paiaia. Cf. Batista, Mércia Rejane Rangel. *Op. cit.*, 1992, pp. 60-69. Outras referências enumeram também, entre os séculos XVIII e XIX, os Kariri como um dos maiores povos da região, onde também estão referenciados os Pipipan, Chocó, Porcaz e Brancararu (tidos como os Pankararu atuais), Umã, Omari, Vouê. Cf. Gominho, Leonardo Ferraz. “Floresta, uma terra, um povo”. Coleção Tempo Municipal, n.ºs 14 e 15. (Centro de Estudo de História Municipal), Pernambuco: pp. 88-93, s/d.

⁵⁹ A ilha da Assunção pertence ao município de Cabrobó, Pernambuco. Atualmente é uma das ilhas do São Francisco mais importantes para a região devido à sua localização apropriada para a transposição das águas do rio, projeto que os índios da região tentam impedir com o apoio da população local.

Truká,⁶⁰ aos quais se afiliam os Tumbalalá, também identificados como descendentes dos Tuxá,⁶¹ antigamente chamados como “rodela” devido a um aldeamento como o mesmo nome, na Bahia, e que habitavam, também, várias ilhas e ilhotas do médio São Francisco.

Conforme vimos, os Tumbalalá, Truká e Tuxá formam um só povo, o que é confirmado inclusive oralmente pelo toré “*Tuxi, Tuxá, Truká, nação Tumbalalá*”.⁶² Nesse toré, os Tumbalalá dão a entender que os Truká e Tuxá são um só povo. Com as dispersões, ao longo do tempo, afirmam ter ainda outro grupo (Tuxi), para apresentar-se a FUNAI, ou para ressurgir, sugestão observada nas lideranças espirituais Tumbalalá que fazem parte dos que permaneceram na região.⁶³

⁶⁰ Os Truká sempre estiveram localizados na região do médio São Francisco, mais especificamente na ilha da Assunção, arquipélago conformado por 72 ilhas e ilhotas. Essa região foi, segundo as referências mais antigas, desde o século XVIII, uma missão fundada por volta de 1722; não obstante tem-se notícia de que desde 1671 ali habitavam os índios Kariri. Ao longo do tempo, a ilha foi arrendada e ocupada ilicitamente por vários posseiros. Em 1920, foi vendida. Em 1950, foi promovida pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) a nulidade dessa venda. Em 1981, os índios Truká iniciaram a reconquista da ilha e recuperaram parte do seu território original, que é de 5.769 ha, reconhecido e delimitado em 1999. Nesse ano foi feito o levantamento fundiário e demográfico da ilha que imemorialmente pertence aos índios. A ilha da Assunção está habitada por aproximadamente 3.500 índios Truká, mas parte do território está habitada também por não-índios que permanecerão na região até ser solucionada a demarcação e homologação do território pela FUNAI. Cf. Batista, Mércia Rejane Rangel (coord). “Resumo do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Truká”. Fundação Nacional do Índio. Processo/FUNAI/BSB 4312/76, Recife, 27 de janeiro de 1999.

⁶¹ Os Tuxá tiveram suas terras submersas pela construção da Hidroelétrica de Itaparica. Por essa razão foram divididos e reassentados, por volta de 1986 em Rodelas, Ibotirama, Bahia, e Inajá, Pernambuco, pela Companhia Hidroelétrica do São Francisco – CHESF. Os Tuxá de Rodelas são hoje povos sem terra para trabalhar e dependem, em sua maioria, da indenização que recebem mensalmente da CHESF para sua sobrevivência. O assentamento de Rodelas está dentro do município, o que faz com que esses povos estejam subordinados à oferta de trabalho local. Os jovens entre 20 e 30 anos dependem das indenizações atribuídas aos pais para sua sobrevivência. A restituição de suas terras pela CHESF está na ordem de litígio judiciário, gerando uma acirrada disputa entre os Tuxá, a CHESF e a população não-índia. Cf. “Os Índios Tuxá”. In: Boletim ANAI/BA, n.º 5, 9 e 10, s/d.

⁶² Informantes: Dona Santinha e Seu Aprígio Fatum, lideranças espirituais Tumbalalá. Outros informantes, Dona Lourdes e Josenô, também confirmam o toré: “Os Truká dançavam aqui e os Tumbalalá dançavam lá. Sempre existiu a aldeia”.

⁶³ O resumo histórico, que aqui se apresenta, somente ilustra o processo histórico desses povos, processo que retomaremos oportunamente neste trabalho.

Os Karuazu, Kalankó, Catókin e Koiupanká são identificados e se auto-identificam como descendentes dos Pankararu⁶⁴ de Brejo dos Padres, Tacaratu, Pernambuco, e recebem apoio dos Geripankó.⁶⁵ Estes, como os quatro povos ressurgidos, descendem também dos Pankararu, que, em semelhante situação, emigraram do Brejo e formaram um povo à parte. Entre os Geripankó vivem vários índios Kalankó, que se auto-reconhecem e são aceitos como Geripankó.⁶⁶

⁶⁴ Como já foi citado anteriormente, os Pankararu formam um dos mais numerosos povos indígenas de Pernambuco (e do Nordeste). Esse povo foi identificado por Carlos Estevão, que publicou em 1938 um artigo sobre alguns aspectos da cultura artística dos Pankararu. Em 1991, a FUNAI publica o mesmo artigo. Cf. Estevão, Carlos. "As máscaras-de-dança dos Pankararu de Tacaratu (Remanescentes indígenas dos Sertões de Pernambuco)", *Nordeste Indígena*, FUNAI, série Etno-história, n.º 2, Recife-Rio de Janeiro, 1991: pp. 5-15. Nesse artigo, o antropólogo situa também os "Jeripankó", que coabitam com os Pankararu. Por sua vez o antropólogo sugere que os mesmos pertencem ao mesmo grupo "cultural-linguístico dos Kariris" (...), idem, p. 6. Estevão também se refere aos Pankararu como povos que habitavam com outros grupos na missão do São Francisco. Considerando que Brejo dos Padres está geograficamente localizado como parte da região do São Francisco, se entende melhor as relações de parentesco entre os povos aqui analisados. Os Tumbalalá não se identificam como Pankararu, mas têm familiares no Brejo, mesmo porque, de acordo com fontes históricas, os Pankararu habitavam a mesma região que os Tuxá e Truká, então, no século XVIII. Em seus relatos, se referem constantemente a pessoas de sua aldeia que vieram do Brejo, ou seja, dos Pankararu. A referência mais atualizada sobre os Pankararu é o trabalho de Oliveira, Maria das Dores de. *Varição fonética da vibrante / / na fala Pankararu: análise linguística e sociológica*. Dissertação (Mestrado em Linguística). Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2001, p. 7. A autora, índia Pankararu, se refere ao etnônimo Pankararu como visto pela primeira vez em um relatório de 1702, junto a vários grupos indígenas: "os Kararuzes (ou Cararus), os Tacarubas e os Poru, embora o aldeamento seja anterior a essa data. (...), em 1845, os Pankararu e os Poru aparecem associados em mais outras duas aldeias localizadas em missões distintas uma da outra, mas sempre às margens do São Francisco. A quarta aldeia Pankararu localizada foi Brejo dos Padres, que hoje é a aldeia principal. Ela foi criada possivelmente no início do século XIX com o ajuntamento dos Pankararu, Poru, Umã, Vouves e Jeritacó". Cf. Barbalho, Nelson. *Cronologia pernambucana: subsídios para a história do agreste e do sertão*. 16 volumes, vol. 8. Fundação de Desenvolvimento Municipal do Interior de Pernambuco, Recife, 1982-1988, *apud* Oliveira, Maria das Dores, *op. cit.*, p. 7.

⁶⁵ Os Geripankó estão localizados no município de Pariconha, na área indígena de Ouricuri. Ocupam uma área de 215 hectares. Constituem 280 famílias, aproximadamente 1.600 pessoas. Como todos os povos da região, vivem da incipiente agricultura. Sem irrigação e com a escassa chuva, sobrevivem com dificuldades. Os Geripankó desenvolvem atualmente uma luta, que vem desde 1993, pela delimitação e demarcação de 1.110 hectares proposta naquele ano.

⁶⁶ Digamos que conseguíssemos provar, através de exaustivos estudos, a descendência direta dos Tumbalalá com Kariri, que outrora habitaram a missão de Pambu. No século XVIII se dispersaram e, atualmente, se localizam em Porto Real do Colégio (como Kariri-Xocó) e em Palmeira dos Índios (como Xucuru-Kariri). O primeiro vive numa região geográfica distinta no baixo São Francisco e o segundo, na Zona da Mata, ambos como povos independentes que também passaram por processos similares aos Tumbalalá e todos os demais índios do Nordeste de autonegação. Se, por ventura, a descendência for tal, então se separaram há muito tempo, ficando na memória a descendência, mas na luta o apoio vem por

Esse duplo vínculo faz parte de uma estratégia política de luta, que encontra suas origens nas contradições do indigenismo oficial, contestada pelas populações indígenas como parte de sua autonomia, e responde a uma linguagem própria desse movimento, isto é, de se autônomo de acordo com as suas concepções e permanecer sendo índio no contexto histórico-político que vem sendo aqui analisado.

Isso implica um “novo” recomeçar. Mas é no passado que encontram as possíveis respostas para as demandas do reconhecimento indígena, oficial ou não, que sustenta a necessidade de, não só serem aceitos como índios, mas também de terem práticas ancestrais, apesar de 500 anos de dispersão, transformação, transfiguração e aculturação.

Nessa ordem, panacéia para todas suas demandas oficiais, esses povos reiniciam suas buscas, sejam elas de autonomia sejam de dependência entre as partes indígenas (nas ascendências ou “tronco” versus “ramas” e “ponta de rama”) das quais “dependem” para se auto-organizarem, com uma finalidade que é a de se inserirem com denominação própria nos movimentos e instituições indígenas.

Os Karuazu

Antes compostos de três comunidades – todas localizadas nos povoados nos arredores do município de Pariconha: Campinho, Tanque e Alto da Pariconha (em Alagoas) –, “ressurgiram” ou reapareceram com o etnônimo Karuazu em abril de 1999. Entre maio e julho de 2001, por divergências tanto religiosas como políticas, se dividiram,⁶⁷ provocando também a divisão do

parte de outro grupo com que alimentaram interações e parentesco durante vários séculos, daí o apoio e esse duplo vínculo de ancestralidade.

⁶⁷ As divisões ocorrem com frequência muitas vezes por questões políticas e conflitos internos entre grupos e famílias; noutras por abusos cometidos pelas lideranças e, em alguns casos, por

grupo em duas comunidades: os Karuazu de Tanque e os de Campinho, que juntos formam uma população de aproximadamente 700 pessoas.

O cacique Karuazu, Edvaldo Soares de Araújo, lidera a comunidade de Tanque, que está sem representação religiosa; ao passo que a comunidade de Campinho mantém seu pajé, Antônio José da Silva, mas sem representação política, ainda que estejam em vias de nomear um cacique, no caso Jerônimo José da Silva, irmão de Antônio. A comunidade de Tanque está imersa em um constante conflito para sua representação religiosa.⁶⁸

A comunidade de Alto da Pariconha, ao separar-se dos Karuazu, formou um povo independente – os Catókin – com seu representante religioso, o pajé Jovelino Soares de Araújo, e sua representação política, a cacique Maria das Graças Soares de Araújo, conhecida como Nina, filha de Jovelino.

Os Catókin

Os Catókin,⁶⁹ nome da aldeia dado à cacique Nina, através de sonhos, pelos encantados (espíritos dos velhos ancestrais), se organizaram⁷⁰ e

desentendimento no ritual, que, hipoteticamente, pode ser de povos diferentes, que foram misturados na dinâmica colonial de aldeamento e mantêm identidades “distantes” cujo espaço político, agora permitido, nutre no ressurgimento a oportunidade de representação dessas identidades. Foi possível observar, também, um profundo sincretismo no qual predominam elementos de devoção ou rito africano que se “chocam” com os ritos indígenas. Foi observada essa questão entre os Tumbalalá e os Karuazu, grupos cujos conflitos religiosos – uns possuem mais elementos africanos, outros possuem mais elementos indígenas – fazem com que “levantem” seu próprio terreiro ou se separem, ou negociem com as entidades cósmicas e cheguem a um acordo tácito de alternância e prática ou formem outro povo. Esses casos foram observados entre vários grupos indígenas ressurgidos no Nordeste, como, por exemplo, os Catókin, as comunidades Karuazu e as divergências entre os Tumbalalá.

⁶⁸ Alguns tipos de divisões e alianças – que envolvem os povos indígenas – estão muitas vezes ligadas às relações estabelecidas entre as lideranças e a FUNAI. Outros conflitos e interesses envolvem distribuições de cestas básicas, medicamentos, representações administrativas e comunitárias em geral. Não pretendo, no presente trabalho, me aprofundar nessa questão, que exige um tratamento particular e envolve complexidades históricas, políticas, ideológicas e antropológicas tanto do grupo como de indivíduos, e não cabe aqui problematizar fatos que dizem respeito às questões internas de cada povo e suas comunidades.

⁶⁹ Com os Catókin e Koiupanká teremos a oportunidade única de acompanhar o desenvolvimento de um povo “ressurgido”, já que venho acompanhando esse processo desde os primeiros momentos dessa proposta.

reapareceram publicamente em setembro de 2002. Com 62 famílias, em torno de 350 índios, os Catókinn estão no processo de (re)construção identitária e recebem o apoio dos povos da região, principalmente dos Geripankó⁷¹ e Karuazu. A cacique Maria das Graças (Nina) concebeu o nome Catókinn mediante várias etapas de um sonho. Na primeira apareceu parte do nome em uma tábua pintada de branco. Na segunda, pedindo orientação a seus encantados, Nina solicitou a confirmação do nome da aldeia, que aparece completo noutro sonho. Nos sonhos seguintes, recebe a aprovação do “rei” dos índios como cacique e recebe orientação para fazer seu arco e flecha. “Índio que é índio carrega seu arco”, completa.

Os Kalankó

Estão localizados em quatro sítios: Januária, Lajeiro do Couro ou Batatal, Gregório e Gangorra, no município de Água Branca, Alagoas. Sua população é composta em torno de 60 famílias, 350 pessoas aproximadamente, e estão

⁷⁰ Essa organização implica um complexo ritual do “levantamento dos praiás”, ou seja, “posse espiritual” de um ancestral “encantado” por um moço da aldeia, e que consiste em elaborar sua vestimenta feita de coroa (*bromélia acauli*), prática comum entre os Pankararu, Geripankó, Catókin, Kalankó, Koiupanká e Karuazu; consiste ainda na fabricação de indumentária e objetos rituais como os maracás, os cachimbos (quaquí ou campião), objetos para a preparação de alimentos e bebidas para os rituais; e, além disso, a organização política e religiosa e suas hierarquias, funções e representações das lideranças, etc. Isso será trabalhado oportunamente.

⁷¹ Existe uma série de relações solidárias entre esses povos que vão da própria situação histórica similar a curas de familiares. Outros elementos (de apoio) estão ligados às alianças políticas e religiosas locais. Considerando que a filiação Pankararu, isto é, o “tronco” Pankararu está no brejo, a “fonte” ou a “semente” de todo o conhecimento ritual está nele, no Brejo dos Padres, “aldeia-mãe”. O conhecimento se dá por via hereditária ou, em casos especiais, através dos encantados, ancestrais que se encantaram e “visitam” esses “novos povos”, e que são representados pela vestimenta do praiá. Porém, para obter tal conhecimento ou encantado – por eles recebido na metáfora de “uma semente”, através de um sonho ou presságio durante os rituais – é necessário algum tipo de relação ancestral, seja de compadrio, de um tio ou tia, para que ocorra o “levantamento dos praiás”. No caso, o encantado “vinha” para um pai, uma tia, a mãe, a avó, a madrinha, um irmão, que, ao morrer, e por falta de não “ter passado seus conhecimentos ou encantados para outros índios, “ficaram sem poder vir e curar, aconselhar, intervir” etc. A ausência de terreiros e práticas rituais afastaram esses encantados que, com o ressurgimento desses povos, reaparecem das matas, dos rios, do vento, da fauna e flora, e passam a freqüentar de novo seu povo: “sem praiá não tem aldeia e sem aldeia não tem praiá”, dizem os mais velhos.

distantes dos Geripankó, Karuazu, Catókin e Koiupanká cerca de trinta quilômetros.

1.7 – Os Tumbalalá, Kalankó, Karuazu, Koiupanká e Catókin: povos indígenas ressurgidos e a sua ascendência

Os Kalankó, Karuazu, Catókin e Koiupanká, todos no Estado de Alagoas, são descendentes (ou “rama”, como se autoconsideram) dos Pankararu, que, por sua vez, se consideram tronco – ancestral que imemorialmente habita a região. Já os Tumbalalá se dizem descender dos Tuxá e dos Truká, que se estendem por outras localidades como “rama” ou “ponta de rama”.

A trama que envolve as ascendências dos índios em questão no processo de ressurgência étnica no Nordeste envolve uma complexidade ligada diretamente aos espíritos ancestrais desses povos, “que se encantaram” e demandam, para sua continuidade, o “levantamento de terreiros” e, posteriormente, de uma aldeia ou posto indígena. É nessa ordem que os povos ressurgidos aqui analisados, primeiramente os Tumbalalá e Truká, se autoconsideram descendentes dos Tuxá. Estes, ao parecer, descendem dos índios Kariri, grupo que habitava a região onde atualmente vivem os Tuxá, Truká e Tumbalalá.

De acordo com as crônicas da época colonial, como vimos, o Kariri era a unidade lingüística que predominava na região e, dessa forma, como Kariri, era tomada a maioria dos índios que transitavam pelo mesmo espaço.

No entanto, outros nomes eram-lhes atribuídos de acordo com o aldeamento. Nessa ordem, os Tuxá (provavelmente Kariri) eram chamados de “Rodelas” (entre os séculos XVII e XVIII) ou “rodeleiros”. Tiveram esse nome porque, como foi visto, esse era o nome do aldeamento religioso fundado pelos jesuítas.

Com o processo de aldeamento e realdeamento religioso e/ou colonial, e com a dispersão desses índios, o nome “rodela” se perdeu, mas deu origem ao município com o mesmo nome. Os “índios Rodelas” que sobreviveram são atualmente conhecidos como Tuxá. Dos Tuxá, se ramificam os Truká e os Tumbalalá. Essa continuidade indígena envolve um complexo resgate dos povos que habitavam ao longo do rio São Francisco e que foram fragmentados durante a colonização européia.

A prática desse resgate insere os índios que conseguiram manter a memória social (ancestral), numa busca identitária cuja importância e busca reside em *ser índio* e pertencer a um povo, construindo, dessa forma, o sentido de pertença étnica específica, diferenciada e autônoma, cuja fragmentação provocada pela colônia não conseguiu seu objetivo de extermínio.

Dessa forma, primeiro ressurgem alguns grupos (ao supor, pertencentes aos ancestrais dos índios Kariri, que são transformados, pelo colonizador, em Rodela ou outros nomes)⁷² com o etnônimo Tuxá, depois outro grupo com o de Truká e, agora, outro como o de Tumbalalá. O mesmo acontece como os Pankararu, que se autoconsideram, junto com os Pankararé, um só povo, mas que vivem noutra área e são diferentes uns dos outros, apesar de manterem estreitas relações culturais e de parentesco.

Da mesma forma que os Kariri/Rodela – que ressurgiram com etnônimo de Tuxá, Truká e Tumbalalá –, os descendentes Pankararu ressurgiram com os etnônimos Koiupanká, Catókin, Kalankó e Karuazu.⁷³

⁷² Não era importante para os colonizadores catalogar os diversos povos com suas especificidades étnicas, o que impossibilita tratar essa questão fora dessa dinâmica. O importante, aqui, é reconhecer essa problemática como parte de um processo de expropriação dos bens indígenas e compreender sua história e situação, refletir sobre essa problemática e tentar, com eles, reverter essa trágica história em construções futuras, para que essa questão não volte a acontecer de forma tão irresponsável e marginal.

⁷³ Essa complexidade relacional facilmente pode ser exemplificada nos termos da ocupação colonial cujos representantes impuseram suas leis, línguas e costumes onde foi possível. Durante séculos dominaram outras regiões de ultramar. Com as inevitáveis misturas raciais, culturais, religiosas e o processo de sociabilização, se transformaram. As colônias tornaram-se independentes e formaram Países com identidades próprias e com suas idiossincrasias. Então, por que é tão difícil aceitar esse mesmo processo

Assim sendo, na oralidade Tumbalalá, eles, os Tuxá e os Truká eram um só povo – os Kariri –, grupo numeroso que hoje está distribuído oficialmente (em postos indígenas) entre Bahia, Alagoas e Sergipe, em locais que faziam parte das missões religiosas de Pambu e Rodelas, Bahia (entre os séculos XVII e XVIII), aldeias localizadas nas longas franjas de terra às margens do São Francisco e em várias ilhas.

Com o processo de extinção das aldeias missionárias (entre os séculos XVIII e XIX), esses povos foram – os que conseguiram sobreviver – se dispersando e emigraram para outras regiões. Os que ficaram na área da antiga missão (Pambu, Rodelas, entre outras) são hoje conhecidos como Truká, Tuxá e Tumbalalá. Os primeiros habitam a ilha da Assunção, em Cabrobó, Pernambuco, enquanto os Tuxá foram reassentados, nos anos de 1980, entre Pernambuco e Bahia, pela Companhia Hidroelétrica do São Francisco – CHESF. A oralidade Tumbalalá, no entanto, narra que nunca saíram da missão de Pambu e das ilhas. Narra também que ajudaram aos Truká a se “levantarem” como aldeia, ou seja, a serem reconhecidos pela FUNAI com o etnônimo atual.

Os Tumbalalá se consideram da descendência entre os Tuxá e Truká, um só povo, mas divergem, se referidos como emigrantes de outras aldeias que se juntaram e formaram um grupo à parte (como se fossem um aglomerado de vários povos). Consideram-se “próprios do lugar”, da antiga missão Pambu, fundada no século XVIII, onde permaneceram e em cuja região ainda hoje habitam, e tiveram que se separar como Tuxá e Truká.

A oralidade Pankararu os coloca junto aos Pankararé, que habitam atualmente um posto indígena da FUNAI, no Razo da Catarina, Bahia. São citados (os Pankararé), desde 1696, como habitantes das missões religiosas no

entre os povos indígenas? Claro está que a questão encontra suas respostas nas políticas públicas que lidam com a questão indígena e não reconhecem suas falhas, além das barreiras ideológicas institucionais que não facilitam o desenvolvimento das populações indígenas tutoradas.

vale do São Francisco. Os Pankararu narram que se separaram dos Pankararé durante o século XIX. O interessante, nesse caso, é que os Pankararu têm sua própria “fonte”, isto é, seu “tronco ancestral”. Não se consideram “rama” (descendência) dos Pankararé, mas tronco. Foram sempre citados como grupos independentes (um do outro) que compartilhavam o mesmo espaço – as missões – entre os séculos XVII e XIX. A descendência, nesse caso, é um aspecto “figurativo”, que os une como grupo compartilhando as mesmas experiências. Quando vêem sua identidade ameaçada ideologicamente, se assemelham como descendentes um do outro. Fora dessa ameaça, no entanto, afirmam “Somos Pankararu da aldeia Pankararé” (ou vice e versa). Ou seja, entendem que compartilhavam o mesmo espaço, mas como outro povo.

Dessa forma, a população dos atuais Pankararu se aproxima a quatro mil pessoas que habitam o Brejo dos Padres e outras localidades do município de Tacaratu, Pernambuco. É um dos maiores grupos indígenas da região. Estão constituídos em 17 comunidades reconhecidas desde 1940.⁷⁴

Vários núcleos dos Pankararu emigraram desde o final do século XIX, e durante o século XX, para outras regiões à procura de melhoria de vida. Nessa emigração, incluem-se os Geripankó, Koiupanká, Catókin, Kalankó e Karuazu, que ora ressurgem, a partir das relações que se estabelecem entre eles e seus co-descendentes indígenas, revelando suas experiências étnicas e políticas, seus fluxos ritualísticos, culturais, religiosos, sociais e econômicos, anteriormente dispersos, sem etnônimo, sendo, no entanto, suas etnias atuais reconhecidas como Tuxá, Truká, Catókin, Karuazu, entre outras, recriadas durante a fundação dos postos ou áreas indígenas, a partir do Serviço de Proteção ao Índio – SPI (1910-1970), FUNAI (de 1970 até a data atual) e durante o processo de luta e restituição de terras indígenas.

⁷⁴ Por ser importante para entender os movimentos indígenas na região, revisaremos os aspectos históricos desses grupos oportunamente.

A ressurgência desses povos está ligada à descendência direta do “tronco” (Tuxá e Pankararu) e no reconhecimento social por outros grupos que se estabelecem a partir de suas relações. Independentemente do “tronco”, cada grupo mantém relações próprias (em diferentes graus de dependência) com o “tronco” ou com seus co-descendentes ou “ramas”. Essa complexidade relacional exprime unidade e semelhanças refletidas na (re)construção da auto-imagem, do “empréstimo” (etnônimo) aceito pelo “tronco” para os grupos que ressurgem, que marca o caminho para o reconhecimento formal e continuidade étnica.

Muitas vezes tais afiliações ou dependência intergrupais (no caso dos povos ressurgidos) terminam em rompimentos e separações, subdivisões comunitárias e até mesmo na formação de outros grupos com lideranças próprias, como foi o caso da divisão entre os Catókin e os Karuazu que, a princípio, pretendiam formar uma só comunidade.

Na verdade, seus vínculos familiares vão mais além dessa afiliação ou conchavo, cujas finalidades são fortalecer-se como grupo e estabelecer acordos para se chegar ao reconhecimento formal. A liderança Catókin, a família de Seu Jovelino, atual pajé, antes do reconhecimento social, mantinha estreitas relações (de dependência) com os Geripankó. A estreita relação (histórica, de parentesco e, principalmente, de cura) de “dependência” da liderança Geripankó com Seu Jovelino, interage também, no apoio dos Catókin dado aos Geripankó para o seu reconhecimento oficial pela FUNAI em meados dos anos de 1980. Assim, os Geripankó apóiam os Catókin, Karuazu, Koiupanká e Kalankó por seus laços de parentesco e porque também eles foram apoiados por outros em seu momento.

A divisão entre os Catókin e os Karuazu não comprometeu o apoio entre um e outro. As divisões se deram por uma série de fatores internos ligados às relações de poder e, principalmente, por questões políticas entre as

lideranças, além dos problemas provocados por práticas religiosas sincréticas (em que cada grupo interno possui suas diferenças). Essas diferenças, como um todo, fizeram com que os Karuazu se dividissem. Isso provocou também a separação de Jovelino ou Avelino (pajé Catókin) dos Karuazu para formar outro povo. Os Karuazu são divididos politicamente e religiosamente em duas comunidades: a de Tanque, liderada pelo cacique Edivaldo, e a de Campinhos, liderada pelo pajé Antônio; e ambas procuram autonomia interna tanto no aspecto religioso quanto no político. A tendência é a nomeação de um pajé para a comunidade de Tanque e de um cacique para a de Campinhos.

Na maioria das vezes, a prática política nas áreas indígenas (divisão das terras, medicamento, prestações de serviços e bem-estar social em geral) reproduz os mesmos padrões do clientelismo externo e da política do mais forte – a corrupção e o nepotismo –, o que provoca sérias divisões e instabilidades no desenvolvimento desses povos.

A prática religiosa desses povos estabelece também sérias discussões devido à sua complexidade sincrética, provocando séria “instabilidade cosmológica”. O Cristianismo católico está completamente incorporado a toda prática religiosa. “Não há” conflito com ele. Mas, na relação dos elementos sincréticos da religião afro-brasileira – que encontra resistência em sua aceitação pelo Cristianismo de forma geral – com as indígenas, as divergências são complexas no que se refere às questões internas de cada grupo, provocando inclusive violência entre seus litigantes.

O que é singular, nessa questão, é o “modus operandi” de se resolver esses conflitos, dada sua representatividade, que implica, também, avaliar a mistura indiscriminada de vários povos nos aldeamentos. Expostos à expropriação territorial, cultural, identitária, etc., os índios aprenderam a negociar, mas antes de levantar a aldeia, essa questão “tinha pouca”

importância para o grupo, mesmo porque existia uma prática significativa desses elementos entre a população local.

Com o ressurgimento e a interferência, e mesmo o apoio da sociedade católica, esses vínculos com o sincretismo afro-indígena tomam rumos distintos e uma prática “negada” a pulso, mas permitida. O importante “é não dar visibilidade” a ela frente à sociedade dominante, que sempre negou as práticas religiosas afro-indígenas.

É importante salientar que a prática dos rituais indígenas é respaldada constitucionalmente. Os índios, sua cultura, usos e costumes são legitimados por lei constitucional, e eles sabem disso, têm consciência disso. Essa questão, tanto entre os povos indígenas ressurgidos como entre a população, de forma geral, respondem a outros critérios, mas o importante é dar visibilidade a essa problemática que também faz parte do dia-a-dia e da organização social dos povos indígenas aqui analisados, problemática que transita ainda de forma omissa em sociedades como as que estamos neste trabalho analisando.

Os “conflitos” nas áreas indígenas, nesse processo de ressurgência, entre diversas famílias e indivíduos, estão intrinsecamente ligados às práticas ritualísticas sincréticas – com o predomínio de elementos religiosos afro,⁷⁵ não aceitos por uma das partes –, às relações de parentesco, compadresco e também à luta pelo poder interno.

Avelino ou Jovelino, como é conhecido, é descendente direto do “tronco” Pankararu, respeitado como curador, é um grande conhecedor dos rituais de seu povo, guarda em si o conhecimento do “tronco”. Além das práticas de rituais indígenas, Avelino cura também por meio dos rituais afro-brasileiro. Mas, desde que emigrou do Brejo para Pariconha, pratica o toré dentro, na frente ou

⁷⁵ Esse aspecto, por ser verdadeiramente delicado, diz respeito unicamente às questões internas de cada comunidade. Não faz parte deste trabalho analisar o viés dos conflitos gerados por elas, pois envolvem questões pessoais que interessam unicamente a seus membros, razão pela qual será descrito aqui de forma sucinta.

no quintal de casa, no Alto Pariconha, periferia do município, com sua esposa Irene e outros familiares e compadres.

O afastamento de Avelino dos Karuazu fez com que criassem outro grupo, tendo sua filha, Maria das Graças (Nina), como cacique. Ela recebeu orientação dos encantados – inclusive do etnônimo Catókin, nome do grupo –, através de presságios.

A partir do momento em que os povos Tumbalalá, Kalankó, Karuazu, Catókin e Koiupanká são reconhecidos pelas lideranças de seus descendentes e co-descendentes,⁷⁶ algumas respostas sobre sua situação etno-histórica, religiosa, etc. começam a se tornar visíveis para o grupo e para a sociedade em geral, como, por exemplo, sua reafirmação étnica e os tipos de relações estabelecidas com outros grupos durante séculos, e, o que é singular, esses povos que os apóiam viveram experiências similares, antes de ter parte de suas terras restituídas.

Tal demanda de autonomia está intimamente ligada à relação do *ser* e do *estar* como índio, tanto nos aspectos culturais quanto nos psico-sócio-políticos locais e regionais, como em seu aspecto legal, o que implica na (re)construção da auto-imagem desses grupos, determinada por uma situação relacional com seus descendentes na retomada de um passado comum. Nesse processo inicial de ressurgência são considerados como índios “descaracterizados”, “misturados” que precisam “voltar” a ser índios para ter seus direitos restituídos.

Portanto, o reconhecimento dos Tumbalalá, Kalankó, Karuazu, Catókin e Koiupanká está ligado à imagem dos grupos indígenas que os apóiam, bem como à imagem icônica do *ser índio* que se demanda no Brasil: o *índio nu*, o

⁷⁶ Utilizo o termo *co-descendente* para indicar grupos (como os Geripankó, Tuxá e Truká) que descendem do mesmo tronco dos agora ressurgidos, ao mesmo tempo em que os apóiam em sua luta pelo reconhecimento.

genérico, ou ainda, à trágica imagem do índio massacrado, abandonado, carente.⁷⁷

⁷⁷ Refiro-me, aqui, a um caso particular: a ressurgência dos Xetá, de língua Tupi, contatados nos anos 50 do século passado, na Serra Dourada, Paraná. Das aproximadas 250 pessoas dessa etnia sobrevivem atualmente 36, que foram, depois de contatadas, abandonadas e, hoje, com a iniciativa do governo estadual e a FUNAI, se pretende identificar e delimitar a terra indígena dos Xetá, que “vivem dispersos em meios urbanos e reservas indígenas do Paraná”. Afastados de seus territórios, “hoje são quase uma lenda (...) seus costumes, crenças e rituais estão presentes apenas no acervo do Museu Paranaense, da Secretaria de Estado de Cultura e na memória dos índios que restaram”. Veja: Fundação Nacional do Índio. “Xetá: Retrato de uma Etnia”. In: Brasil Indígena, FUNAI, ano I, n.º 2, Brasília – DF, jan./fev., 2001, pp. 5-10.

Capítulo II

Reconhecimento étnico

II.1 – “Tronco”, “rama” e “ponta de rama” – o reconhecer e o construir da auto-imagem no processo de ressurgimento e reconhecimento étnico

Para entendermos melhor a situação atual dos povos denominados ressurgidos (Kalankó, Karuazu, Catókin, Koiupanká e Tumbalalá), inseridos no processo de ressurgência étnica, é necessária uma aproximação histórica do assentamento e reassentamento de seus ascendentes (os Pankararu e os Tuxá, Truká), entre outros povos que habitavam o Nordeste e sobreviveram ao embate colonial e, além disso, convém apontar algumas práticas a que foram submetidos.

Não se trata de fazer uma abordagem exaustiva nem traçar uma cronologia da ocupação indígena na região do médio e baixo São Francisco, por onde sempre circularam, mas sim revisar sucintamente seus movimentos e o que os levou a estar da forma como se encontram na atualidade, mesmo porque, ao nos depararmos com essa questão no Nordeste, enfrentamos dois tipos de situações, ambas ligadas à falta de informação e de fontes confiáveis sobre esses povos.

A primeira diz respeito aos dados históricos descritos pelos agentes coloniais, que geralmente são confusos e dessa forma nos são apresentados. A segunda – também pela inexistência de dados etnográficos desses povos (aspectos religiosos, culturais, sociais etc.), que nos oriente sobre seus usos e costumes, suas migrações e relações com o meio – dificulta traçar um paralelo entre os Pankararu, os Truká ou outros povos que habitavam a região, seus movimentos, relações interétnicas, cosmologia, religião e outros aspectos de sua cultura.

Através dos povos ressurgidos em questão, pretende-se ir atrás no tempo para destacar as informações que foram possíveis obter através da bibliografia consultada, sobre os espaços que ocuparam esses povos antes e durante o período colonial e sob que condições existiram até os dias de hoje.

A partir dos relatos de jesuítas, cronistas, viajantes, entre outros, que tiveram contato com a história desses povos, pretende-se localizar historicamente o processo que desembocou no ressurgimento Tumbalalá, Kalankó, Karuazu, Catókinn e Koiupanká.

Depois de se manterem omissos como indígenas e dispersos de seus co-descendentes, por décadas, praticando seus cultos silenciosamente, por “medo de serem descobertos e castigados”, nos últimos anos do segundo milênio e nesta primeira década do terceiro, observa-se um processo de reivindicação e redefinição étnica das comunidades indígenas que se autoneomaram Koiupanká, Catókinn, Kalankó, Karuazu e Tumbalalá, descendentes dos povos indígenas que se moviam pela região entre os atuais Estados de Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Bahia, desde o litoral, margens do rio São Francisco até o sertão, numa repetição histórica de miscigenação, aldeamentos e (re)assentamentos que ainda persistem nos dias atuais

Esse fato mantém muitos índios da região no processo de dispersão, refugiando-se em muitos lugares distantes da aldeia “mãe” ou do “tronco”, “ramificando-se” em busca de sobrevivência e terra para trabalhar e de espaços para praticar seus rituais.

No contexto da ressurgência e do reconhecimento indígena, as diferentes narrativas são fundamentais para compreender a composição da auto-imagem dos índios que ressurgem. O auto-reconhecer-se e apresentar-se socialmente como índio, narrado primeiramente por alguns indivíduos detentores de conhecimentos tradicionais de sua cultura indígena, é o primeiro passo para

reconstrução identitária, para o reconhecimento oficial da etnia e para a construção de sua auto-imagem.

Essa construção da auto-imagem e suas especificidades vai sendo elaborada ou (re)construída pelo próprio grupo ou comunidades, pois é iminente a necessidade de fortalecer-se como povo a partir das demandas induzidas pelo indigenismo oficial (e alimentada pelo movimento indígena). Esse estratagema força um reconhecimento étnico de elementos genéricos visíveis da identidade indígena que começa a ser mostrada nos moldes tradicionais, o que é contraditório, pois os povos ressurgidos possuem esses aspectos de formas invisíveis, mas sua representação, sua identidade para o reconhecimento formal depende, pela ideologia oficial primeiramente, dos aspectos visíveis. A identidade é permeada por múltiplos elementos e se expressa de forma multifacetada, mas, na dinâmica do indigenismo oficial, a identidade indígena somente é significativa mediante aspectos visíveis e que não estão sempre “à mostra”, como um objeto numa vitrine.

Trava-se, portanto, uma guerra ideológica entre o direito dos povos indígenas atribuídos legalmente e sua identidade, que “precisa” de visibilidade para que, assim, tenham seus direitos garantidos.

Diante da necessidade de serem reconhecidos oficialmente, esses índios começam dar visibilidade à sua indianidade. Mas a FUNAI e a sociedade insistem em enxergar o índio ainda nos moldes tradicionais, sugerindo que a continuidade étnica se dá através dos elementos visíveis da cultura indígena e que a mesma é regulamentada pelo Estado, o que é contraditório; o critério de “visibilidade” mantido pela Instituição são apenas os aqui mencionados, sem considerar os aspectos profundos da cultura e identidade indígena. Isso porque, ao mesmo tempo em que a FUNAI nega, no primeiro momento, a ancestralidade dos povos indígenas ressurgidos devido à sua suposta “descaracterização” visual, fomenta um reconhecimento através de elementos

visíveis produzidos pelos índios para tal finalidade. Ocorre que esses elementos visíveis, que fazem parte da cultura material (aspectos físicos: tipo de cabelo, cor da pele; pintura, arco e flecha) e ritual (danças e algumas formas de cura), durante muitas décadas já não faziam parte da vida desses povos. No entanto, por causa dessa incompreensão da FUNAI e da sociedade dominante, há uma implicação, que é a de “não ser índio”. O ser índio, para a sociedade brasileira e suas instituições, implica em demonstrar, através de rituais de dança e da fabricação de apetrechos, uma visualidade que represente uma identidade.

Dessa forma, ao mesmo tempo em que a FUNAI trata subjetivamente a ancestralidade dos índios do Nordeste, devido a uma também subjetiva “descaracterização” visual (ninguém entre 180 milhões de pessoas neste País sustenta transitar com um signo que o identifique como paulista, maranhense, etc.), alegando a falta de elementos visíveis nos índios do Nordeste, ela fomenta um reconhecimento representado através da reconstrução de tais elementos que os represente visualmente perante ao órgão e à sociedade dominante.

Nessa representação, a visibilidade – devido principalmente à perda fenotípica (privilegio somente de alguns que a mantêm) e lingüística – se dá obrigatoriamente na demonstração de rituais de dança, na fabricação de apetrechos (colares, cachimbos, cocares, pintura, etc) e vestes.

Uma vez resgatado ou recriado por esses índios, esses objetos, que fornecem uma identificação visual generalizada ou estereotipada dos índios no Brasil (como o colar, o cocar, etc), passam a representar simbolicamente sua identidade, num processo de franca reversão da indianidade, que nem sempre é visível. Além disso, estão em condições verdadeiramente desfavoráveis econômica e ecologicamente: o desmatamento não permite a reprodução da fauna e flora local, além da falta de políticas de reflorestamento na região. Dessa maneira, a pobreza na região Nordeste, mais a mistura de raças (entre a

índia, a branca e a negra), mais a “obrigação” de provar sua indianidade e a discriminação fazem com que esses povos enfrentem situações constrangedoras.

Diante da escassez de matéria-prima da fauna e flora local, os índios ressurgidos compram de outros povos alguns artesanatos, como cocares de plumas e, principalmente, colares, e elaboram os seus com matéria industrializada, reaproveitando o lixo industrial como tampas de latas, retalhos, tintas – além de algumas fibras naturais feitas cordões –, de penas de galinha, guiné, osso e sementes em geral, para reelaborar seus objetos pessoais que identificam o grupo. Essa situação se estende a todos os povos indígenas no Nordeste.

No entanto, tal situação não pode ser vista de forma vertical: o empreendimento desses povos em contestar tais demandas é singular e contribui para o resgate de sua cultura. Com o passar do tempo, se apropriam de técnicas e dos elementos ideológicos que provocam tais demandas. A partir desse momento, transitoriamente, de forma natural, passam a construir uma identidade visual. Aprimoram sua fabricação e desenvolvem técnicas para preservar melhor a matéria-prima como as fibras naturais com que fazem suas vestes, criando formas de proteção ambiental, o que contribui para se afirmarem e serem portadores de uma singularidade visual, cuja dinâmica está na busca de objetivos políticos, como etnias específicas, no intuito de dar continuidade à sua ancestralidade.

Esses povos, junto às instituições indígenas e à sociedade participativa, começam a dar visibilidade à sua história comum, baseada na imagem do índio genérico, que foi capaz de congrega um conjunto de pessoas dispersas, de diferentes etnias e regiões, no afã de construir identidades indígenas diferenciadas, como, por exemplo, resgatar ou criar um nome étnico de origem ancestral e resgatar rituais, vestimentas, danças, crenças.

Trata-se de um desejo de não só resgatar horizontalmente seu passado comum, que segue latente em suas memórias, mas também de compreender a construção de identidades específicas, diferenciadas e construídas coletivamente.

Existe a pressão no sentido de resgatar e dar continuidade à sua descendência (histórico-ancestral) com o propósito de construir um nome, uma identidade (étnica) específica e diferenciada, possibilitando, dessa forma, a construção de uma “nova” história, entre seus “novos” componentes, tanto no aspecto ritualístico quanto político, cultural, histórico e social, “abandonando” o passado inerte no qual subexistiam, ao mesmo tempo em que o reordenam com vitalidade e continuidade.

Essa forma de resgate leva obrigatoriamente à análise das informações históricas existentes sobre as origens desses povos, isto é, de suas descendências, explicitando, aqui, que esses povos, na região Nordeste, aglomeraram-se no processo histórico das populações indígenas do Brasil colônia e pós-colônia, processo que continua na dinâmica da mestiçagem, em que os indivíduos vão se apropriando da cultura ancestral como “rama” ou “pontas de rama” procedente de um espaço comum e de um “tronco” ancestral.

É bom reforçar que os índios no Nordeste se autoconcebem ou se auto-reconhecem de várias formas. Partem primeiro do “tronco”, isto é, da aldeia principal, o grupo do qual descendem, e que transfere ou transmite os referenciais étnicos, danças e rituais para todas as outras aldeias que ressurgem e que retêm informações suficientes para se auto-reconhecer e praticar os rituais, aspecto último que os aglutina como índios.

A “rama” seria os que descendem desse “tronco”, mas que se afastaram dele, emigraram para outras regiões, geralmente em busca de sobrevivência. Sempre andam em comunidade: a mãe, a avó ou o avô, uma tia velha, um tio velho; alguém é do tronco e detém rituais e sabe a história. Alguns deles são

fundadores de novas aldeias, pois descendem diretamente do “tronco”, isto é, conservam nitidamente as bases do “tronco” e não perderam contato.

Em seguida vem a “ponta de rama”, ou seja, o índio que transitou e perambulou por vários lugares, mas volta a ter contato com suas origens. Ao voltar, o índio é visto com mais “impureza” (como eles mesmo dizem) no sangue, e passa a ser visto como “ponta de rama”. No entanto, essas situações são oscilantes e geralmente dependem do espaço político e social que ocupa na comunidade e de que forma esta o reconhece ou o aceita.

Nesse caso, o indivíduo passa a ocupar espaços menos ou mais privilegiados entre seus semelhantes, de acordo com o que e como contribui para a afirmação e reafirmação étnica da comunidade. Muitos deles conquistam espaços significativos junto aos rituais ou tornam-se lideranças ou coordenadores, alguns chegam a cacique e passam a ser descendentes do “tronco” através do pai, da mãe, de uma tia que o criou, um padrinho, etc., e as diferenças podem ou não ser postas de lado, esquecidas.

Os indivíduos vão se re-apropriando da cultura ancestral, como “rama” ou “ponta de rama” procedente de um espaço comum e de uma origem também comum: o “tronco ancestral”, que, assim, na dinâmica da mestiçagem, foi-se constituindo e tornando-se independente de outros, recriando, dessa forma, uma unidade ou várias unidades étnicas.

Nesse sentido é possível, através de fontes orais e dos registros existentes, esboçar alguns aspectos da ocupação territorial e determinadas práticas culturais da população indígena do médio e baixo São Francisco e do sertão, possibilitando entender melhor os movimentos dos antepassados (“os troncos”) dos índios ressurgidos em questão e dos que atualmente ocupam outras regiões, mas que nunca deixaram de circular pelos mesmos espaços em busca de sobrevivência e restituição de seus territórios.

II.2 – O Rio São Francisco: o processo histórico de expropriação, sua exploração, ocupação, as missões jesuíticas e os aldeamentos indígenas

Em 1501 Américo Vespúcio descobre o rio São Francisco, que, de acordo com o costume da época, recebeu o nome do santo do dia. Era chamado, até então, pelos nativos de *Opará*, que na língua Tupi significa “tonto”, “perdido” (Lopes, 1997:15).⁷⁸ Sua exploração deu-se bem mais tarde, na segunda metade do século XVI. Por volta de 1590 se observa, através das crônicas das colônias, freqüentes fluxos de ocupação no médio São Francisco. Antes, a partir de 1557, foram enviadas, às margens do São Francisco, várias expedições comandadas por Jerônimo de Albuquerque para combater aos Caeté, povo de língua Tupi que habitava o litoral e a foz do São Francisco, entre os atuais Estados de Alagoas e Sergipe.

Por resistir ao domínio português, e acusados do extermínio do Bispo D. Pero Fernando Sardinha, foi declarada, aos Caetés, “guerra justa”. O combate a eles prolongou-se até 1563 atingindo o estuário do São Francisco e fazendo convergir para suas margens grupos tribais diversos atingidos pela “guerra justa” (Leite, 1938: 199-210).⁷⁹

A Coroa Portuguesa, no decorrer do primeiro século da colonização (1534), instituiu as capitanias hereditárias para dividir o Brasil, com a intenção de facilitar sua colonização e controle (Prado Jr., 1981: 23 ss, *apud* Batista, 1992: 39). Seguindo a tônica do controle, na segunda metade do século XVI

⁷⁸ Gonçalves, Esmeraldo Lopes. *Opará: formação histórica e social do submédio São Francisco*. Juazeiro (Edit. Eletrônica), 1997, p. 15.

⁷⁹ Esse processo foi direcionado a todos os grupos que se rebelavam contra o domínio português e àqueles considerados “canibais”, como os Tupinambá e os Caeté. Executada pela colônia, a “guerra justa” marca o período (a partir de meados do século XVI) mais importante da política de extermínio dos povos indígenas da região. Leite, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil, século XVI*. Tomo II, cap. IV, Rio de Janeiro (Civilização Brasileira), 1938: 199-210.

(em 1556), o governador Mem de Sá instituiu as missões enquanto obra civilizadora dos índios e fundou núcleos populacionais.

Sob jurisdição dos jesuítas (que começaram a chegar na região a partir de 1549), as missões foram sendo fundadas geralmente próximas aos povoados onde os colonos aproveitaram principalmente a mão-de-obra indígena (os índios capturados ou vencidos nos enfrentamentos entre os colonizadores), para obter produtos nativos, para serviços gerais, enquanto outros eram aldeados para a catequese,⁸⁰ o que justificaria a ação colonizadora.

As capitanias eram voltadas, no início da colônia, para as feitorias comerciais de exploração do território. Na região do São Francisco, a capitania que se encarregou de explorar e ocupar suas margens foi a de Pernambuco, concedida a Duarte Coelho (durante o regime do rei D. João III), que embarcou para o Brasil em 1530. Duarte Coelho travou grandes batalhas contra os índios da região, principalmente os Tupinambá, que mantinham aliança com os franceses, que lutavam contra os portugueses.

A população colonial, que geralmente se concentrava na faixa litorânea, irá colonizar também o interior, fundando grandes fazendas de gado pelo sertão afora, ao longo do rio São Francisco, colonizando, no transcurso dos séculos XVI e XVII, ambas as margens do rio com a estrutura de currais⁸¹ e missões

⁸⁰ Batista, *ibid.*, p. 40.

⁸¹ O *curral* é classificado no dicionário Aurélio como um lugar onde se recolhe o gado e dessa forma é concebido pela população regional, local. Durante os séculos XVI e XVII, as abordagens com relação aos *currais* (e os *curraleiros*) deixam explícitas que ultrapassavam mero substantivo, indicava uma forma de expansão que, na medida que ocupavam o território, os *currais*, os *curraleiros* (entendidos como "latifundiários") provocavam, também, uma série de desajustes ao meio ambiente e às populações indígenas. Nesse sentido, são referidos como uma frente de expansão colonial de grandes posseiros que causava enormes prejuízos para os nativos, a fauna e a flora. Pelo menos é dessa forma que deixam transparecer os que têm abordado a questão. Cf., por exemplo, Siqueira, Batista. *Os Kariris do Nordeste*. Rio de Janeiro (Editores Cátedra), 1978: 131.

jesuíticas, cuja expansão prossegue para o norte, até o Piauí (veja mapa n.º 1)⁸² (Freire, 1906: 39, *apud* Lopes 51-53).⁸³

Segundo Celso Furtado (1982), a penetração e ocupação colonial do interior do São Francisco tiveram duas principais frentes: a distribuição colonial dos currais pelo interior e a mineração. Os currais ou as grandes fazendas de gado tiveram seu início no final do século XVI e alcançaram o São Francisco na metade do XVII, povoando todo o sertão nordestino,⁸⁴ o que implicou também na “preagem” de índios e sua escravidão, confinamento em aldeias jesuíticas, desestruturação sócio-cultural, econômica, religiosa e sua dizimação provocada por epidemias provenientes do contato.

Os grupos “arredios” que resistiam ao domínio foram, como já se mencionou, vencidos e obrigados a fugir para o interior (atual Bahia, Minas Gerais, Espírito Santo), enquanto outros se juntaram às missões religiosas, ao longo do São Francisco, entre os séculos XVII e XVIII,⁸⁵ provocando desestabilização tribal, migração e perdas culturais, religiosas, sociais, ecológicas, entre outras, que são irreversíveis.

⁸² *Ibid.*, pp. 39-42.

⁸³ Freire, Felibello. *História Territorial do Brasil*. Rio de Janeiro, 1906: 29, *apud* Lopes, *op. cit.*, pp. 51-53.

⁸⁴ Furtado Celso. *Formação Social do Brasil*. São Paulo (Editora Nacional), 1982, *apud* Batista, *op. cit.*, p. 42.

⁸⁵ Outras causas de extermínio da população indígena, além das já mencionadas, foram os grandes posseiros que arrebatavam grandes franjas de terra, sobretudo na região do São Francisco, como, por exemplo, os Gomes de Sá, grandes latifundiários que dominaram o sertão pernambucano durante o final do século XVII perseguindo e escravizando índios. Cf. Gominho, Leonardo Ferraz. Floresta: uma terra, um povo. Coleção Tempo Municipal. Centro de Estudos de História Municipal, n.º 15, Floresta, PE, s/d, pp. 86-87.

II.3 – O sertão, a população indígena e as missões

Sabe-se, como já se mencionou no primeiro capítulo, que a região Nordeste, entre o litoral e o interior, foi habitada por diversos povos, que, de acordo com Curt Nimuendaju (*apud* Cunha, 1999: 27),⁸⁶ contava com pelo menos oitenta diferentes etnônimos.

A pesquisa de Batista (1991: 67-69)⁸⁷ informa que o rio São Francisco era habitado pelos Caeté e Tupinambá, além dos Tupinãe, Amoigpyra, Ibyrarara⁸⁸ e outros que, com a fuga dos Tupinambá, devido à investida colonial, emigraram para o sertão, “deixando livre” o litoral para a ocupação portuguesa. Posteriormente investe-se com as “entradas”⁸⁹ para o sertão, mas se encontra resistência por parte dos Tupinambá, aliados dos Xucuru, Panatés, Icó, Icozinho e Larema.⁹⁰

Pelos meados do século XVII, os jesuítas obtiveram duas léguas de terra às margens do baixo São Francisco (acima de Penedo), para fundar aldeamentos indígenas copiando o modelo das aldeias indígenas, mas com a

⁸⁶ Cunha, Maximiliano Carneiro da. *A música encantada Pankararu*. (Dissertação). Pós-Graduação em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Ciências Sociais, Recife, 1999: 27.

⁸⁷ Batista, Mércia Rejane Rangel. *De caboclos da Assunção a Índios Truká: estudo sobre a emergência da identidade étnica Turká*. (Dissertação), Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1991, 229 páginas.

⁸⁸ Os nomes dos grupos aldeados variam de acordo com cada autor. Vale lembrar que, para o colonizador, os grupos indígenas eram gentios que deveriam ser convertidos em cristãos e trabalhadores sedentários, inculcando uma visão homogênea sem diferenças significativas, quer quanto à língua, quer quanto aos costumes.

⁸⁹ “Entrada” era uma forma de expedição que, no período colonial, partia geralmente do litoral para explorar o interior, mas que também apresava indígenas e procurava minas.

⁹⁰ Couto, D. Domingo do Loreto. “Desagravos do Brasil e glória de Pernambuco”. *Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, XXIV (1902) e XXV (1903), Rio de Janeiro, 1904: 104. *Apud* Batista, op. cit., 1991, p. 68.

estrutura européia. Nessa época, de acordo com Mata (1984, *op. cit.*, p. 39), foram aldeados nessa missão três povos: os Carapota, Acconane⁹¹ e Cayriri.⁹²

No sertão de Pernambuco, segundo Batista (1992: 68), nesse período, existiam 27 aldeias, sendo que 23 se localizavam no sertão de Cabrobó.⁹³ Devido à ameaça que esses grupos representavam para o processo de colonização da região, o coronel Manuel de Araújo, a mando do Governador, foi encarregado de fazer guerra contra esses grupos, o que levou à dizimação de muitos e à fuga dos sobreviventes (Batista, *op.cit.*, pp. 68-69).

Não obstante, pensando na situação das aldeias nessa região do sertão, às margens do São Francisco no século XVIII, a partir das concentrações indígenas, podemos supor o fluxo étnico da região através de uma lista elaborada por Calmon⁹⁴ (*apud* Batista, *op. cit.*, pp. 53-69), na qual situa as aldeias (ou missões) jesuíticas com os nomes de Saco do Morcego, Canabrava e Natuba (que foi, a partir de 1760, freguesia, tendo sido extinta em 1843), Pombal (freguesia em 1758) e a missão de Soure, que desde 1698 foi freguesia e transformada em vila em 1759. Em relação aos franciscanos, cita a missão de Itapicuru de Cima, transformada em vila em 1728, Massacará (atualmente

⁹¹ Os *Acconane* ou *Waconã*, mencionados em 1746 e 1817, Nimuendaju (1987, *op. cit.*, p. 62) os classifica em seu mapa etnográfico como de língua isolada e diz que habitavam entre os Kariri-Xocó de Porto Real do Colégio. Parte deles são encontrados também em Palmeira dos Índios sem estarem aldeados. Faziam parte do grupo Xucuru-Kariri da Fazenda Canto, mas não são reconhecidos como tais. Atualmente grupos *Waconã* estão sem terra e sem espaço político, misturados entre índios e brancos em Palmeira dos Índios. Cf. também Amorim, *op. cit.*, pp. 94-95.

⁹² Ribeiro, João Alberto. *Esboço histórico dos municípios de Alagoas*. In: Costa, João Craveiro & Cabral, Torquato. Indicador Geral do Estado de Alagoas, Maceió, Tip. Comercial, 1902: 202, *apud* Mata, Vera Lucia Calheiros. *A semente da terra: identidade e conquista territorial por grupos indígenas integrados*. (Tese), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1984, p. 39.

⁹³ O lugar é conhecido ainda hoje pelo mesmo nome. Do outro lado, está a ilha de Assunção, território dos atuais Truká, enquanto na outra margem da ilha, em terra firme, encontram-se os Tumbalalá e, em Nova Rodelas, os Tuxá. Esse número varia consideravelmente de autor para autor. Os dados disponíveis são confusos e não garantem ainda uma fidelidade, porque não esgotaram ainda as pesquisas a esse respeito. Mais adiante, vamos encontrar outras referências quantitativas a respeito das etnias existentes na região, o que deixa os dados obtidos até o presente sob um olhar desalentador, quanto à sua exatidão.

⁹⁴ Calmon, Pedro. História da Casa da Torre. *Coleção Documentos Brasileiros* (n.º 122). Livraria José Olímpio Editora, Rio de Janeiro, s/d (*apud* Batista, *op. cit.*).

povoado do município de Cumbe), Jacobina (Vila de Áureas, em 1722), Juazeiro, vila em 1833 e cidade em 1878, e Sahi (antiga sede do município de Jacobina). Os capuchinhos italianos fundaram suas aldeias (no mesmo período) em Rodelas, Pambu, freguesia em 1714, distrito em 1724, tendo passado à vila em 1832.

Da mesma forma os carmelitas instituíram suas aldeias na região: a missão de Maçarandupió, em Santo Amaro do Ibitinga, Salitre, Santo Antonio do Urubu (foi freguesia em 1718 e vila em 1746), Geremoaba (freguesia em 1718) e Inhambupe (vila em 1728) (cf. Calmon, *id. ibid.*, *apud* Batista, *idem*). Uma investigação minuciosa dessas missões poderá trazer resultados mais esclarecedores sobre a questão indígena na região.⁹⁵

Um trabalho muito interessante nesse sentido é o de Batista Siqueira (1972:129-137),⁹⁶ que contém um apêndice relatando brevemente os traços, origens e localização por ordem alfabética dos indígenas, que desde o século XVII foram aldeados na região. Siqueira, em sua pesquisa, transcreve e enumera 31 etnias aldeadas pela região, todas elas classificadas como Kariri⁹⁷

⁹⁵ Capistrano de Abreu indica, em 1749, entre Paraíba, Pernambuco, Alagoas e Sergipe (foz e baixo São Francisco – Penedo e Porto Real do Colégio) e Bahia, médio São Francisco, por Rodelas e pelo sertão da região, a existência de 54 aldeias distribuídas e classificadas umas sob o nome da missão que a administrava e outras sob a etnia e classificação lingüística da época: “dezessete de língua geral, seis misturadas, e as outras de língua travada administradas por jesuítas, franciscanos, teresianos, carmelitas, beneditinos, capuchinhos, italianos ou não, oratorianos e sacerdotes do hábito de S. Pedro”. “Informação Geral da Capitania de Pernambuco, 1749”. *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 28, pp. 117–149, e sobre as aldeias, pp. 419–422, *apud* Capistrano de Abreu, *op. cit.* pp. 167-168.

⁹⁶ Siqueira, *op. cit.*, 1972, pp. 129-137. Capistrano de Abreu (1982: 170-171), enumera, entre a Bahia e Sergipe, 36 aldeias, a partir de um “mapa curioso que contém não vulgares notícias de muitas aldeias de índios que, por ordem régia, são hoje vilas” habitadas pelos Quiriri, Tupi e Tupinambá, Tupiniqui, Jontu, Caramuru, Tapuia, Uruma, Caxago, Catrimbi, Boimé, e outras aldeias misturadas com Tupinambá, Goiana e outros índios.

⁹⁷ É impressionante a complexidade nos relacionamentos e alianças indígenas entre os séculos XVII e XVIII. As 31 etnias enumeradas, hipoteticamente, são Kariri, porém encontravam-se dispersas entre o sertão e as margens do São Francisco e seus afluentes. São elas: Acará, Rodela, Curumambá, Oacarã, Aracapé, Araré, Genipapo, Paicu, Boldime ou Taipu ou Buldrin, Caimbé, Careryou (semelhantes aos encontrados em Águas Belas no século XIX) ou Camijó, Chumimi, Curema ou Corema, Gurguá, Icó, Irapuá, Kariri, Janduim (que a princípio era um grande chefe do grupo étnico Kariri, tendo após, emprestado seu nome à poderosa tribo dos Janduim do Estado da Paraíba, em 1639, que tem depois

(exceção dos Paicu), enquanto Batista (*id. ibid.*) enumera 27. O autor também se refere aos “empréstimos”⁹⁸ de nomes entre as etnias e das perseguições dos curraleiros contra seus componentes, os índios. Enumera, também, algumas aldeias compostas de índios aculturados, no caso, os Umã, Vouê e Xocó. Isso nos anos de 1802 e 1803.

Como já foi mencionado, os índios fora das missões sofriam perseguição dos grandes posseiros, conhecidos também como *curraleiros*, muitos dos quais eram nomeados *capitães*, *capitães-comandantes*, como, por exemplo, os Gomes de Sá, que, desde o final do século XVII, perseguiam e exterminavam índios da região sertaneja e do São Francisco.

Os Garcia d'Ávila (um dos maiores donatários de terra do século XVIII), fundadores da “Casa da Torre”,⁹⁹ possuíam duzentas e sessenta léguas¹⁰⁰ ao longo e pelo litoral (Nordeste e o sertão).¹⁰¹ Desta maneira, o vale do rio São Francisco foi sendo ocupado então pelos conquistadores, que recebiam vastas concessões territoriais e podiam cativar legalmente os índios, modificando o meio e transformando a população nativa em convertidos ou em marginais.

como chefe, Canindé. Aqui se notam as confusões nos nomes, pois Canindé (Siqueira, *op. cit.*, p. 132) é, por algum autor, tido como grupo étnico). Continuando com as tribos, depois de Janduim, segue-se com a dos Jenipapao, Monguru; Moritise, Orise, Paiáia, Paiacu, Pedra Branca, Sabuja, Sucuru (ou Xucuru) e os grupos aculturados (1802-1803) os Umã, Vouê e Xocó. (Siqueira, *op. cit.*, pp. 129-137).

⁹⁸ É interessante observar que “empréstimo” de nomes étnicos para uma determinada comunidade no Nordeste foi um fenômeno que contribuiu para a resistência indígena. Esta é a primeira referência que vejo no século XVIII. No entanto, no Nordeste, atualmente, é uma prática comum. Os Carapotó, grupo indígena reconhecido há 18 anos, mudaram várias vezes o nome, antes de se definirem como Carapotó, como uma estratégia de autonomia e diferenciação grupal, pois, conforme foi observado, todos os povos ressurgidos, aqui situando os povos existentes no Nordeste, descendem em sua maioria de um dos troncos comuns que eram e seguem sendo maioria na região como os Kariri, Xucuru, Xocó, Truká.

⁹⁹ A “Casa da Torre” não era uma instituição burocrática, era uma família de muito poder na época. Na bibliografia consultada não foi possível encontrar referência a esse nome, mas, oralmente, o nome “casa da torre” fazia alusão às grandes propriedades que tinham torre de vigia, dentre as quais se sobressaía a dos Garcia d'Ávila, daí a referência.

¹⁰⁰ Uma légua equivale a 6 mil metros.

¹⁰¹ Abreu, Capistrano. *Capítulo de História Colonial: 1500-1800 e os Caminhos Antigos e o Povoamento do Brasil*. Brasília (Universidade de Brasília), 1982: 132.

O processo de conversão fazia com que muitos grupos fugissem e se escondessem. Outros, por causa da ignorância do colonizador, eram designados com os nomes que não correspondiam à sua etnia. Geralmente esses nomes, atribuídos pelos portugueses, eram os nomes da aldeia ou missão onde os confinavam; noutros casos, alguns grupos recebiam nomes de outros índios como empréstimo numa forma de resistência e continuidade.¹⁰² Capistrano de Abreu (1982) menciona “que os índios, muitas vezes, além do nome que os designava, recebiam outros que lhes davam seus vizinhos” (op. cit., 1982, p. 218). Assim, desde então, podemos supor que, em alguns casos, o “empréstimo” de etnonimos foi uma forma de resistência; noutros casos, na atualidade, devido à própria dinâmica da política indigenista, que desde a colônia impõe políticas que desestabilizam a estrutura sócio-cultural indígena até o presente, faz-se necessário recriar um etnônimo próprio para a continuidade étnica diferenciada, característica de cada grupo indígena.

No caso dos povos ressurgidos, dá-se um processo de recriação de um etnônimo para serem reconhecidos como índios, para poder mobilizar-se politicamente e, dessa maneira, apresentar-se como indígena e marcar suas diferenças em oposição ao não-índio, isto é, o “branco”.¹⁰³

O adjetivo índio, seguindo o pensamento de Mata (1989: 42),¹⁰⁴ é uma “criação da sociedade”, que assume tal indianidade “em oposição ao civilizado”. O índio atual, durante a colônia, foi o “gentio”, isto é, o não-civilizado, o pagão

¹⁰² Uma referência nesse sentido é citada por Batista Siqueira (1978): “Janduin, a princípio, era um chefe do grupo étnico Cariri, tendo emprestado seu nome à poderosa tribo dos *Janduins* do Estado da Paraíba (...) foi citado em 1639 (...), logo a seguir, aparece Canindé como chefe desse grupo (...). Já em 1706, os *Junduins* estavam em completa decadência” (op. cit., 1978, p. 132).

¹⁰³ Escrevo “branco” entre aspas, porque essa é uma categoria utilizada pelo índio para determinar a condição de não índios, ou seja, não é propriamente a cor que determina tal condição, mas sim as ações executadas pelo não-índio. No caso do índio do Nordeste, a cor de pele não representa a indianidade dos povos da região, pois em qualquer posto indígena ou aldeia, encontraremos uma heterogeneidade fenotípica que invalida o reconhecimento da pessoa indígena através de herança racial como a cor da pele, tipo físico, de cabelo, etc. O importante é o valor de pertencer a um povo, a uma comunidade e de participar das atividades sócio-culturais (dança e rituais) a ela pertencente, e por ela adotada e praticada.

que se opunha aos “civilizados europeus”. Nas aldeias jesuítas, o “gentio” desenvolveu a identidade “cabocla”,¹⁰⁵ quer dizer, “meio índio”, “meio branco”, e que foi transformado em força de trabalho para a sociedade da época, caso contrário seria julgado como subgrupo humano.

Na entrada do século XIX, em outubro de 1801, o comandante das tropas, Manuel Dias da Silva, dirigiu-se ao governo de Pernambuco comunicando que os gentios atacavam as fazendas da região, “pondo em fugidas os moradores”. Dizia que os índios eram “criminosos e facínoras” e que faziam os maiores roubos e estragos nas fazendas:

(...) pelo que fazia necessário expedir Bandeira para a extinção do gentio, prisão deles e castigo (...). Esses gentios eram indivíduos nômades das nações Pipipã e Chocó. Viviam foragidos e escondidos”. Em 1800, ou início de 1801, andando “de missão Fr. Vital de Frescarolo, religioso capuchinho italiano, pelos sertões desta capitania de Pernambuco, por diligência e a custa de Francisco Barbosa Nogueira, juiz do julgado do Pajeú (Flores), se lhe apresentou, e ao vigário de Cabrobó, essa tropa de índios bárbaros pediram àquele religioso e sacerdote lhes conferisse o santo batismo e os aldeassem como era costume fazer-se aos demais índios” (aspas do autor). Foram atendidos e encaminhados para a aldeia do Brejo da Gamaleira, ficando Francisco Barbosa Nogueira como diretor desses índios (Umãs e Oés). (Gominho, op. cit., 87-88).

¹⁰⁴ Mata, Vera Lucia Calheiros, *op. cit.*, 1989: 42.

¹⁰⁵ O dicionário Aurélio indica que o caboclo é o “mestiço de branco com índio; cariboca, antiga designação do indígena”, que vai sendo assimilada pela população e por aqueles que se distanciaram das suas comunidades. Segundo Calheiro (*op. cit.*, p. 55), o termo “caboclo” revela um caráter discriminador da sociedade colonizadora de características evolucionistas e assimiladoras: o caboclo “seria um meio caminho percorrido entre o índio que já não pode ser branco e o que não quer ou não conseguirá ser índio”. Como produto da cultura ocidental, está condenado ao desaparecimento por “leis naturais, já que não está “apto” a sobreviver numa sociedade civilizada, cujo processo de desaldeamento durante o Império irá considerar as terras das aldeias indígenas oficiais como devolutas, eixo central da política indígena durante o Império.

Em 1804, ao referir-se ao aldeamento dos Pipipã e Chocó, da aldeia da Gameleira e do Jacaré, no sertão da Serra Negra (Pernambuco), outros grupos já haviam sido misturados àqueles:

Constava então o aldeamento de uns 200 habitantes das nações ou tribos dos Pipipões,¹⁰⁶ Omaris, Chocos e Caracus, do rio São Francisco, os quais pela má condição de solo e falta d'água, foram fazer as suas plantações na serra do Piriquito, um pouco distante da missão do Jacaré; em face de tais inconvenientes, requerendo eles ao governador autorização para um novo estabelecimento em uma situação melhor, – o que conseguiram – (grifo do autor), “o lugar da Baixa Verde, na Serra Grande do Pajeú, freguesia de Cabrobó, por ser apto para nele se fazer trabalhar os índios e estarem no meio de muito povo” – de cuja decisão foi lavrado um termo a 16 de agosto de 1806. (Gominho, id. ibid., p. 91).

Outros grupos, nomeados de Serafim e Guritiba,¹⁰⁷ foram referidos no mesmo documento como descendentes dos Pipipã e como “bons vaqueiros e agricultores”. No mesmo relatório, dirigido ao Ministro da Agricultura, em 1878, o engenheiro Luiz José da Silva registrou a existência de “índios selvagens na Serra Negra, vivendo em deplorável estado e compreendendo, apenas, um pouco de português”; que, entregues à miséria, tinham no “furto de gado” uma forma de sobrevivência, e “foram definitivamente repelidos da Serra Negra a mão armada pelos coronéis (...) com o apoio do Tenente Coronel Fausto Serafim de Souza Ferraz”. (Gominho, id. ibid., p. 91).

Perdidos e perambulando pelo sertão, as missões ou as aldeias oficiais vêm sendo o “lugar de origem” dos povos indígenas que sobreviveram e resistiram a todas as classes de desassossego, ao longo de sua existência no

¹⁰⁶ Como já foi dito, a nomenclatura dos nomes indígenas varia muito de acordo com a época. Neste trabalho estão sendo mencionados – nas citações diretas – de acordo com a referência do autor, obedecendo aos critérios de cada época.

Nordeste, desde a chegada do europeu, e que de certa forma lhes atribuiu a “categoria de índio genérico”, ficando claro que a categoria de “índio” passa a ser obra da mesma sociedade que o generalizou, e que é originalmente a ocidental.

Aldeados e “doutrinados”, passam a ser denominados de população “cabocla”. Em sua oralidade, o termo expressa a transição desses povos ou desses “caboclos” nos processos de migração, lutas e busca da sobrevivência: uma forma de se auto-reconhecer na condição de índio “braiado” (mistura de índios com não-índios), termo esse muito comum entre os povos ressurgidos.

Ao serem aldeados sob a tutela jesuítica, o destino era passar por uma enorme desestabilização sócio-cultural, religiosa e ecológica, desestruturação que se completava mediante a transferência dessas aldeias para outras regiões ou sob o processo de extinção das mesmas.

Os Kariri eram, de acordo com vários estudiosos,¹⁰⁸ os mais numerosos e viviam espalhados, tanto que assim descreve Gominho (*id. ibid.*, p. 91-92):

(...) as montanhas e as chapadas de certa zona sertaneja passaram a ser designadas pelo nome “Kariris”, reminiscências do povo mais numeroso que outrora possuiu. Seus domínios, irradiando-se dos sertões pernambucanos, derramavam-se pelos estados vizinhos, demonstrando esse fato seu grau de nomadismo ou de mobilidade, dentro do próprio habitat. (...) eram desconfiados e valentes, daí a origem do nome da tribo” Kariri que significa “taciturno, silencioso, calado”. Apesar de tanto indóceis, tem-se notícias de inúmeros dos seus aldeamentos, dentre os quais os mais importantes eram

¹⁰⁷ Cf. também Capistrano de Abreu, *op. cit.*, p. 168.

¹⁰⁸ Capistrano de Abreu (*op. cit.*, p. 220), por exemplo, ao relacionar os povos indígenas do litoral sul (São Paulo e Rio de Janeiro) entre os quais se destacaram os Goitacases, Aimorés, Gaianases-Maramumis (pré-cabralianos), estes, persistiram “até que a mestiçagem, as epidemias e perseguições e caçadas os dissolvessem. (...)”, para o norte, estes grupos deviam limitar-se, antes da língua geral, com os Kariris, cuja área geográfica cresce a olhos vistos, à medida que surgem novos documentos ou com mais cuidado se investigam os antigos. Se entre esses grupos vizinhos existem quaisquer relações, provavelmente nunca se apurará, pois os Kariris parecem totalmente extintos”, no entanto, ao contrário a essa possibilidade, existem índios Kariri em várias partes na Bahia e em Alagoas.

*localizados na ilha do São Francisco sobretudo na de Aracapé, pertencente ao termo do Sertão de Cabrobó, fundado por Frei Martins de Nantes nos meados do século XVII (...) onde existiu sua mais importante aldeia na ilha da Assunção, até a foz do Pajeú. (...) no município de Floresta viviam, na primeira metade deste século, remanescentes dessa tribo que conservam o sobrenome ou apelido de Cariri.*¹⁰⁹

Sobre os Kariri, habitam, na atualidade, a região do submédio São Francisco – Porto Real do Colégio e Palmeira dos Índios, Alagoas – misturados os de Porto Real com os Xoco e os de Palmeira com os Xucuru de Alagoas.¹¹⁰ Os dados históricos registram que se trata de uma grande nação que ocupou a maior parte do território dos atuais estados do Nordeste: desde o rio Paraguaçu, na Bahia (tendo como limite ocidental o rio São Francisco), até o rio Itapicuru (no Maranhão); e que ao descer para o litoral entraram em choque com os Tupinambá e Tupiniquim. Segundo Mata (1982, *op. cit.*, p. 27), foram citados pela primeira vez em 1574 por Fernão Cardim. Outros estudos remontam a Luiz Vicencio Mamiani (1698), Martins de Nantes (1706).

Depois de mais de um século, Von Martius (1868), Arion Dall'Igna Rodrigues (1986) e Curt Nimuendaju (1986) os citam, na sua maioria – a partir da necessidade de uma classificação mais clara e precisa do seu idioma –, classificando a língua Kariri em quatro dialetos distintos: Dizbukua, Kipea, Kamuru, Sabuja ou Sapuya. Foram misturados a outros grupos extintos do São Francisco,¹¹¹ em decorrência do processo de aldeamento jesuítico praticado na

¹⁰⁹ Gominho, *op. cit.*, p. 92.

¹¹⁰ Os Xocó e os Xucuru são considerados de etnias diferentes; vivem os primeiros na Ilha da Pedra, sobre o São Francisco, do lado de Sergipe, e os Xucuru, na região de Cimbres, Pernambuco. Durante o processo de colonização, se misturaram com outros povos e vivem, atualmente, distribuídos entre os povos acima mencionados.

¹¹¹ Cf. Mata, *op. cit.*, 1982: 28; Batista, *op. cit.*, 1992: 70; Nimuendaju, Curt, 1986; e Amorim, Soares Siloé, 1996: 90.

região e atualmente preservam apenas palavras relacionadas à fauna, à flora e a objetos rituais.

Como já foi esboçado, os grupos atualmente localizados ao longo do rio São Francisco são resultado de um processo histórico de aldeamento. A conseqüente “homogeneização” de diferentes populações e sua condição atual resultam da pressão dos diferentes focos de expansão que acucaram as populações nativas às margens do São Francisco e que se reassentaram pelo sertão baiano, alagoano e pernambucano.

Esse processo se consolidou a partir do combate aos Caeté. A partir dessa derrota, a capitania de Pernambuco, através de seus donatários, expande seus domínios até às margens do São Francisco, onde está situada a atual cidade de Penedo, em Alagoas,¹¹² primeiro desembarcadouro da região no século XVI, que passa a ser usada como local de onde as expedições seguiam por terra para explorar as margens do rio São Francisco e o sertão, prosseguindo, dessa forma, com sua colonização.

Dessa maneira, a ocupação do território responde a três formas de penetração: as entradas, a expansão da pecuária (liderada pela Casa da Torre, originária da Bahia) e a catequese, que se expande até meados do século XVIII,¹¹³ quando ocorre a expulsão dos jesuítas¹¹⁴ através da política hegemônica do Marquês de Pombal.¹¹⁵

¹¹² Alagoas e Pernambuco faziam parte de uma só capitania. Em 1817, Dom João VI desmembra a província das Alagoas da de Pernambuco, transformando-a numa capitania autônoma.

¹¹³ Mota, *op. cit.*, p. 30.

¹¹⁴ No dia 5 de fevereiro de 1757, foi publicada a lei que obrigava a retirada dos missionários e sua administração temporal das aldeias, que devia ter, daí por diante, uma organização puramente civil. Os missionários seguiam como párocos sujeitos à jurisdição do prelado, com exceção dos jesuítas por não permitirem suas constituições. Porém, em 1758, pelo alvará de 08 de maio desse mesmo ano, foram os jesuítas expulsos de todo o País. A partir de então, os índios perdem ainda mais suas referências, pois abundaram os nomes portugueses que passaram a substituir os indígenas, política adotada por Pombal que, inclusive, proíbe a “língua geral” utilizada por colonos e indígenas durante os três primeiros séculos da colônia como língua franca (cf. Capistrano de Abreu, *op. cit.*, pp. 162-164).

¹¹⁵ Amorim, *op. cit.*, 1996, pp. 46-47.

As “entradas”, que conquistaram as terras do baixo e médio São Francisco e, por conseguinte, o sertão da região pernambucana e alagoana, declaram, a partir de 1557, sob o comando de Jerônimo de Albuquerque, guerra ao gentio, quer com objetivos de escravizá-lo, quer como o de sedentarizá-lo em aldeias dos jesuítas que chegaram em 1549 com o primeiro governador geral. A partir de 1550, com o padre Manuel da Nóbrega, surgem as primeiras aldeias jesuítas com a finalidade de implantar a religião cristã aos “gentios” (Amorim, *op. cit.*, p. 40).

Por volta de 1590 as fazendas de gado atingem a região do baixo São Francisco. Simultaneamente a elas, os jesuítas, e com eles a catequese em aldeamentos (conhecidos como *redução* ou *missão* religiosa), afetam de forma irreversível a estrutura tribal das populações do São Francisco. Sob a revisão de um corpo teocrático que assegurava o aglutinamento compulsório de etnias e grupos diversos que se “homogeneizavam” sob a proteção das missões ao modelo colonial, os indígenas foram sendo submetidos à *redução*, ou seja, à conversão (Mata, *op. cit.*, p. 31) e foram condicionados a reverenciar a religião cristã e seus fundamentos.

Paralelamente aos curraleiros, os jesuítas também possuíam grandes propriedades com a mesma estrutura pecuarista, da mesma forma que as aldeias. As fazendas de gado eram atribuídas aos jesuítas em forma de doação de sesmarias¹¹⁶ e de terras deixadas por devotos. Nelas, os jesuítas mantinham

¹¹⁶ Título jurídico que correspondia às terras sem cultivar, distribuídas como prêmio da Coroa aos vassalos do rei. As terras de sesmarias estão ligadas ao fato de que, para satisfazer as necessidades de áreas para o assentamento e abastecimento das aldeias, colégios e missões, a Companhia de Jesus adota o sistema de propriedade latifundiária chamado “sesmarias”, única forma de controle e usufruto de terras com certo benefício para o indígena. Essa terra, administrada pelos jesuítas, passa, com a expulsão deles, às mãos da colônia e, posteriormente, ao Império. Uma vez dadas por extintas, por “não existir mais índios a catequizar”, as terras de sesmarias eram consideradas devolutas, e parte delas era doada a alguns índios que permaneciam nelas, outra era doada para diversas finalidades, como, por exemplo, fundação de povoados, uso público etc. Na atualidade, a maioria dos índios do Nordeste luta para recuperar parte dessas terras, que na realidade são antigos aldeamentos (jesuítas) atribuídos aos índios como terra imemorial. Cf. Serafim Leite, 1938, *op. cit.*, tomo II, livro II, cap. IV, p. 234. *Apud* Amorim, *op. cit.*, p. 42. Dessa maneira, o grupo que luta pelas suas terras, como os ressurgidos, está, na verdade, acionando o direito da posse imemorial.

os índios sob o controle da fé e da disciplina, ensinando as primeiras letras, a roçar, a plantar, a fabricar objetos de couro, entre outras artes e ofícios, incutindo-lhes as formas de vida européia e suas ideologias, além de estabelecer e controlar o tipo de relação que teria o índio com a população colonial.

Nesse contexto, além dos Kariri,¹¹⁷ considerada a maior nação indígena que transitavam por quase toda a região do Nordeste e do São Francisco, encontravam-se pela região os Porcá e Brancararu (provavelmente os Pankararu de hoje), aldeados por volta de 1702 pelo capuchinho francês Francisco Donfront, na ilha de Surubabé, às beiras do Pajeú, tributário do São Francisco. Em 1801, tem-se notícias de que foram os Umã aldeados, *“como os índios da nação Vouê (ou Oé), no Olho d’Água da Gameleira”*, pelo missionário capuchinho frei Vital de Frescarolo. Sobre o mesmo grupo, 150 anos depois, em 1957, Álvaro Ferraz (*apud* Gominho, s/d, p. 92) indica que existia na serra Umã um

(...) aldeamento de indígenas do mesmo nome, com 500 habitantes aproximadamente, um tanto abandonados, sem orientação e sem estímulo para o trabalho. Vivem de pequenas lavouras de manutenção e apresentam características raciais interessantes pela mescla com o grupo negro, muito numeroso naquela serra e que se constitui numa espécie de tribo conhecida pela designação de “os negros da serra umã”¹¹⁸ (...).

¹¹⁷ A extensão dos Kariri como uma grande nação que dominava toda a região Nordeste anterior à conquista está relacionada à língua Kariri, considerada como um grande stock lingüístico. Como já foi referido anteriormente, eram incluídos como Kariri ou falantes do Kariri a maioria dos grupos tribais desaparecidos. A extensão lingüística desses povos ou etnias constitui uma aproximação analítica complexa, já que foram situados como Kariri. Atualmente sabe-se dessa confusão, mas ainda assim é significativa a confusão que se faz ao referir-se a essa questão, que deveria ser mais bem retratada nos livros de textos nas escolas indígenas e não indígenas da região.

¹¹⁸ Durante o trabalho de campo, foi possível observar que todos os povos ressurgidos tiveram familiares vindos da serra do Umã. Curiosamente, todos apresentam em sua constituição física a negritude, também visível em rituais incorporados dos índios, negros e brancos, o que torna singular essa referência, pois é impossível falar da religião indígena no Nordeste sem esse sincretismo, mesmo havendo a negação por parte de alguns índios ou comunidades que não consideram seus rituais mesclados com os produzidos pela cultura africana.

A antropologia física de alguns espécimes que nos foi dado a observar parece-nos mais aproximada do negro que do índio; o que nos leva a creditar na absorção dos traços do íncola nesse cruzamento (Gominho, id. ibid., p. 93).

Foram registrados e aldeados também (na região do Jacaré, sertão da Serra Negra) por frei Vital de Frescarolo e Francisco Barbosa Nogueira, em 1802, os Omari, “índios que, como os Chocós,¹¹⁹ habitavam o sertão do São Francisco. Em 1806 foram removidos para a missão da Baixa Verde (Triunfo)”, (*Op. cit.*, p. 93).

A classificação e a situação das aldeias indígenas no Nordeste são – desde a colônia aos dias atuais – verdadeiramente caóticas. Cada autor que estuda e trata de classificá-las encontra novos dados. Tal dificuldade reside, por um lado, nas fontes existentes originalmente descritas de forma indiscriminada. Por outro, não foi feito ainda um levantamento exaustivo que enumere e compare as tribos, seus nomes tradicionais, pertinentes ou não às etnias, as aldeias oficiais e seus processos “integracionistas” ao longo do São Francisco ou no Nordeste.

Além disso, os povos indígenas que resistiram ao processo de colonização, devido à negação que é atribuída à sua condição, não esgotaram ainda sua resistência, resgate e organização em busca de restituição de seus territórios, formas contínuas – consideradas pelos povos indígenas – de luta, de se autonegociar e se reorganizar sócio-cultural e politicamente ao longo desses cinco séculos.

Não obstante, podemos observar – através dos dados obtidos e anteriormente expostos, com relação à distribuição, assentamento e

¹¹⁹ É importante sinalar que a grafia dos nomes indígenas vem recebendo variações desde os primeiros cronistas, missionários, indigenistas, antropólogos etc., até os dias de hoje. Essa questão está relacionada ao fato de não existir fontes precisas que orientem a sistematização de dados dos povos aqui existentes. Abelardo Duarte, em “Tribus, aldeas e missões de índios nas Alagoas”, *Revista do Instituto Histórico de Alagoas*, vol. XVIII, 1968, pp. 113-129, relaciona os povos e tribos existentes no Estado com variações,

reassentamento – que a conquista, ao longo do São Francisco, da foz até às ilhas e ilhotas da Assunção (médio São Francisco) e sertão (entre Pernambuco Alagoas e Bahia), constituiu-se num processo de incorporação paulatina, tanto do território como da população indígena do litoral e dos que habitavam as margens do rio.

Muitos dos povos ali existentes fugiram, abandonaram suas aldeias originais com a finalidade de se esconder do colonizador e fugir das aldeias jesuítas – fundadas não só às margens do São Francisco, mas também pelo sertão afora – ou a fim de se esconder pelas brenhas e serras da região, ressurgindo ciclicamente, dependendo da política e dos movimentos indígenas oportunos, resgatando suas origens e lutas¹²⁰.

Discussão e ação inesgotável de referências e comprovações que culminam justamente no ressurgir ou reaparecer desses povos, que nunca deixaram de existir ao longo da ocupação do território brasileiro. É uma situação que provoca nos indivíduos indígenas, nessas condições, inéditas formas de reagir e de contestar as configurações variáveis do indigenismo nacional.

Alguns autores¹²¹ ou cronistas levantam a hipótese de que a região do sertão, como já foi mencionado, era basicamente habitada pelos Kariri, que constituíam uma grande tribo do Nordeste, distribuída pelo interior dos Estados do Maranhão, Piauí, Rio Grande do Norte, Ceará, Pernambuco, Paraíba, Sergipe, Bahia e por sobre as margens do rio São Francisco, e que, também, ocupavam o litoral antes dos Tupi, que transitavam pelo litoral norte.

como por exemplo: Umãs (Umans), Pipianos (Pipiões), Mariquito (Mosquitos), Prarto (Pratto), Romaris (Omaris), Shocó (Xocó), Shucuru (Xucuru), Cariri (Kiriri, Kariri), etc.

¹²⁰ Foi possível observar, através da oralidade desses povos, a existência de vários momentos significativos de reassentamento, utilizando estrategicamente várias formas de fazer reaparecer ou ressurgir sua indianidade. Se considerarmos que desde o século XVIII esses povos do Nordeste já nem sequer falavam suas línguas, eles resistiram a todas as tentativas de destruição de sua identidade. Tal resistência, necessariamente, teve várias etapas de omissão de sua indianidade e ressurgimento da mesma, o que abordaremos mais adiante.

Outros como Martins de Nantes (1979)¹²² se referem aos Kariri como dependentes fundamentalmente, devido às condições geográficas do sertão, da caça, da coleta e da flora e fauna local para sua sobrevivência. Por essa razão, faziam incursões ocasionais pelo litoral em busca de alimentos, enquanto que os Tupi, além da caça, pesca e coleta, começavam a consolidar uma base agrícola com o milho, a mandioca, o feijão e, principalmente, batatas.

Notoriamente, a identificação ou classificação da família Kariri – da mesma forma que de outras etnias – é sempre referenciada como grupo ou grupos desaparecidos ou que se misturaram intensamente com outros. Alguns autores, cronistas e missionários referem-se a esse desaparecimento ou mistura como decorrência das guerras intertribais da época, anterior inclusive à colônia, e, posteriormente, entre os séculos XVI e XVII, como resultado das investidas das colônias e das alianças, a favor ou contra, dos colonos europeus e o processo de cristianização e integração.

Essa complexidade histórica, cultural, social, política, religiosa, territorial e a relação intertribal em torno dos povos indígenas do Nordeste – submetidas à desordenada historiografia que se ocupa dessas temáticas entre os chamados “grupos desaparecidos”, atualmente ressurgidos – indicam que não existe uma documentação completa e precisa sobre sua cultura e processo histórico, língua, organização social, entre outros aspectos.

Porém, a partir das crônicas coloniais e, posteriormente, com os estudos histórico-antropológicos,¹²³ que, mesmo de maneira fragmentada, vêm

¹²¹ Destacam-se, nesse caso, Trujillo, 1957; Duarte, 1951-53; Sobrinho, 1928; Hohenthal, 1954 (*apud* Amorim, *op. cit.*, 1996, pp. 79-89). Cf. bibliografia.

¹²² Nantes, Martinho de. *Relação de uma missão no rio São Francisco*. São Paulo, SP (Brasiliana), vol. 386, 1979, *apud* Amorim, *op. cit.*, p. 89.

¹²³ Na última década, vários trabalhos de mestrado e doutorado, enfatizando principalmente o processo de aculturação e as lutas dos povos indígenas no Nordeste, foram realizados; outros foram publicados. Em Alagoas a novidade que se tem é a publicação de “Os índios do Nordeste: temas e problemas”, organizado por Sávio de Almeida, Marcos Galindo, Edson Silva e Juliana Elias, editado pela Editora da Universidade de Alagoas – EDUFAL, Maceió, tomos I, II e III. Cf. bibliografia.

resgatando as questões indígenas, é possível fazer uma reconstrução aproximada do processo e da distribuição dos povos ou dos grupos que habitavam o Nordeste do Brasil.

Com relação aos antecedentes históricos, no litoral, os principais grupos procediam da família lingüística Tupi. Ao sul viviam os Tupinambá, Tabajara, Potiguara e Caeté (centro-oeste do litoral e noroeste, respectivamente). Existiam também outros grupos isolados lingüisticamente como os Xucuru, Fulniô, Wakanã, de língua desconhecida (Nimuendaju, 1986; Duarte, 1968, p. 101). O interior, o sertão, era povoado por grupos Jê, conhecidos como tapuias, assim denominados pelos Tupi, entre outros grupos de línguas isoladas (Sobrinho, 1939, *op. cit.*, pp. 223-225). Segundo Sobrinho, eram comuns as alianças entre “tapuias” e portugueses para a captura e escravização dos Tupinambá e os ataques destes contra os primeiros.

As alianças não eram seguras. Dependendo da situação, os colonizadores, tacitamente, mudavam de tática, principalmente durante os dois primeiros séculos da ocupação, período de várias tentativas de colonização francesa e holandesa no litoral, os quais se aliaram aos Tupinambá para combater o português (Sobrinho, *idem*).

É interessante fazer referência ao fato de que as alianças mudavam de acordo com os interesses não só dos europeus, mas também dos indígenas (muitos deles já catequizados). Assim, enquanto os Tupinambá ou Jê (ou tapuia) se aliavam aos portugueses, outros “grupos rebeldes”, como eram denominados, se aliavam contra eles (Sobrinho, 1939: 223-225), demonstrando um período de grandes contradições entre nativos e colonos.

No transcurso dos séculos XVI e XVII os grupos indígenas do Nordeste encontravam-se claramente diferenciados lingüística, cultural e territorialmente. Isso, para os colonizadores, dificultava as entradas devido à defesa indígena, o

que exigia métodos de coerção para reprimir as investidas indígenas, que já criavam formas de aliar-se.

As alianças entre colonizadores e indígenas, como sabemos, eram comuns e geravam grandes contradições entre os próprios índios, o que não podia deixar de ser natural, pois o poder colonizador se utilizava dos conflitos entre grupos nativos (cristianizados ou não) para seus interesses, o que fatalmente reincidia na desintegração dos grupos rebeldes, que resistiam à penetração colonial.

Um dos casos de resistência indígena foi o da chamada “Confederação dos Kariri”, em 1686, conhecida como “Guerra do Açu”, a “guerra dos bárbaros”, em que tanto os Jê como os da Língua Tupi e outros¹²⁴ se aliaram contra os portugueses. Por isso, entre os séculos XVII e XVIII, o território do Nordeste se encontrava ocupado por enormes fazendas de pecuária denominadas *currais*.

Os *curraleiros* necessitavam da mão-de-obra indígena para a produção, mas eles resistiam às formas de trabalho forçado, o que motivava a contratação de bandeirantes para aprisionar índios e negros foragidos. Famosos por sua ferocidade e crueldade contra esses grupos, os bandeirantes eram os que mais exerceram sua força contra eles. Seus exércitos eram formados por colonos, indígenas cristianizados e mestiços, e eram contratados para pôr fim às alianças indígenas, que favoreciam o fim das rivalidades intertribais, que, segundo Trujillo (1957: 44-45, *apud* Amorim, p. 88), no último quarto do século XVII, já eram poucas, porque a maioria dos índios estava vencida e vivia em aldeias jesuítas ou tinha sofrido um processo de mestiçagem, graças ao trabalho missionário e à dinâmica da própria colônia. Dessa forma, enquanto alguns grupos se rebelavam contra os portugueses, outros eram vencidos pela fome, a escravidão, as epidemias e a religião cristã, “única opção de salvação” oferecida ao índio no Nordeste.

Os contatos religiosos, culturais, inter-raciais e sócio-econômicos se deram entre os indígenas, portugueses e negros de maneira conflituosa e complexa. Os “vencedores” foram os colonizadores portugueses de forma tal que os Tupinambá que habitavam o litoral, no fim do século XVII, foram, em sua maioria, exterminados com a ajuda dos bandeirantes.

Os grupos que viviam às margens do São Francisco e pelo sertão passaram pela mesma sorte, apesar de que essa zona se constituiu em zona de refúgio de vários povos, que – mesmo perdendo suas línguas, costumes, organização social – conseguiram sobreviver misturados, adotando o português como língua, apropriando-se da cruz como “tábua de salvação” e contra os maus augúrios e, principalmente, como a única maneira de interagir com o colonizador. Uma tal fórmula que, observada, é ainda a principal via de acesso para o reconhecimento na atualidade, pois é através de um culto católico que se apóiam, para dar-se a conhecer socialmente e serem reconhecidos pela sociedade local.

Misturados com o branco e o negro, conseguiram resistir à fome e ao abandono sem esquecer sua identidade ancestral, enquanto suas práticas religiosas foram também se misturando. Atualmente, praticam seus rituais de forma sincrética, pois se apropriaram das religiões africana e cristã. Das três, formaram um magnífico manancial de crenças, de forças sobrenaturais que se manifestam através de seus rituais de cura, de dança. Nas promessas feitas aos encantados, seus ancestrais, criam tabus e geram organização social a partir de seus princípios religiosos.¹²⁵ Enquanto povos ressurgidos “batizam”

¹²⁴ Segundo Prezja, Benedito e Hoomaert, Eduardo. *Esta terra tinha dono*. São Paulo (Selo Popular, CMI), 1989:102-103, participaram dessa guerra os Xucuru, Paiacu, Iço, Ariú, Canindé, entre outros.

¹²⁵ Nesse “levantar e batizar”, um está intimamente ligado ao outro. O “batizo” é a apresentação dos praiás (espírito dos ancestrais), não só às comunidades indígenas convidadas da região, mas também ao pároco local e à sociedade convocada. Enquanto entidades sobrenaturais, os praiás regulam a organização sócio-religiosa desses povos. O terreiro (local de dança dos praiás) é também “levantado”, criado para a dança dos praiás, representados pelos “moços” que os vestem e que os representam. O terreiro é também testemunho da existência da aldeia e local da prática identitária que está visível, enquanto os rituais de cura, e comunicação com seus ancestrais, dão-se em locais fechados, apesar de que podem antes de

seus praiás, “levantam” seus terreiros, cruzeiros e/ou aldeias (veja fotos nºs. 19, 29, 24, 40 e 41) povos e resgatam sua identidade que circula ainda pela região do Opará, nome original do rio São Francisco.

O significativo mosaico étnico que transitava por essa região foi obrigado a omitir-se, processo levado também às suas formas de representações ancestrais, tendo suas particularidades culturais, religiosas e sociais sofrido enormes prejuízos e transformações, mas nem por isso foram abandonadas.

A ressurgência dos Kalankó (no município de Água Branca), os Karuazu e Catókin (Pariconha), Koiupanká (Inhapi, Alagoas; vide mapas anexos) e dos Tumbalalá retoma a identidade indígena e práticas rituais: se auto-organizam visando a resgatar sua cultura e parte de seu território, contradizendo o processo avassalador de “integração” e miscigenação, usurpação e imposição de uma condição de vida, que deixa poucas opções de sobrevivência.

Nesse sentido a ressurgência traz a tona uma problemática na qual existe uma história violenta, uma política indigenista que é abordada e assumida muito superficialmente por parte das instituições do Estado brasileiro. É necessário que a história real do avassalamento cultural das etnias brasileiras seja investigada e difundida, principalmente entre os próprios indígenas, a fim de que recuperem e afirmem sua identidade através dos resíduos históricos transmitidos por seus antepassados e pelo que é possível compilar, através de seus componentes e, em suas respectivas regiões, através da tradição oral e dos documentos existentes.

Dessa forma, é possível entender e enfrentar as críticas condições de vida em que ainda se encontram e, dessa forma, confrontar a indiferença governamental que mostra, com suas ações, desinteresse em revisar, esclarecer e dar resposta aos fatos históricos e atuais, que considera os povos

afastar-se dos olhares alheios, dançar no terreiro e depois se isolar. Nesse “isolamento” só participam indígenas. Outros convidados somente poderão participar mediante autorização das lideranças religiosas e políticas, o que abordaremos mais adiante.

ressurgidos como “etnias inventadas”. Os povos ressurgidos retêm importantes tradições e rituais de seus antepassados, que os fazem considerar a si mesmos como indígenas.

Os grupos que conseguiram organizar-se, recuperaram parte de suas terras como é o caso dos Truká da Ilha da Assunção (dos quais são aliados os Tumbalalá de Pambu, Abaré, Bahia); os Pankararu de Brejo dos Padres, Tacaratu, Pernambuco; os Geripankó, de Ouricuri, Pariconha, Alagoas; e os índios ressurgidos que retomaram sua identidade indígena visando a resgatar sua cultura e parte de seus territórios usurpados.

Os povos indígenas no Brasil são mais reconhecidos pelo arco e flecha do que por ser índio. Não é à toa que esses objetos têm atualmente um significado muito importante para os índios no Nordeste e se tornaram, para eles, símbolos étnicos. Suas origens remontam ao processo de aldeamento de várias tribos que já perderam suas estruturas sociais e culturais e são considerados índios enquanto disposição legal, já que não se distinguem dos demais sertanejos.

Ao referir-se às suas origens, referem-se aos índios encantados, seus ancestrais, e não o fazem traçando uma genealogia que lhe seja própria, uma linhagem. Ao referir-se aos seus ancestrais, referem-se aos “nossos avós”, nosso “tronco”, que designam uma ascendência comum ao grupo, parecendo dar mais importância à ancestralidade que os legitime enquanto membros do grupo e, por extensão, os torne índios.

O encantado é uma entidade superior que os legitima enquanto pertencentes a um grupo específico que os protege, que impõe respeito, que os submete a um ser superior, atribuindo-lhes um fator aglutinador, que lhes propicia o desenvolvimento de um sentido de pertença a um grupo mais amplo que partilha identidade e interesses comuns, gerando uma posição dentro da

sociedade local e externa, cuja identidade se respalda em tradições históricas e na memória social.

O ser índio, no caso dos povos ressurgidos, é o sentido de pertencer a uma ancestralidade que os leva a redescobrir os valores dessa pertença cuja identidade possui um caráter mobilizador. Não se deve esquecer, porém, que, no caso dos índios ressurgidos, entram fatores inculcados pela sociedade dominante.

No contexto que ora abordamos, o *ser índio* está associado a vários processos, cuja identidade, de acordo com Vera Calheiros (1989), corresponde a duas ou mais identidades, que, justapostas e “acionadas”, essa ou essas identidades transluzem. Os índios ressurgidos passaram e foram inseridos em diversos processos. A literatura etnológica os discutiu na década de 1934 (Curt Nimuendaju) como “deculturado”; na de 1950 (Alfonso Trujillo Ferrari), como “abrasileirado”, aculturado, integrado, termos ainda vigentes na atualidade, atribuindo-lhe inclusive uma identidade metafísica de que “ser índio é um estado de espírito” (Hohenthal, Jr., 1952).¹²⁶

Com relação ao que foi visto, a identidade étnica de um grupo não é, portanto, uma substância genética, social, transcendental, ela é “situacional, contextual, contrastiva”. Às vezes a pessoa é índio em certo contexto, mas em outros ela é Xucuru, Xucuru-Kariri, Koiupanká, Xocó, Yanomami e, em outros, simplesmente é um ser humano e, noutros casos, se é somente brasileiro, sem por isso deixar de ser índio Wassu, Xerente, etc.¹²⁷

O cacique tem sua função, o pajé tem conhecimento dos rituais e forma de curar, outros membros são conhecedores dos segredos das plantas, da cosmologia, outros são preparados para inter-relacionar-se com o mundo externo, com a sociedade dominante e suas burocracias. Os cargos são

¹²⁶ Apude Mata, *op. cit.*, pp. 128-129.

escolhidos entre eles de maneira informal e logo se concretizam de acordo com os problemas e interesses, intenções e necessidades sócio-políticas de mudanças, de divisões, de reafirmação, que passam inevitavelmente a legitimar a condição do grupo como Kalankó, Karuazu, Catókin e outros.

É necessário, então, respeitar e considerar a história e movimento desses povos, considerando que antes, por essa região, viviam os índios Pankararu, Rodela, Umã, Pipian, Caeté, todos com seus etnônimos desaparecidos e que foram substituídos, atualmente, por Koiupanká, Geripankó, entre outros. Ocupam um lugar, um espaço (histórico e étnico) onde fundarão ou levantarão suas aldeias, onde nascerão seus descendentes, que dançarão “aqui e não lá no brejo, a umas 30 léguas de distância”, sem no entanto deixar de inter-relacionar-se, de juntar-se, garantindo, dessa forma, um vínculo tradicional de ascendência aos troncos e pontas de rama.

Nesse sentido, em função do reconhecimento étnico, seja pela sociedade brasileira, seja pelos órgãos governamentais ou não, os povos ressurgidos (os Tumbalalá, Kalankó, Karuazu, Catókin e Koiupanká) recriam um nome étnico a partir de suas descendências, indicados alguns, como os Tumbalalá e os Catókin, com o apoio dos encantados, velhos ancestrais indígenas que se encantaram, mas que permanecem entre eles curando e orientando o dever desses povos e seus movimentos como uma etnia agora específica.

A partir da necessidade de se auto-organizarem, os povos ressurgidos estabelecem uma estreita relação não só com seus descendentes, mas também com outros povos da região, e passam a ser reconhecidos no início do processo de ressurgimento, ou seja, na auto-organização como índios “X”, descendentes dos índios “Y” ou da aldeia tal, sendo importante que um ou outro que os apóie, sejam reconhecidos formalmente, pois não “interessa” ser

¹²⁷ Castro, Eduardo Viveiros de. *Índios, leis e políticos*. In: Silvio Coelho dos Santos (org.). *O Índio perante o direito*. Florianópolis (UFSC), 1982, pp. 31-38. *Apud* Mata, *op. cit.*, p. 130.

descendente de Kariri, Guarani etc., se eles não são reconhecidos oficialmente e se não lhes pode conceder apoio político.

Os Kalankó, Karuazu, Catókin e Koiupanká são apoiados pelos Geripankó, que como eles partilharam a mesma experiência (migrações, fugas, afiliações com outros grupos, reassentamentos, etc.) num sistema que aglutina ou classifica os diversos povos naturais ou como *índios* e que tem suas bases na jurisprudência nacional, têm todo o direito de exercer sua indianidade e demonstrar sua identidade da forma que lhes convenha. Contudo, esse interessante processo de afiliação, de conchavos ou não, em busca de apoio dos povos ressurgidos aqui analisados, que ora se afiliam a um grupo, ora a outro, está intrinsecamente ligado a um movimento étnico de resistência que sempre existiu a partir do contato e ocupação colonial.

Estratégica e sistematicamente segregados em missões religiosas de forma indiscriminada, não era importante para a colônia se eles eram índios da etnia "X" ou da "Y". Não eram levadas em conta, também, suas particularidades religiosas, culturais e organizações sociais, lingüísticas, nem seus rituais, vida e morte, relações com o meio, colocando-os ininterruptamente em processo de descaracterização cultural, se não desenhada, permitida pela empresa colonial.

Inevitavelmente tal processo incidiria em generalizações esquemáticas das particularidades desses povos, que, estigmatizados pela banalização da sociedade dominante e, posteriormente, pelo indigenismo contemporâneo, encontram soluções em caracterizações étnicas simbólicas e esquemáticas, adaptando-se aos estereótipos que os relacionam e os conectam às expectativas do indigenismo formal, na rotina de encontrar soluções para suas demandas de autonomia.

Tais soluções parecem possíveis somente frente a práticas culturais e rituais de caráter indígena, o que, por outro lado, lhes permitem organizar-se como tais e, dessa forma, garantir a posse da terra, aderir às causas indígenas

e inserir-se social, cultural e religiosamente nos programas de desenvolvimento nacional como um povo específico, com garantias e demandas específicas, o que seria impossível somente com a denominação de “índio”, ou seja, sem um etnônimo.

II.4 – O reconhecimento de identidades indígenas. Tronco/rama/ponta de rama: os Tuxá, Truká, Pankararu, Geripankó e outros

Dia 28 de maio de 2002, casa de Dona Maria, de São Pedro, e Seu Antônio, esposo de Dona Maria. Ele é branco, ela índia Karuazu do Tanque, Campinho, Pariconha. Fotografia do interior da casa – santos, retrato da bíblia, do cônjuge.

Falo com a verdade, sou mista, mas sou caboca. Agora já não tem caboco limpo, legítimo. Agora ficou um montão de misturado. Eu tenho uma parte misturada de coca-cola com 51. A coca por parte de pai e a 51 por parte de mãe. Meus tios e meus avós eram caboco, eu sinto muito deles não ter me ensinado o que eles sabiam. Eu ficava muito orgulhosa quando ia caçar com arco, hoje em dia a gente num sabe o que é isso.

Dona Maria de São Pedro¹²⁸

A região Nordeste vem sendo apontada, durante séculos, pelos próprios índios, em relatos e crônicas de viajantes e missionários, como *habitat* milenar

¹²⁸ (1.º) **Caboco**: É comum, entre os índios ressurgidos, que os mais antigos se referiram uns aos outros sob o termo “caboco”, denominação que, segundo venho observando, vai sendo substituída pela de índio a medida que a aldeia vai se consolidando e sua identidade se reafirmando. O termo foi discutido de forma abrangente em dissertações de mestrado e em tese de doutorado, nos trabalhos, por exemplo, de José Augusto Sampaio Larangeira: *De caboclo a índio. Etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos do Nordeste do Brasil: o caso Kapinawá*. IFCH/UNICAMP. Projeto de pesquisa para a dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Campinas, 1980. Também se encontra no trabalho de Batista, Mércia Rejane Rangel “De caboclo da Assunção a índio Truká”, 1992, citado no presente trabalho e no trabalho de Mata, Vera Lúcia Calheiros, “A semente da terra: identidade e conquista territorial de um grupo indígena integrado” (1989), entre outros (“O reencantamento do Mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu”, 1996) de Arruti, José Mauricio Paiva, também citado neste trabalho. Cf. bibliografia. (2.º) **coca-cola e 51**: Dona Maria refere-se à coca-cola como cor morena (a índia) e a aguardente 51 (como branca), fazendo uma alusão cômica a esses elementos muito comuns como bebida: sátira-crítica do alcoolismo na região e entre alguns grupos nas áreas indígenas em questão.

da população indígena. Além de tais afirmações, antropólogos, historiadores e arqueólogos realizaram e seguem realizando sérias investigações sobre a região e sua população e concluem, principalmente com base nas pinturas rupestres encontradas, que a presença humana na região remonta há 12 mil anos,¹²⁹ o que nos põe de frente com abundantes informações sobre as sociedades então existentes.

No entanto, a partir da chegada dos europeus, fomos condicionados a olhar essas sociedades milenares e a reconstituir o universo indígena, pleno de riqueza antropológica, com grande número de temas, somente a partir do contato. Não podemos nos limitar a olhar para essa população – unilateralmente – apenas a partir do caos provocado pela colônia. O fluxo entre as sociedades existentes na região era, segundo apontam as pesquisas realizadas, algumas já referidas neste trabalho, sucessivo e definia sua adaptação ao meio e às formas de organização.

Considerando o mosaico étnico da região, as diversas tribos foram separadas por dinâmicas e determinações alheias às suas escolhas, podendo inclusive estar afastadas por cronologias distantes e contraditórias como, por exemplo, os períodos que antecedem a colônia e, depois, a pós-colônia, representados proporcionalmente pelos conflitos relativos que esses períodos guardam entre si, no que diz respeito aos enfrentamentos, dispersão, aculturação, etc. desses povos.

Além disso, diante do acréscimo freqüente de novos elementos relacionados diretamente à resistência indígena e à luta pela sobrevivência, são extraordinárias as formas de adaptação e de aspectos culturais de ampla dispersão – geográficas e dos grupos – que se amoldam, se minimizam, e até se destroem e são reconstruídos ao longo de um processo de mudanças, às

¹²⁹ Martin, Gabriela e Aguiar, Alice. "Arte pré-histórica dos índios do Nordeste do Brasil". In: Nordeste Indígena, Revista do Serviço de Ação Cultural da 3ª SUER, FUNAI, Série Etno-história, 2.º, Recife, janeiro de 1991, pp. 87-94.

vezes forçadas, compulsórias e desestruturadoras. São raízes de sua ancestralidade que permanecem secularmente e que são definidas em suas representações simbólicas (danças, rituais, mitos), transmitidas durante milênios sem que, necessariamente, tenham pertencido a um só grupo, o que seria, talvez, impossível.

O contato foi responsável pela dizimação de vários grupos e pela fragmentação de outros que se espalharam pelo sertão, dispersando-se ainda mais de suas origens, tendo que assimilar outros hábitos e assumir como estratégia de sobrevivência a mestiçagem, tendo inclusive que assumir outros nomes para representar sua identidade indígena e conviver com o sincretismo religioso do branco, do negro e dos próprios nativos (veja fotos nºs. 41, 43, 45, 47, 55, 58).

Nesse complexo panorama, os Tuxá, Truká, Pankararu e Geripankó, antes de “ressurgirem” e serem reconhecidos oficialmente, muitos foram mortos, outros reduzidos a aldeamentos, outros agregados a fazendas, fundindo-se e confundindo-se com os colonizadores estrangeiros. Foram, então, apropriando-se de sua cultura, seus cultos e idiossincrasias. Mantiveram, também, contato com outros grupos tribais como os negros escravos e quilombolas, negros fugidos que, como os índios, buscaram refúgios ao longo de suas trajetórias de lutas, aspecto indissociável entre um e outro.

No processo de ocupação do espaço e do território nordestino pelos europeus, os grupos indígenas que habitavam o litoral da região foram os que primeiro confrontaram os colonizadores. Usurpados de suas terras, escravizados, dizimados ou aculturados desapareceriam os diversos grupos do tronco lingüístico Tupi-Guarani, que predominavam ao longo do litoral. Os

Tupinambá, Caeté e Tabajara foram banidos, sendo representados, atualmente, pelos Potiguara, que habitam o litoral paraibano.¹³⁰

O tronco Macro-Jê compreendia um grande número de famílias lingüísticas filiadas ao Jê, entre as quais se encontrava inserida a língua Kariri, que foi documentada entre os séculos XVII e XVIII, dos índios Kariri que habitavam as ilhas do São Francisco¹³¹ entre Bahia e Pernambuco (próximo a Cabrobó) e Sergipe. Rodrigues (1986: 48-49)¹³² afirma que os Kariri dessa região falavam o Kiriri (também conhecida como Kipéia ou Kariri-Kipéia) e o Dzubakuá.¹³³

De acordo com Rodrigues, estamos diante de duas línguas faladas extensivamente pela região nordeste e Minas Gerais, a Kariri-Kipéia e a Dzubakuá, além de outras línguas observadas como parte da família Macro-Jê, como, por exemplo, a língua “Maxakali” e a “Yatê” – esta última, única ainda faladas no Nordeste – enquanto a primeira, em Minas Gerais, é falada pelos Maxakali e a segunda pelos Fulniô de Águas Belas, Pernambuco. As línguas

¹³⁰ No Nordeste o gado foi introduzido primeiramente no litoral, ainda durante o século XVI. Partindo de Olinda e Recife, Pernambuco, o criatório introduzido ocuparia vastas extensões do litoral entre a Paraíba e Rio Grande do Norte. Daí, adentraram pelos sertões pernambucanos e cearenses. No transcorrer dos séculos XVII e XVIII, a pecuária parte de Salvador, na Bahia, e de Olinda/Recife, Pernambuco, os dois principais centros das colônias da região. Após conquistar a região sergipana, pelo lado da Bahia, foi difundido o curral por todo o vale do São Francisco (em toda sua margem direita), penetrando até o oeste pernambucano. Daí, estendeu-se pelos sertões do Piauí e Maranhão. A expansão pernambucana deu-se por duas rotas de penetração: uma em direção ao sul (contracorrente), percorrendo o vale do São Francisco por seus afluentes (lado direito do rio) o rio Ipanema, Moxotó e Pajeú, e outra, ao norte, percorrendo os cursos dos rios Piranha-Açu, Moçoró e Jaguaribe. Cf. Freitas, Edinaldo Bezerra. A expansão da pecuária nordestina e os grupos indígenas. In: Nordeste Indígena, Revista do Serviço de Ação Cultural da 3.^a SUEP, FUNAI, Série Etno-história, n.º 2, Recife, janeiro, 1991, pp. 75- 79.

¹³¹ Mamiani, P. Luiz Vincencio. *A arte de gramática da língua brasileira da nação Kiriri*. Lisboa, Miguel Deslandes, 1698. (Ed. fac-similar, reproduzida sob o título: Catequismo Kiriri, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 1942).

¹³² Rodrigues, Aryon Dall'Igna. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo (Edições Loyola), 1986, pp. 48-49.

¹³³ Os estudos clássicos (Luis Vincencio Mamiani, 1698; Martins de Nates, 1706 e, posteriormente, Von Martius, 1863, e as pesquisas de Nimuendaju, publicadas por Lowie, em 1946) classificam a língua Kariri em quatro dialetos: o Dizuubukua, Kípea, Pedra Branca ou Kamuru e Sapuya. Neste trabalho, utilizo a versão de Aryon Dall'Igna Rodrigues (1986) por demonstrar mais coerência.

Kariri-Kipéia e Dzubakuá foram totalmente destruídas, restando a seus falantes submeter-se ao português, à miscigenação.

De filiação lingüística desconhecida, os Tuxá, Pankararu e Truká, entre outros, foram incluídos como falantes do Kariri. Estudos posteriores os incluem como parte do tronco lingüístico Macro-Jê ou de uma língua isolada sem parentesco com as mencionadas (Kiriri-Kipéia e Dzubakuá), das quais restam apenas alguns vocábulos, que fazem referência a objetos utilizados em seus rituais. Essa referência os situa como uma síntese de diversos grupos que, durante seu processo de resistência e existência, se misturaram e permaneceram coesos, dando continuidade às suas origens ancestrais.

Ao analisar as origens dos índios da região, Hohenthal Jr. (1960: 43-44)¹³⁴ nos coloca diante de uma história obscura quanto à unidade étnica desses povos. Os Tuxá se consideram descendentes dos “Rodela” ou “rodeleiros” (também conhecidos como Procá) enquanto os Pankararu, por terem vivido na mesma missão que os Tuxá, foram durante algum tempo confundidos também como “*Rodelas*”. Ambos também foram tomados como os “tapuya”, que viveram ao longo do São Francisco no século XVII.¹³⁵

Devido à dinâmica da ocupação do espaço (cronologia, estratégias de ocupação, desconhecimento da região, curso dos rios) e à ignorância sobre como lidar com a população nativa, a documentação histórica relativa a esses grupos é imprecisa, tanto no que se refere à classificação das tribos, quanto a suas particularidades: língua, densidade demográfica, migração, oralidade mítica, religiosa, usos e costumes, interação com o meio, etc.

¹³⁴ Hohenthal Jr., W. D. Little known groups of indians reported in 1696 on the Rio São Francisco, in the Northeastern Brazil. *Journal de la Société des Américanistes*. Paris, 41 (1), 1952, pp. 31-37, e *As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco*. *Revista do Museu Paulista*, N. S., São Paulo, 1960, pp. 12, 37-86. *Apud* Gomes, Jussara Vieira, In: “Relatório sobre os Índios Tuxá (Rodelas, Bahia)”. Museu do Índio, Fundação Nacional do Índio, FUNAI, Rio de Janeiro, 1986, pp. 2-13.

¹³⁵ Hohenthal (*op. cit.*, *apud* Gomes, *idem*, p. 6).

Outros autores, como Accioli de Cerqueira,¹³⁶ se referem aos “rodeleiros” como aliados dos Acroá, que foram convertidos pelos jesuítas em 1751. Segundo Estevão Pinto,¹³⁷ os Acroá circulavam pelo São Francisco e foram classificados como Kariri. Outros dados da época indicam que os Tuxá (Tuchá, Tushá) foram contatados em 1759, juntamente com os Perιά, nas redondezas de Rodelas, região do rio Pajeú, vale do São Francisco. Hohenthal¹³⁸ sugere que a missão de Rodelas, entre 1692 e 1694, parece ter sido dividida em duas missões: a de Rodelas e a dos índios Oacorá.

Em 1696, os jesuítas, que de certa forma protegiam os índios da escravidão e dos abusos cometidos pelos colonizadores da região, foram expulsos de Rodelas pelo latifundiário Garcia D'Ávila, conhecido como o “senhor da Casa da Torre”, ferrenho perseguidor de índios e que ocupou 260 léguas de terra na região do São Francisco. Contudo os índios (rodeleiros) permaneceram na região e, por volta de 1702, eram aproximadamente 600 almas.¹³⁹

Durante o período de ocupação espacial da região do São Francisco, principalmente entre os séculos XVII e XVIII, com a extensão dos currais em seu auge, a população indígena encontrava-se, como podemos observar, misturada e despossuída de seus bens, desestruturada. Os vários povos que habitavam a vasta região foram submetidos e somente referidos pelo colonizador de forma fragmentada e, mesmo assim, mediante ações que

¹³⁶ Também citado por Hohenthal, *apud* Gomes, *idem*.

¹³⁷ Pinto, Estevão. *Muxarabis e balcões e outros ensaios*. São Paulo (Brasília), 1958, *apud* Gomes, *op. cit.*, p. 6.

¹³⁸ Hohenthal, *op. cit.*, 1960, p. 46, *apud* Gomes, *idem*.

¹³⁹ Referindo-se às anotações de Martius, que cita a Piso e Marcgraf, Hohenthal refere-se à *rodela* como um ornamento labial. O mesmo significado é também atribuído por Barbosa Lima Sobrinho ao afirmar que “rodeleas” vem do nome de um pequeno escudo de forma circular que usavam os índios dessa região. Hohenthal, 1960 (*op. cit.*, p. 46, *apud* Gomes, *idem*, p. 6).

precedessem a seu confinamento, fosse em missões fosse em terras de sesmarias doadas para essa finalidade.

Circunscritos ao processo de segregação indiscriminada, é de supor que os diversos grupos indígenas, à medida que foram se dispersando, escapando dos aldeamentos, buscassem, misturados, formas de sobrevivência e formassem núcleos de resistência. Os grupos menores eram aniquilados ou se dispersavam entre os maiores. Os mais numerosos, como os Kariri e os Pankararu, eram associados e confundidos uns com outros pelos colonizadores.

Em 1759 os Tuxá foram mencionados junto com os Peria nas proximidades do São Francisco, confluência contrária do rio Pajeú, nas proximidades da missão de Rodelas, onde vivem na atualidade, é que, como se mencionou anteriormente, parece ter sido dividida (entre 1692 e 1694) em duas missões (Aldeia de Rodelas e de Oacarás),¹⁴⁰ o que leva a supor uma maior confluência entre os índios aldeados sob jurisdição missionária.

Em torno de 1702, a aldeia de Rodelas esteve regularmente povoada e mantinha um número de “600 almas”. A citação que faz Hohenthal¹⁴¹ pula do ano 1702 para 1852, e de 600 índios cai drasticamente para 132 índios, compreendendo 33 famílias que sobreviviam da pesca e do cultivo da mandioca. De 1852, os dados sobre essa aldeia vão para 1952 e se referem não aos “índios” e sim aos Tuxá, com uma população de “cerca de 200 Tuxá”.¹⁴²

Essa mudança na nomenclatura indígena, que passa de uma generalidade indígena para uma especificidade étnica, é significativa. Está ligada aos movimentos indígenas de resistência e autonomia desses povos no

¹⁴⁰ Hohenthal, *ibid.*

¹⁴¹ Hohenthal, *ibid.*

Nordeste, perante o governo federal e tem suas origens na década de 1940, com o Serviço de Proteção ao Índio – SPI, encabeçado pelo General Cândido Rondon. Hohenthal,¹⁴³ em visita a Rodelas, em 1952, afirma que esses índios se autodenominam Tuxá, da “tribo Tuxá da nação Prokás”, o que é possível supor que os índios de então se autodenominavam de acordo com o grupo majoritário, talvez como estratégia de resistência, sobrevivência e continuidade étnica.

Voltando ao processo de reassentamento indígena no vale do São Francisco durante os séculos XVII e XVIII, outros dados informam que os índios de Rodelas foram conhecidos como Poru, Borcá, Poriá, Porcá, Procaz, Procão, Progez. Alguns autores,¹⁴⁴ de acordo com as crônicas da época, referem-se aos Tuxá como aldeados pelos capuchinhos franceses no baixo São Francisco. Carvalho (1982: 120)¹⁴⁵ sugere que os Tuxá não teriam habitado sempre em Rodelas, e que viveram também nas missões das ilhas de Assunção e Santa Maria, atual aldeia dos Truká, na ilha da Assunção, município de Cabrobó, Pernambuco. Vem daí, provavelmente, a afiliação entre Tumbalalá, Tuxá e Truká, o que reafirma também a enorme instabilidade das missões.

Aldeados, portanto, nas missões, os indígenas permaneciam ali temporariamente, o que provocava a desestruturação tribal e a conseqüente perda de seus usos e costumes, transfiguração e miscigenação¹⁴⁶.

¹⁴² Hohenthal, *ibid.*

¹⁴³ Hohenthal, *ibid.*, p. 60.

¹⁴⁴ Como Pierson, citando a Taunai. In: Pierson, Donald. *O homem no vale do São Francisco*. Rio de Janeiro, Suvalle, 1972, v. 1, p. 223-326, *apud* Gomes, *op. cit.* 7.

¹⁴⁵ Carvalho, Maria Rosário G. de. Um estudo de caso: os índios Tuxá e a construção da barragem de Itaparica. In: Silvio Coelho dos Santos (org.). *O índio perante o direito*, Florianópolis (UFSC), 1982: 117-127, *apud* Gomes, *ibid.*, p. 7.

¹⁴⁶ O que era inevitável, devido ao cruzamento, por um lado forçado, por outro, por estratégia de sobrevivência e mesmo por adoção espontânea do modo de vida “proposto” pelos missionários, já que, uma vez estabelecida este tipo de relação, o que só foi possível com o estabelecimento e domínio total da colônia, não será possível um olhar unicamente voltado para o etnocídio, massacre, o que não significa,

Uma relação das aldeias existentes em 1746, entre Pernambuco e Paraíba, sujeita à Junta das Missões da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Rodelas (aldeia da Missão Nova de São Francisco do Brejo, Ribeira do Pajeú, ilha de Sorobebé) indica a existência de duas nações de Tapuio, Porué e Brancarararu, sob administração dos franciscanos.

Na aldeia de Nossa Senhora de Belém, na ilha de Acará, são citadas duas nações de tapuios, Poriá e Brancararu, sob a orientação dos capuchinhos italianos e na Aldeia do Beato Serafim – capuchinho italiano –, na ilha da Varge, outras “duas nações de Tapuios, Porias e Brancararu”,¹⁴⁷ dados que nos colocam diante de três missões constituídas para catequizar os diversos povos indígenas da região.

Este dado, de fundamental importância, nos coloca diante das três nações ou dos três povos que se auto-identificam como descendentes dos povos ressurgidos. Os Tumbalalá, segundo sua oralidade, se auto-reconhecem como descendente dos Tuxá, mas afirmam também descender dos Kariri. Asseguram que, por onde sempre viveram, as margens do São Francisco, era terra dos Kariri. Essa versão é confirmada pelos missionários que fundaram a missão em Pambu às margens do rio São Francisco, ilhas e seus afluentes, conforme foi descrito anteriormente.

Os Kalankó, Karuazu, Catókin e Koiupanká se auto-identificam como descendentes dos Pankararu, da mesma forma que os Geripankó. É importante esclarecer que na oralidade Pankararu, segundo o cacique Geripankó Genésio Miranda, vindo do Brejo dos Padres, e o cacique Koiupanká Zezinho Suter, os Pankararu seriam parentes dos Pankararé, localizados atualmente no Razo da

absolutamente, que os colonizadores sejam absolvidos de culpa. Ao contrário, por gerações, por séculos, nossa cultura carregará consigo o mal da escravidão, a culpa do massacre de milhões de pessoas, negros e índios. Carregaremos também a irresponsabilidade de nossos ascendentes, responsáveis pelo saque, pela miséria humana e material que compartilhamos hoje em dia.

¹⁴⁷ Anônimo. “Descrição de Pernambuco em 1746”. In.: Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico de Pernambuco, 1903, n.º 60, pp. 179-180. *Apud* Gomes, *op. cit.*, p. 10.

Catarina, Bahia, dos quais se separaram, estabelecendo-se no Brejo dos Padres.

Os Pankararu e os Pankararé vêm sendo citados na região do São Francisco desde 1696. Quanto aos Pankararu, da mesma forma que os Tuxá, Kariri, entre outros, são redutos nas mesmas aldeias e missões religiosas, o que nos coloca diante de um processo de resistência e continuidade étnica singular, subsistente.

Os Pankararu, da mesma forma que os Tuxá, são provenientes de diferentes tribos reunidas nas reduções missionárias entre os séculos XVII e XVIII. Foram, como os outros grupos da região, transferidos de aldeamentos a aldeamentos, quando estes eram extintos ou quando fugindo das perseguições dos bandeirantes em busca de ouro e pedras preciosas, a partir de meados do século XVII,¹⁴⁸ ou, então, eram recolhidos de sua perambulação pelos missionários.

Numa lista dos aldeamentos religiosos nas ilhas do São Francisco em 1745, das 12 missões enumeradas nesse período, em 3 delas estão listados os Brancararu (possivelmente os Pankararu atuais) junto com os Poru, nas antigas missões de Nossa Senhora de Belém, Beato Serafim (sob administração dos capuchinhos italianos) e de Nossa Senhora do Ó, nas ilhas de Acará, da Várzea e Sorobabé, respectivamente. Nas 9 restantes, estão listados os Kariri, os Tamaqueu, Caripó e “caboclos da língua geral”.¹⁴⁹ Porém, a primeira referência ao etnônimo “Pankaruru” é feita junto aos Kararuzes (ou Cararu), aos Tacaruba e aos Poru, num relatório do ano de 1702, referente às missões no vale do São Francisco.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Hoormaert, Eduardo (org.). *História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis (Vozes/Paulinas), 4.ª ed., 1992.

¹⁴⁹ Barbalho, *op. cit.*, 1988, vol. 7. *Apud* Arruti, José Mauricio Paiva Andino, *op. cit.*, 1996, p. 19.

¹⁵⁰ Hohenthal, 1960, *apud* Arruti, *op. cit.*, 1996: 23.

Outra referência aos “Pankaruru” é quanto à localização dos atuais Pankararu, associados a um quarto aldeamento designado por “Brejo dos Padres”, criado no início do século XIX, por oratorianos ou capuchinhos, juntamente com os Poru e Pancararu, outros grupos identificados como Umã, Vouvé e Jeritacó.¹⁵¹

Estevão Pinto, no ano de 1938, publica um artigo sobre “As máscaras de dança dos Pankararu de Tacaratu”,¹⁵² atuais Pankararu, que confirma os dados anteriores e refere-se aos Pankararu como pertencentes ao tronco lingüístico Kariri. Sebastião de Vasconcelos¹⁵³ sugere que esse grupo “era de uma grande maloca de índios bravios denominada Cana Brava, atualmente Tacaratu, e lá viviam os “Pancarus, Umãs, Vouvés e Jeriticó todos do mesmo grupo”.¹⁵⁴ Foram, em 1802, aldeados no Brejo por frei Vital de Frescarolo, da congregação de São Filipe Nery, nas ribeiras do rio Moxotó, e que são provenientes de Curral dos Bois, atualmente município de Glória, Bahia, sendo catequizados então por dois padres oratorianos. Daí vem o nome de Brejo dos Padres, no município de Tacaratu, Pernambuco. A eles, somaram-se, no local, alguns índios da Serra Negra, Águas Belas, Pernambuco, de Porto Real do Colégio, Alagoas, e do sertão de Rodelas. Esses dados são confirmados por sua oralidade atual.

Os Pankararu de hoje, em dados levantados por Arruti (*op. cit.*, 1996: 33) e Cunha,¹⁵⁵ se auto-reconhecem como “Pancaru, Geritacó, Cacalancó,

¹⁵¹ Barbalho, *op. cit.*, 1988, vol. 8, *apud* Arruti, *op. cit.*, p. 23.

¹⁵² Já mencionado anteriormente, Pinto, *op. cit.*, FUNAI, “Nordeste Indígena”. In: Revista do Serviço de Ação Cultural da 3.ª SUER. Fundação Nacional do Índio – FUNAI, Recife, 1991: 5-15.

¹⁵³ Galvão, Sebastião de Vasconcelos. *Dicionário Corográfico*. *Apud* Pinto, *op. cit.*, p. 6.

¹⁵⁴ Grifo do autor.

¹⁵⁵ Cunha, Maximiliano Carneiro da, *op. cit.*, 1999, p. 30.

Umã, Tatixi de Fulô (...) que corresponde a uma das principais etnias que compuseram historicamente o grupo”.¹⁵⁶

Aldeados no Brejo dos Padres, a partir de 1802, os Pankararu permanecem neste local até os dias atuais. Contudo, o esbulho dos aldeamentos indígenas era constante (os currais, a mineração, as ferrovias, etc.). A esses processos de usurpação, segue o de extinção dos aldeamentos missionários e o conseqüente círculo vicioso da dispersão *versus* realdeamento, política colonial que faz parte até os dias atuais da estrutura do indigenismo oficial no Brasil.

II.5 – A extinção

A extinção massiva dá-se durante o século XIX, com a Lei de Terra de 1850, que ordena incorporar as terras públicas, no caso das terras indígenas, por considerá-los mestiçados. Durante essa época, a Comissão de Demarcação de Terras Públicas realiza levantamentos sistemáticos sobre a situação das aldeias indígenas em Pernambuco, Sergipe, Alagoas, além de Ceará, Goiás, Rio de Janeiro, São Paulo.¹⁵⁷

Sob a alegação de ser a população das aldeias missionárias apenas mestiça – acrescida de políticas simultâneas de libertação dos escravos através das reservas públicas destinadas à emancipação do Império, da tentativa de implantação da imigração e das reformulações do controle da mão de obra rural pobre, sob os diferentes tipos de colônias que são criadas (militar, agricultores, imigrantes, etc.) –, o processo de extinção, de expropriação das terras indígenas se dá com inúmeros atos de violência, realizados por meios diretos ou indiretos de coação (Arruti, op. cit., p. 24).

¹⁵⁶ Arruti, op. cit., p. 33.

Já no século XIX, muitos desses aldeamentos estavam localizados em meio aos vilarejos, outros em meio a terras arrendadas e outros nas proximidades dos engenhos de açúcar, pequenos proprietários, posseiros, arrendatários, etc. Durante o último quarto do século XIX, a maioria dos aldeamentos, no Nordeste, foram extintos: os de Alagoas em 1872 e os de Pernambuco, em 1878.¹⁵⁸

Aos índios, no caso os “Rodela” (Tuxá, Truká) e os “Brançararu” (Pankararu), como era comum após a extinção, distribuíram-se lotes de terras a algumas famílias que permaneceram no local, o que lhes permitiu manter seus rituais indígenas, dando continuidade à sua indianidade, enquanto outras, como por exemplo as famílias que “levantaram” as aldeias Geripankó, Kalankó, Karuazu, Catókin e Koiupanká, emigraram para outras regiões próximas às antigas aldeias, fugindo também da grande seca que ocorreu naqueles tempos¹⁵⁹ e da perseguição, dados confirmados pelos povos em questão.¹⁶⁰

Outras parcelas de terras dos antigos aldeamentos iam sendo distribuídas entre os ex-escravos que foram liberados e emancipados pelo governo imperial. À aldeia do Brejo dos Padres, em Tacaratu, extinta em 1877, foram destinados 114 lotes, que foram distribuídos entre índios e não-índios¹⁶¹. Porém um

¹⁵⁷ Cunha, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil, mito, história e etnicidade*. São Paulo (Brasiliense), 1986: 114.

¹⁵⁸ Essas aldeias indígenas, por recomendação do rei ao governador, foram doadas através de um alvará real de 1700, que ordenava que se desse a cada missão ou aldeamento uma légua de terra em quadro para o sustento dos índios e dos missionários, o que aconteceu sob a doação de sesmarias, com a condição de que cada aldeia tivesse pelo menos 100 fogos, ou seja, casas. Barbalho, *op. cit.*, 1988, vol. 8, *apud* Arruti, *op. cit.*, p. 23.

¹⁵⁹ A seca foi tão terrível que serviu de cenário para a novela do escritor peruano Mário Vargas Llosa: “A Guerra do fim do Mundo”.

¹⁶⁰ Cf., por exemplo, o relatório dos Geripankó para a FUNAI: “Oferta da Coordenadora do GT – PP 1285/92, de 25 de agosto de 1992, à Comunidade Indígena Geripankó”, da antropóloga Maria de Fátima Campelo Brito. Outras informações a respeito foram obtidas das lideranças Koiupanká, Catókin, Karuazu e Kalankó.

¹⁶¹ Cf. Arruti, *op. cit.*, pp. 31-33, que fez um exaustivo levantamento nos arquivos públicos de Pernambuco e enumera uma série de documentos a respeito dos aldeamentos na região. Sobre o de Brejo dos Padres,

relatório da Comissão de Medição das Terras da Província de Pernambuco e Repartição de Terras Públicas – RTP (Doc. 7, de 1878; veja citação) indica que dos 114 lotes¹⁶² da aldeia do Brejo dos Padres, 96 deveriam ser distribuídos entre as famílias indígenas, que somavam 363 pessoas. O relatório também informa que o restante do aldeamento estava nas mãos de vários colonos, que não pagavam foro e que se apossaram das terras indígenas. Esses dados são constantemente mencionados pelos índios que ora ressurgem e foram transmitidos, oralmente, por seus ascendentes. São narrativas que explicam o posicionamento político e o processo de ressurgimento desses povos, que buscam em sua memória justificativa para explicar suas ações presentes. Memória que aglutina, identifica, explica e motiva suas manifestações, que, no caso dos povos ressurgidos, como sugere Arruti (*op. cit.*, p. 32), a “atualização das narrativas da expropriação, são elas mesmas a maior expressão de sua ligação com seu território tradicional, com seu passado ancestral e atual”.

Em sua heterogeneidade presente os povos ressurgidos compartilham, transformam, atualizam, justificam e (re)produzem uma identidade coletiva, revelando e tornando pública a natureza histórica do movimento indígena, submerso sempre em conflitos, principalmente no que diz respeito às suas terras, ainda não sancionadas pela elite oficial.

enumero apenas os relacionados à repartição de terras do referido aldeamento (de 1 a 8, entre 1857 e 1878): Doc. 1, “Demonstração dos números das aldeias existentes na Província” (13/dez/185, Col. Diretoria dos Índios, livro D-11; localização: Arquivo Público de Pernambuco. Documentos n.ºs 2 (1872), 3 (1869), 4 (1875), 5 (Tacaratu histórico, s/d), “Relatório de Província de Pernambuco: microfilmes código PR-SPR115. Doc. 6 (1878) microfilmes, código PR-SPR115, localizados na Biblioteca Nacional – BN. Doc. 7 “Relatório da Província – Sobre o aldeamento do Brejo dos Padres” – Jun/1878 (Repartição de Terras Públicas – RTP), vol. 17, p. 391, e doc. 8, “Relatório da Inspeção Geral das Terras e Colonização”, 1878, microfilmes, rolo 030.0.78, código 559, localização: Arquivo Nacional – AN.

¹⁶² O aldeamento de Brejo dos Padres media, na época da extinção, 27.878.400 m² e os lotes a serem distribuídos deveria medir entre 302.500 m² a 151.230 m² por família. Cf. Arruti, *idem*, p. 31.

II.6 – Antropologia e Reconhecimento

Reconhecer o índio é reconhecer seu território e refletir sobre sua trajetória antes e durante o período colonial e restituir-lhe os direitos históricos. Entre eles, o direito de se caracterizar e se conceber pela própria distinção que existe entre si e entre outros grupos e os processos com os quais interagem.

Os povos ressurgidos aqui abordados e também seus co-descendentes, como, por exemplo, os Tuxá, que, antes de serem Tuxá eram denominados de “rodeleiros”, foram aldeados por frei Martins de Nante e Francisco Dufront, fundadores da missão de Rodelas no final do século XVII (1696).¹⁶³

Com os mecanismos de expropriação das terras indígenas e – posteriormente aos aldeamentos missionários – com a transferência das aldeias para outros estabelecimentos (comum durante todo o período colonial em função das fugas massivas dos índios, ataques dos bandeirantes, etc.), a conseqüente perda de suas línguas, a imposição religiosa e outros hábitos provocaram o desmembramento dos povos indígenas. Assim, chega-se ao século XX com um quadro totalmente caótico no que se refere à organização e estabilidade dos povos indígenas.

No caso dos Tuxá, Truká e Tumbalalá (das missões de Rodelas, Pambu e Assunção), imersos no processo de dispersão por conta da extinção das aldeias no final do século XIX, somente se reorganizaram a partir de 1940, com etnônimos que os diferenciam uns dos outros, direcionando sua conversão e miscigenação em uma identidade étnica específica, que será representada por símbolos repletos de uma heterogeneidade social, cultural e religiosa.

Se no passado diferentes grupos foram aglomerados e restritos a um mesmo espaço (ao contrário do que representava sua existência na região

antes dos europeus) e finalmente “convertidos”, mas sem perder sua identidade ancestral, irão, no processo de inversão, redirecionar sua conversão e mistura como estratégia e continuidade étnica específica dando origem a outros grupos, multiplicando o território indígena e sua população.

Observa-se, e é importante não perder de vista, que a aglomeração e a restrição fizeram (no campo da religiosidade indígena) com que vários grupos aceitassem e se apropriassem das práticas tanto da religião católica quanto da africana. Isso é muito visível entre os povos indígenas no Nordeste.

No processo de ressurgir como uma comunidade específica, nota-se a presença de muitos conflitos relacionados às práticas de rituais que para um grupo – entre os componentes de cada povo – tende mais para as práticas de rituais africanos ou sincréticos e os encantos indígenas. No entanto se apóiam no Cristianismo para invocar suas entidades espirituais, sejam elas cristãs ou não, e já não o fazem de forma escondida, eles as assumem como uma prática, uma particularidade de sua aldeia, dando visibilidade – com algumas restrições – a alguns rituais durante o processo de ressurgência.

Entre 1878 e 1935 as informações a respeito dos povos indígenas no Nordeste somente eram possíveis através da oralidade desses povos ou, então, mediante levantamento dos relatórios e informes dos presidentes das províncias, nos arquivos públicos concernentes a seus estados, ou, no caso dos Pankararu, Tuxá, Truká e Geripankó e dos povos ressurgidos aqui analisados, nos arquivos dos Estados de Pernambuco, Alagoas e Bahia, respectivamente, e também no Museu Nacional do Índio, no Rio de Janeiro.

Dessa maneira, os registros relacionados aos povos indígenas no Nordeste, até então (século XIX, com a extinção massiva dos aldeamentos), cumpriam uma função meramente formal, isto é, o de dar continuidade às estratégias de desaparecimento da população indígena: enquanto ela existia

¹⁶³ Borges, F. Barros. “Annae do Archivo Público e do Museu do Estado da Bahia”. Salvador, Imprensa

nos aldeamentos, era necessário ter informações sobre as mesmas. Logo depois da extinção, os índios “foram declarados cidadãos livres” e suas aldeias promovidas a vilas, dando origem a uma série de novas categorias de índios, que passaram a viver, alguns, nos lotes a eles concedidos ou espalhados pelas redondezas.

O convívio direto com o sertanejo – de quem pouco se diferenciava física, cultural e racialmente –, a exploração a que ficaram sujeitos e o preconceito arraigado contra tudo que lembrasse os costumes tribais, conforme relatam, os obrigava a praticar seus rituais de cura e dança às escondidas.

Com o pretexto da extinção dos aldeamentos, aos colonos era permitido “legalmente” apossar-se da terra indígena a título de ocupação das antigas aldeias, tidas como terras devolutas ou de propriedade do Estado.¹⁶⁴ Diversas outras formas de alienação das terras indígenas ocorreram no sertão de Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Bahia, pondo fim às várias aldeias citadas e, também, às notícias que se tinha – através dos relatórios de diretores ou principalmente missionários – sobre a população indígena regional.

Isso foi feito de tal forma, que as notícias sobre os índios do Nordeste, somente começam a reaparecer a partir de 1910, mediante as notícias de esbulhos de suas terras. Darcy Ribeiro (op. cit., p. 55) refere-se a um caso particular: Por volta de 1910, foi obtida dos índios da ilha de Assunção (antigos Rodela) licença para a construção de uma capela consagrada a Nossa senhora de Assunção. Registrada posteriormente em cartório como doação, essa consagração serviria de base para a expedição de títulos de propriedade em que o “vendedor” era a própria Santa Padroeira, representada pelo bispo de Pesqueira na Bahia. O comprador em poder do título de propriedade submeteu

Oficial do Estado, vol. 4 e 5, ano III, 1919.

¹⁶⁴ Pinto, Estevão. *Etnologia Brasileira (Fulniô – os últimos Tapuias)*. São Paulo (Cia. Editora Nacional), 1956. *Apud* Ribeiro. *Os Índios e a civilização. A integração das populações indígenas no Brasil Moderno*. Petrópolis (Voices), 1986: 55.

os índios a seu serviço e os obrigou a pagar foro de ocupação ou a deixar a ilha.

À medida que o território indígena e das ex-aldeias era expropriado, os índios:

(...) que perambulavam pelas fazendas se juntavam aos bandos à procura de lugar onde pudessem fixar. No começo do século, vários desses magotes de índios desajustados eram vistos nas margens do São Francisco. Alimentavam-se de peixe ou do produto de minúsculas roças plantadas nas ilhas inundáveis cuja posse não lhes era disputada e trabalhavam como remeiros e como peões das fazendas vizinhas". (Ribeiro, op. cit., p. 56).

Dessa forma alcançaram o século XX. Os índios do Nordeste viviam na periferia das cidades que cresceram ao redor de seus aldeamentos, se misturando e adotando cada vez mais a cultura local, mas conservando alguns de seus costumes, como foi o caso dos Fulniô de Águas Belas, Xucuru de Cimbres (ambos em Pernambuco), dos Kariri-Xocó de Porto Real do Colégio, os Xucuru-Kariri de Palmeira dos Índios (ambos em Alagoas), dos Tuxá de Rodelas (Bahia), dos Truká da ilha da Assunção, Cabrobó, e os Pankararu de Brejo dos Padres (ambos em Pernambuco), identificando-se como índios e considerando-se como descendentes daqueles povos que outrora habitaram a região.

Índios do vale do São Francisco, como os do sertão e das serras, apesar de distribuídos por categorias genéricas (como a de índio civilizado, índio descaracterizado, integrado, etc.) são povos que viveram diferentes experiências e foram postos frente à sua história de forma marginalizada, ao parecer confinados a um destino, para eles, sem alternativa.

Assim os Pankararu, os Tuxá, Truká, Geripankó, Tumbalalá passam a conformar e a demonstrar uma identidade indígena nos meandros do indigenismo oficial. Passam a ser distinguidos como uma unidade étnica

específica, que se dá a partir do reconhecimento formal, por volta de 1940. Com a instalação do posto indígena, os antigos aldeamentos começam a voltar às mãos indígenas e assim, sucessivamente, os Pankararu de Brejo dos Padres tiveram seu reconhecimento formal em 1940, os Tuxá em 1945 (ambos pelo Serviço de Proteção aos Índios – o SPI).

No final dos anos 60 e início de anos 70, o SPI é substituído pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI, que passa a administrar as questões indígenas e reconhece os Truká em 1985. Em 1986¹⁶⁵ os Geripankó são reconhecidos e, em 2001, os Tumbalalá, possibilitando a esses grupos desenvolver seus rituais de forma organizada e a obter do órgão assistência para suas práticas e para a sua sobrevivência.

Contudo, a delimitação e demarcação das respectivas terras indígenas ocorrem por etapas. Em sua maioria, estão ainda para ser reconhecidas e demarcadas. A demora deve-se a vários fatores, que variam desde a morosidade institucional, passando pela falta de verba para o reconhecimento e delimitação, chegando à indenização aos posseiros ou à resistência deles em sair das áreas indígenas.

Os Rodela, apoiados pelos Pankararu, obtiveram o seu reconhecimento com a fundação do posto indígena, entre 1944 e 1945, pelo SPI e a reconquista territorial sob o etnônimo de Tuxá. Mais tarde, eles próprios seriam a ponte para o reconhecimento de outros grupos junto à FUNAI. Os Tuxá alertam, por exemplo, aos Truká, que eles podem ser reconhecidos como índios e podem ter de volta as terras do antigo aldeamento.

Tem-se início um processo de retomada das terras do aldeamento pelos então autodenominados Truká e dos Tumbalalá, cuja aldeia foi dada por extinta, na década de 1870. O movimento de retomada se arrasta até a presente

¹⁶⁵ A partir de 1980, além dos povos mencionados, outros também foram reconhecidos oficialmente: os Tingui-Botó, os Atikun, os Wassu-Cocal, os Carapotó. Cf. "Relatório de Viagem". Fundação Nacional do Índio – FUNAI. "Comunicação de Serviço" n.º 022 / 3.ª DR, de 22 de janeiro de 1986.

década com o reconhecimento dos Atikun, os Pankararé, que foram citados por laços de parentesco desde 1696 com os Pankararu, por habitarem diversas ilhas no rio São Francisco.¹⁶⁶

II.7 – História, memória e reconhecimento

O desmembramento desses grupos e, posteriormente, sua confluência procede obviamente de seu passado memorável. A memória é o elemento mais significativo para os índios no Nordeste. É através da memória que os povos ressurgidos retomam suas tradições religiosas, cura, dança e organização social num processo pleno de mobilização pelo reconhecimento e continuidade indígena, desenvolvendo formas de envolvimento e tecendo relações que possibilitem sua passagem de um estado de “índio esquecido” para o estado de *índio genérico*, já que são juridicamente diferenciados, ou seja, têm seus direitos adjudicados.

A resistência, a luta pela conquista de direitos e restituição de suas terras, desde a extinção dos aldeamentos no final do século XIX, foi silenciada pela história oficial até 1935, com a visita do etnólogo Carlos Estevão, diretor na época do Museu Emilio Goeldi, em Belém, Pará, que, durante sua conferência sobre os Pankararu, não poderia deixar de fazer suas observações “dramáticas”. Encerra sua palestra, em julho de 1937, no Instituto Histórico e Geográfico de Pernambuco, ao dar legitimidade etnológica aos Pankararu e a outros povos indígenas no Nordeste como descreve Arruti (*op. cit.*, p. 43):

“(...) levado um dia a visitar a cachoeira de Itaparica e as obras da Cia. Industrial e Agrícola do Baixo São Francisco ao final da tarde, teria encontrado com o efeito do pôr-de-sol sobre as águas do São Francisco e, na “procura de uma elevação que

¹⁶⁶ Jussara, *ibid.* Cf. bibliografia.

me proporcionasse a possibilidade de transportar para o 'filme' de minha 'Roleflex' uma imagem do lindo ocaso que se descortinava diante dos meus olhos" teria feito uma descoberta "toda filha do acaso": guiado por um caboclo do local, descobriu numa pequena gruta um "ossuário indígena de real valor científico". Assim, sob um clima poético e de descoberta, Carlos Estevão conduz seus incrédulos ouvintes através de evidências – e não é gratuito que a primeira seja arqueológica – de uma ancestral presença indígena na região, para em seguida levá-los ao encontro do grupo propriamente dito, de remanescentes indígenas" Pankararu da aldeia "Brejo do Padre". Numa segunda parte da palestra, descreve rapidamente as festas e mitos deste grupo de "remanescentes", os nomes tradicionais de seus utensílios, sua economia e o secular processo de espoliação a que vinha sendo submetido, para finalmente dar algumas notícias dos "remanescentes indígenas" que ainda se encontravam em "Colégio", "Águas Belas" e Palmeira dos Índios".¹⁶⁷

Apesar de uma certa ironia explícita na situação anteriormente descrita, não deixa de ser sarcástico que o reconhecimento das etnias indígenas no Nordeste precisou e "precisa" – antes do reconhecimento formal – do reconhecimento científico e do apelo piedoso de antropólogos ou filantrópicos que, "compadecidos" desses "pobres índios", demandem, antes, "soluções para sua vida miserável".

Não deixa de ser irônico, também, que antropólogos enviados às áreas indígenas, para fazer o levantamento antropológico e dar seu aval de verossimilhança, entrevistem inúmeras famílias e as enumerem como pertencentes ou não ao grupo étnico ora inscritos no processo de reconhecimento formal e algumas delas ou de seus membros "não possuem" suficientes indicadores de sua indianidade, por "não saberem" em que momento de sua transição de "índio a branco" (fisicamente, culturalmente e religiosamente) separaram-se de seus ancestrais e, frente à negação do

¹⁶⁷ Todos os sinais gráficos na citação são do original. Cf. Arruti, *op. cit.*, p. 43.

antropólogo, são rejeitados como não-indígenas e passam a ser, uma vez mais, marginalizados, passando a viver sob esse estigma, não só frente ao grupo, mas frente a tudo o que simboliza uma atitude como esta para os povos indígenas, e mesmo para a Antropologia.

Os povos indígenas no continente lutam há 500 anos por reconhecimento de seus valores étnicos e por sua autonomia. Frente a essa luta, se deparam com critérios de reconhecimento formal que variam desde o reconhecimento de porcentagens sanguíneas (mais ou menos do sangue ancestral) nos indivíduos ou em certo grupo, como é o caso nos Estados Unidos ou como é o caso dos índios mexicanos, ao separarem-se de seus grupos para buscar forma de sobrevivência nos Estados Unidos (ou nas grandes cidades), ao voltar já não são reconhecidos como tais por sua gente, pois voltam com costumes que os “diferenciam” do grupo e encontram, por isso, dificuldade para sua readaptação.

No Brasil, o indigenismo oficial determinou critérios de identificação e reconhecimento étnico por graus de evolução social, que vão desde o índio selvagem ao índio catequizado durante o período colonial, do silvícola ao índio isolado, do índio semi-integrado ou integrado ao ressurgido. Apesar de este último, segundo o movimento indígena, responder mais a uma forma de reorganização política dos povos indígenas não reconhecidos politicamente pelo indigenismo oficial do que propriamente a um critério classificatório, não deixa, contudo, de ser um elemento que os coloca em graus de diferença institucional frente aos outros povos e, uma vez mais, estamos diante de uma situação que vem sendo contínua, circunscrita desde os primeiros anos da colônia.

Não é somente por aquisição de terra ou por estar na condição de miseráveis, que os povos indígenas do continente tentam reconstruir sua história e, não é por acaso, o movimento indígena e a Antropologia tentam

encontrar formas de desconstruir essa realidade de 500 anos e construir uma “outra” história dos povos indígenas:

“(...) depois de sentir pulsar junto ao seu coração, hora por hora, há quase 30 anos, o coração dessa gente que tanto tem sofrido “pelo estranho crime de terem sido dona deste país”, diz que nos últimos anos havia começado a sentir de perto o sofrimento dos seus “descendentes” em Pernambuco e Alagoas. Por isso apelava a todos que lhes ouviam para que tomassem “sob seu valioso amparo e proteção, não só dos caboclos do ‘Brejo dos Padres’, como também os demais remanescentes indígenas que ainda vivem em terras nordestinas”. Apelava para que o Instituto Histórico e Geográfico Pernambucano tornasse extensivo o seu apelo aos institutos de Alagoas, Sergipe, Bahia, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará para que esses também amparassem e protegessem os “remanescentes indígenas que, por ventura, existiam naqueles estados”. (Arruti, op. cit., p. 44).

Com o reconhecimento dos Pankararu,¹⁶⁸ dos Tuxá, dos Kariri-Xocó, por volta de 1940, e dos Xucuru-Kariri, em 1950, e o apelo do etnólogo Carlos Estevão, que surte efeito, começa uma mobilização indígena que dá início ao reaparecimento de diversos grupos, e que se amplia para as décadas seguintes. Essa ampliação se dá a partir de 1970 e segue pelos anos 80 e 90, com mais de 30 etnias reconhecidas no Nordeste e em sua área de abrangência (Minas Gerais e Espírito Santo). Ressalve-se que as etnias registradas até o início dos anos de 1980 não ultrapassavam, em toda a região, 12 povos reconhecidos. A população, que em todo o Brasil, até 1991, era de 294.135, salta no ano 2000 para 701.462, ou seja, um aumento de 138,5%.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Anterior aos Pankararu, o SPI vinha, desde 1928, atuando com os Fulniô, único grupo da região que mantinha e mantém sua língua, e que, portanto, se enquadrava não somente numa ascendência, mas também mantinha os elementos que constituiriam uma etnia a partir dos padrões tradicionais de reconhecimento étnico de então.

¹⁶⁹ O censo de 2000 aponta uma população indígena de 701.462 índios contra 294.135 em 1991. Cf. Jornal Porantim, ano XXIII, n.º 246, jun./jul. de 2002, Brasília, DF, CIMI, 2002. Isso confirma, conforme foi mencionado, que os dados referentes ao número de indivíduos indígenas, no Brasil, não correspondem à

Tal reconhecimento, no caso do índio do Nordeste, condensa as distâncias espaciais e temporais, ressignificando sua população e seus símbolos étnicos (danças, rituais, cultura material) como sinais de identidade – reconhecendo, de certa forma, as qualidades individuais dos indígenas – dos grupos, inclusive de sua luta e resistência, desconstruindo os relatos históricos produzidos sempre de forma confusa e desprestigiadora a seu respeito, ou então, que os coloca(va) numa “imprecisa pré-história”, tendo como redentora a Antropologia e a validade de sua existência secular no continente, dada pela Arqueologia.

Mas as tendências recentes, os estudos etno-históricos e, mais que isso, a própria luta desses povos começam a reverter esses fatores que consolidaram a divisão, a “transfiguração” ou “descaracterização” desses povos frente à imagem do “índio puro”. É uma imagem arraigada, por um lado, desde o início da invasão européia e sua consolidação espacial nos séculos XVII e XVIII. O século XIX coloca esses povos à deriva de uma extinção, no entanto o século XX presencia o resgate indígena apoiado por pesquisadores da Antropologia e áreas afins e por instituições que apóiam a causa indígena dando visibilidade à sua problemática.

Nessas novas perspectivas são reproduzidas novas formas de representações antropológicas e um novo retrato desses povos – da participação ativa das populações indígenas – e dos avanços de suas lutas em busca de reconhecimento e autonomia, sua auto-estima e aprimoramento, tanto do grupo como de seus indivíduos.

Há aspectos de auto-sustentação que são revelados no processo de ressurgimento, em que os povos indígenas manifestam a urgência de reconhecimento formal e imediato por parte das autoridades governamentais, o

realidade. Tais dados geralmente só enumeram os indivíduos aldeados e não contemplam aqueles sujeitos indígenas que estão dispersos nas periferias das aldeias reconhecidas oficialmente ou vivendo

que implica fundamentalmente na delimitação e demarcação das terras indígenas, num tratamento diferenciado concernente à sua identidade, que deve ser vista sem a representação icônica do índio genérico cujos aspectos, lançados geralmente de forma pejorativa, não correspondem à sua realidade.

A população indígena – geralmente representada pela mídia jornalística e artística, pela história oficial e mesmo pela etnologia clássica – é envolvida num mórbido voyeurismo que a distancia ainda mais da realidade nacional, que a coloca, por um lado, unicamente como “guardiã” da natureza e, por outro, como uma sociedade “morta”, que depende da custódia jurídica ou mesmo de amparo filantrópico, diga-se paternalista, tanto de organizações não-governamentais quanto do próprio Estado, impedindo, dessa forma, uma autonomia mais rápida desses povos tanto no concernente à sua auto-sustentação quanto aos aspectos políticos.

A defasagem entre essa forma de ver e interagir com o índio do Nordeste, ou da forma como ele se apresenta, evidencia um problema que diz respeito aos critérios que definem se um grupo ou um de seus membros é ou não é índio, se pertence ou não a um grupo étnico, e através *de que* ou *por quem* ele é reconhecido. Uma tal estratégia os deixa sob uma perspectiva estática de sociedades “puras”, como se o contato não houvesse ocorrido, ou “impuras”, como se sua “impureza” étnica ocorresse devido à sua promiscuidade no contato com os colonos ou com a sociedade dominante.

Esse problema tende a suprimir o significado ou a importância dessas pessoas, sua atuação e as unidades sócio-políticas indígenas, vistas genericamente como uma sociedade cuja imagem carrega os estigmas do atraso, da barbárie e da miscigenação, cuja narrativa histórica a coloca, por um lado, numa visão “simpática” e, por outro, em consonância com uma postura filantrópica diante das sociedades contemporâneas, que, não obstante,

nas cidades. Também não estão incluídos no censo de 2000 os povos ressurgidos aqui abordados que

resistem em aceitar qualquer aspecto singular das sociedades indígenas, referindo-se aos índios como “preguiçosos”, “aculturados” ou “descaracterizados”, etc.

Na verdade, o que deveria estar claro é que a posição de luta dos índios frente à sociedade nacional brasileira advém de seus direitos históricos constantemente desrespeitados, e que são essenciais para que tenham acesso verdadeiro a uma cidadania da qual não são os únicos excluídos. Ao contrário disso, além de ter que apresentar requisitos básicos para o reconhecimento de sua identidade indígena, no caso dos povos ressurgidos, eles necessitam do reconhecimento de um grupo já legitimado por uma agência especializada do Estado, no que se refere às questões jurídicas, mas, tratando-se de autonomia, este reconhecer oficialmente os distancia de seus reais direitos e os coloca sempre em dependência de um sistema raríssimo, que obstrui seu desenvolvimento. Aparentemente ele seria transitório, mas se torna perene e paternalista devido aos poderes tutelares discricionários cujas redes de interesses com seus tutelados não são acessíveis.

Nesse sentido, as bases do reconhecimento étnico no Brasil, dos povos indígenas ressurgidos, são lançadas, conforme foi dito, a “imagem do outro” já reconhecido oficialmente, mesmo que grande parte desses povos, devido à separação por décadas do grupo do qual descendem, apresentem signos externos de identidade, mas que só ganham legitimidade ao se confrontar com as restrições tutelares.

Lembremo-nos de que os Pankararu foram reconhecidos primeiro pelo aval da Etnologia, ao mesmo tempo em que precisaram do apoio dos Fulniô, que mantêm sinais diacríticos (Cunha, 1986) que evidenciam uma unidade étnica a partir de signos identificáveis lingüística e fisicamente.¹⁷⁰

são mais de 1500 pessoas e 5 povos ressurgidos entre 1998 e 2002.

Diferentemente dos povos ressurgidos, que precisam “provar” sua identidade externando um dos signos que identificam o índio estereotipado: um arco e flecha, uma borduna, um cocar, um colar ou, então, pintando-se, construindo e reconstruindo uma identidade visual que por séculos “foi abandonada”.

Porém, antes de se auto-representar, fazer sua festa de reconhecimento e apresentar-se à sociedade local, regional e, principalmente, ao órgão tutor, precisam de um etnônimo, que requer organização e reorganização, tanto do indivíduo como da comunidade, já que geralmente poucas famílias participam desses momentos e das decisões pertinentes a essa questão. Os restantes são tomados geralmente como “agregados” para “dar volume” demográfico ao grupo e, dessa forma, poder pressionar o órgão tutor para o reconhecimento.

É importante lembrar que os critérios utilizados para seu reconhecimento oficial não respondem a uma questão de investigação científica, pois – como diz Cunha (1986: op. cit., p. 109) – “esta, indaga e não decreta”, ao referir-se à forma como são classificados formalmente os povos indígenas.

Tradicionalmente, a demanda indígena para o reconhecimento étnico oficial parte antes da necessidade de fazer valer o estatuto do índio e a conseqüente restituição do território indígena e demarcação das terras, geralmente ao redor dos antigos aldeamentos, agora em posse de terceiros. Uma vez reconhecidos e em posse de suas terras, os povos indígenas, nessa busca, passam a reorganizar sua estrutura social, formação de hierarquias políticas, religiosas e representativas do grupo, o que permite a existência e continuidade dos povos indígenas no Nordeste, ao mesmo tempo em que irá substituir, desde uma perspectiva etnológica ou antropológica, o reconhecimento através das categorias de “caboclo”, “índios descendentes”, “remanescentes”, “silvícolas”, etc., incluídos na categoria de índios que mantêm

¹⁷⁰ Arruti, 1996, descreve essa situação: falam uma língua comum, o Yatê, partilham aspectos físicos (cor da pele, cabelos lisos e grossos) que correspondem ao índio genérico – pouca pilosidade corporal, olhos

padrões particulares de indianidade. Esse é o aspecto que Oliveira (1988)¹⁷¹ determina como “única” forma de *ser* e de *conceber-se* como “índio” no sentido genérico do termo, que interage com o órgão tutor. Entende-se essa questão associada ao que *deve ser índio*. A indianidade, segundo Oliveira, está associada a uma imagem do *ser índio* criada institucionalmente por meio de burocracias estatais, que padronizam os procedimentos para lidar com a diversidade indígena e terminam por restringir essas populações a um único modelo de tratamento, o que implica, portanto, num tratamento uniforme, padronizado de acordo as suas concepções, insistindo numa homogeneização que não cabe na atualidade.

Os índios ressurgidos inseridos nessa questão, por um lado divergem do modelo homogêneo tutelar ao qual se refere Oliveira, por outro, de maneira alguma, esse modelo pode ser aplicado unilateralmente, considerando que a população indígena é tão diversa, apesar de que suas demandas sejam muitas delas similares (identificação e demarcação territorial, saúde e educação diferenciadas, entre outras). Cada povo ou comunidade possui especificidades e formas próprias de representação e interação com o órgão estatal e a sociedade, escolhendo, uma vez inseridos no contexto de buscas e regates, suas próprias características que os diferenciem uns dos outros e da sociedade dominante, conforme veremos na imagética desses povos aqui exposta.

Fica claro, portanto, que as categorias “descendentes”, “remanescentes”, “caboclos”, “brabios”, “índios acaboclados”, etc. não são suficientes para alcançar o reconhecimento formal, tendo em conta que essas categorias existem (entre os povos ressurgidos) de forma “espontânea”, ou seja, o ser tratado por “índio oficial” implica antes transitar por essas categorias de

oblíquos – e possuem um universo sócio-cultural e religioso totalmente diferente do de outros índios da região, que “mantêm apenas fragmentos” de como eram antes de 1500.

¹⁷¹ Oliveira, João Pacheco de. *“O nosso Governo”: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo (Marco Zero), 1998, *apud* Arruti, 1996.

herança “protecionista”, integracionista, de origem colonial, que os sujeita a estágios de evolução cultural e os insere sempre sob orientação tutelar.

Entre os povos ressurgidos existe um tratamento específico para se auto-reconhecerem: o “caboco da pankararu”, “meu pai é caboco braiado”, “sou caboclo mas minha mãe é misturada”. Os povos já reconhecidos abandonam todas essas categorias e passam a reconhecer-se mediante o nome de sua etnia ou através do termo “parente”, que se estende a todos os povos indígenas e não somente aos povos do Nordeste, gerando uma unidade de tratamento por eles desenvolvida.

Os povos ressurgidos seguem utilizando-as, porque respondem às demandas imediatas de reconhecimento oficial ou da busca dele. Fica claro que essas categorias, “ingenuamente”, trazem consigo uma tentativa de estabelecer uma política que desligaria os Estados nacionais de suas responsabilidades e deveres frente às comunidades indígenas.

Os povos ressurgidos, frente à necessidade de serem reconhecidos formalmente, única maneira para alcançar a autonomia pela via do direito, ampliam suas redes de relações sociais e reformulam sua própria realidade, deixando claro que o reconhecimento não implica somente numa intervenção do Estado, e sim numa luta de caráter democrático até conseguir abandonar por completo tais categorias. É natural, portanto, que, à medida que os povos ressurgidos vão tomando conhecimento desses critérios, abandonem essa visão culturalista e assumam sua diversidade mediante formas próprias de interação, de reconhecimento e noções de indianidade.

II.8 – Reconhecimento, nação e indianidade

Entre os dias 17 e 21 de julho de 1991,¹⁷² uma comissão indígena da Guatemala, durante o “Encontro Continental do Povo Indígena”, que reuniu 120 povos indígenas em Quito, Equador, decidiu não assumir o termo *índio*. Optaram, então, por denominar-se *povos originários*, considerando o direito que têm os povos de denominar-se como acharem conveniente, ainda que muitas comunidades aceitam o nome de “índio” como um sinônimo de identidade que une a culturas diferentes, mas que têm problemas comuns.

Em abril deste ano, participando de uma mesa redonda sobre “Estereótipo e reconhecimento étnico”,¹⁷³ da qual participaram representantes indígenas Fulniô e Geripankó, um dos participantes, ao iniciar sua fala, começou com a seguinte frase: “sou Geripankó, não índio”. O ranço contido nessa declaração encontra legitimidade no caráter obsoleto, antiquado e ultrapassado do tratamento atribuído aos povos indígenas e contesta os aspectos ainda latentes de um conjunto de idéias, ideologias e práticas colonialistas das elites encarregadas do desenvolvimento do País, aspectos que as elites nacionais manifestam na exclusão dos indivíduos e na expropriação étnica.

Constitucionalmente o Brasil reconhece os povos indígenas e suas práticas sócio-culturais, no entanto, ao representá-las, as exclui do contexto amplo e significativo da representatividade étnica frente à nação brasileira. Um exemplo dessa exclusão é o aspecto de expropriação intelectual, sempre negada aos povos indígenas. Na nota de mil cruzeiros, um dos dois lados foi ilustrado com duas fisionomias que sabemos que são indígenas, devido à péssima educação que temos, que nos faz reconhecer o índio através da imagem estereotipada que temos deles, isto é, como se todos fossem iguais.

¹⁷² Separata ALAI, 31 de agosto de 1992.

¹⁷³ Centro de Arte e Comunicação da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, 18 de abril de 2002.

Do outro lado, a nota está ilustrada por uma outra figura, junto ao mapa do Brasil, o General Rondon. Sabemos que é o general, porque se indica seu nome, quanto à indígena, não sabemos qual povo representa, e só um convívio próximo à comunidade, para, através da pintura expressa, saber que povo nela está representado (veja ilustração na próxima página).

Outro fato significativo é que o mapa do Brasil está não do lado dos índios, mas do lado do General Rondon, o que nos leva obviamente a interpretar essa manifestação atual, associada a uma prática ainda vigente de exclusão dessa população genericamente chamada de índio, vista ainda como uma população que vive em harmonia com o meio, como indicam elementos da fauna e da flora que completam a ilustração da nota de mil cruzeiros.

Em um sentido mais amplo, a incorporação da indianidade à nossa realidade deve ser tomada como um ato que implique reformulações dos princípios ou das relações entre o Estado e as comunidades indígenas. Trata-se de atitudes cujos princípios estejam de acordo com os conferidos às comunidades e povos indígenas numa ação de reconhecimento, de transformações políticas e de direitos específicos, tanto no aspecto econômico, como no jurídico ou no administrativo, ou seja, em que haja participação efetiva e não subjetiva dessa população, o que implica a incorporação da real indianidade à nossa realidade.

É certo que a indianidade no Brasil, diga-se na América, segue sendo ainda para a Antropologia e a Etnologia tema de marginalidade, classificando e reconhecendo os índios sob os aspectos de língua, cultura, etnias, e até mesmo através do conceito de raça, sendo necessária a interferência do Ministério Público Federal frente à FUNAI, para agilizar o processo de reconhecimento e confirmação de identidades étnicas¹⁷⁴, demarcação de suas terras e cumprimentos de seus deveres para com os povos indígenas.



¹⁷⁴ Processo n.º 1.11.000.000187/2001-00 – Reivindicação indígena Geripankó para reestudo e ampliação da T.I. Ouricuri. Ministério Público Federal, Procuradoria da República em Alagoas, Maceió, 10 de setembro de 2001.

Da mesma forma que a Etnologia, a História, a Antropologia, o movimento indígena fica também à deriva de uma visão subjetiva dos problemas indígenas, pois não consegue ultrapassar os aspectos ideológicos da realidade social a que estão submetidos esses povos. É uma realidade repleta de lacunas e tensões – que provocam ambigüidades por onde transitam – e que não consegue consenso da opinião pública nas lutas, nas reivindicações indígenas e no processo de desenvolvimento e auto-sustentação desses povos. São aspectos que figuram mais em discursos políticos e não numa prática projetada ao interior dessas comunidades, que buscam reconhecimento para sua indianidade, auto-sustentação e autonomia e que essa chegue às esferas do senso comum local, regional e nacional.

Resgatar o tema da indianidade¹⁷⁵ é relevante no sentido de que poderia nos explicar o verdadeiro sentido das lutas indígenas, dos ressurgimentos de povos que “esqueceram” como é ser índio frente a essas lutas. Acompanhando os membros do CIMI (que atua nestas questões junto aos povos indígenas) na primeira visita aos Catókin, em março de 2001, a cacique Maria das Graças perguntou “como a gente faz para ser índio?” A resposta foi que se organizem e procurem por seus direitos junto à FUNAI. Um ano depois, os Catókin reorganizaram toda sua existência étnica no que concerne a rituais e à organização social,¹⁷⁶ visível frente à população local e frente ao órgão tutor. A pergunta se referia a ser o índio genérico, o tutelado, a quem são atribuídos direitos e deveres por parte do governo federal.

Perguntas como as que fizeram os Catókin e os povos ressurgidos em geral são constantemente evocadas pelas redondezas dos povoados e aldeias

¹⁷⁵ Não é objeto deste capítulo nem deste trabalho analisar a indianidade nem o conceito de índio, contudo é importante resgatá-los aqui, mesmo que sucintamente. Sua complexidade requereria, no mínimo, um capítulo dedicado a essa questão, no entanto é importante, aqui, para entendermos em que contexto os povos ressurgidos estão inseridos.

¹⁷⁶ É o que veremos a seguir no capítulo na construção da auto-imagem dos povos ressurgidos.

indígenas, por onde existem indivíduos e famílias inteiras que são, inclusive, reconhecidos como índios por seus “parentes” (aldeados), mas que não estão vinculados ao posto indígena nem a uma comunidade específica, pois, para isso, existe um processo, uma dinâmica, uma (re)construção desses indivíduos até chegarem a *ser o índio reconhecido*, e se não estão nesse processo desde o início (da busca para esse reconhecimento), sua Indianidade fica à espera de um “outro ressurgir”. Muitas vezes, são algumas famílias que divergem do grupo e, por falta de contingente, não externam sua identidade, como a existente e expressada nos mais de 220 povos diferenciados entre si que são reconhecidos oficialmente no Brasil.

É nesse sentido particular que devemos retomar a indianidade, e não no sentido de reindianizar o índio, o que seria impossível. Aliás, essa idéia é fomentada pelo próprio órgão ao ficar indiferente quanto a um projeto de pesquisa e educação, que situe de forma real o processo histórico que submeteram às nações indígenas, que ora ressurgem ou que existem omissas entre as massas.

Numa conversa com a cacique Catókin Maria das Graças (Nina), em um encontro com outras lideranças em Brasília, Distrito Federal, um outro índio perguntou qual a língua dela, “o português”, respondeu ela, sentindo-se constrangida pelo fato de não estar de “igual para igual” com seu “parente”. Assim, obstina-se a resgatar sua língua ancestral. Mas de que maneira? Com exceção dos Fulniô, todas as línguas indígenas do Nordeste se perderam junto a seus falantes. Os povos indígenas no Nordeste não têm como recuperar suas línguas. No entanto, compreender o processo dessas demandas é resgatar também indianidade, da forma como ela se apresenta neste processo de ressurgir. A indianidade, segundo Mires (1992: IV), não é uma “coisa”, não é uma “estrutura”, não é uma “essência”, é a presença desses povos chamados genericamente de índios e, como tais, em todas suas formas e realidades,

buscam interagir com a sociedade dominante e reconquistar seus espaços (veja foto nº 11 e 12), historicamente degradados à condição de uma subcultura¹⁷⁷ entre a sociedade nacional dominante.

Contudo, como “povos originários”, vistos aqui não como uma reminiscência do passado e sim como parte de uma formação histórica e processual,¹⁷⁸ da qual os índios são um de seus componentes mais dinâmicos, e deixando claro que esses valores do evolucionismo histórico já não podem ser mais a ideologia dominante do nosso tempo, os povos indígenas ressurgidos reivindicam seu reconhecimento, isto é, o direito de existir como tais.

Vivendo durante cinco séculos de colonização ininterrupta, sob categorias evolucionistas, seria perverso demais tomar os povos indígenas como perdedores. Nesse sentido, a identidade indígena ou, no caso, a indianidade, é no mínimo, para esses povos, “a percepção de uma continuidade, de um processo, de um fluxo, em suma, uma memória”.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Bate, Luis Felipe, op. cit., 1984: 75.

¹⁷⁸ Mires, Fernando. “Nación e indianidade: los movimientos sociales y la cuestión nacional en Latino América”. Separata ALAI, 31 de agosto de 1992.

¹⁷⁹ Cunha, Manuela Carneiro da. “O futuro da questão indígena”. In: A temática Indígena na Escola, unidade 1, Povos indígenas no Brasil e na América do Sul, p. 129.

Capítulo III

Sobre a imagem

III. 1 – Imagem e auto-imagem

Maxi, Água Branca, AL – 18 de agosto de 2001, às 10:00 h – fotos de distribuição da carne de boi – anotações de campo

Entre junho e agosto choveu muito no sertão alagoano e alguns trechos das estradas se tornaram difíceis de transitar. Entre agosto e setembro, as chuvas já são escassas, deixando os índios e os camponeses da região sempre na dúvida se irão ter ou não boa safra. Setembro é mês de colheita e a abundância irá depender muito das chuvas de julho/agosto, para dar força e sustentar as plantações, basicamente de milho e feijão. As conversas começam e terminam sempre assim: “Será que a safra vai ser boa? Se der uma chuvinha nesses dias vai segurar a plantação...” e assim por adiante.

Durante os meses de chuva as atividades sociais são menos freqüentes. A falta de dinheiro e as ocupações com a lavoura fazem com que as pessoas abdicuem de compromissos para cuidar das plantações, saindo de seus vilarejos geralmente nos dias de feiras (sábados e segundas). Com a falta de atividades e as estradas esburacadas, o transporte, geralmente camionetas (conhecidas fora da região como pau-de-arara), única via de transporte público do município, torna-se menos freqüente, principalmente nos dias de domingo.

Com a estiagem, que começa em agosto, o feijão e o milho verde, entre outros produtos, algumas atividades (casamento, batizados, aniversários, pagamento de promessas) começam a acontecer pelos vilarejos e povoados, normalmente nos dias de sábados e domingos. Algumas camionetas de Água Branca ou outros municípios próximos trazem ou levam pessoas para esses

eventos. São essas oportunidades que espero, neste domingo, para me transportar até Água Branca e de lá para Pariconha, onde havia marcado visitar os Catókin.

No dia 18, domingo pela manhã, consegui por acaso uma carona (vindo de Januária, uma das quatro comunidades Kalankó) até o cruzamento do Maxi. Espero uma camioneta sentado sobre a caixa que protege a câmara de vídeo. O sol “queima a moleira”, parte membranosa do crânio, que apesar de ossificada, não deixa de ressentir os raios de sol reverberar inclemente, ofuscando a visão pelo excesso de claridade.

A mais ou menos uns quinhentos metros do cruzamento, ouve-se a máquina de terraplenagem, aterrando as valas e buracos provocados pela erosão das chuvas do inverno. A uns 100 metros de onde estava sentado, alguns homens chegam a cavalo, outros poucos, de bicicleta, outros a pé. De frente a uma casa meio rebocada, antes de chegar ao cruzamento, os que chegavam iam se juntando aos que já por ali estavam.

Ao passar um senhor a pé, ele me pergunta para onde estou indo. Digo-lhe que para Água Branca. Ele me diz que em uma hora mais ou menos passará uma camioneta vindo de um vilarejo próximo. Agradeço e pego a câmara fotográfica e começo a fotografar algumas cenas humanas que se passam próximas a mim.

A primeira foi um par de garotinhas vindo da casa, que imaginei ter entre 9 e 12 anos. Uma loirinha, sapecada do sol, com o nariz e lábios feridos por queimadura solar e uma outra moreninha. Ambas meio brincalhonas, com roupas maltrapilhas, carregam algumas vísceras, que lhes sujam a roupa já em mal estado. Quando me vêm com uma câmara, os olhares se cruzam: primeiramente para a câmara e automaticamente para mim. Põem-se mais sérias do que já estavam. Pergunto se posso tirar uma foto, balançam a cabeça, consentindo timidamente.

Minha timidez se debruça em melancolia. Uma dor, talvez moral, se apodera do coração ao presenciar seus olhares tristes e pueris. As condições em que sobrevivem se precipita e me confunde . Após o *clíc* do disparo, ficamos alguns instantes parados olhando uns aos outros sem nada comentar. Fomos nos afastando sem darmos as costas até seguirmos rumos diferentes: elas para suas casas e eu em direção ao grupo de homens reunidos mais adiante.

Ao aproximar-me do grupo de pessoas reunidas em frente à casa, percebi de onde vinham as vísceras que as garotinhas carregavam. Sobre folhas de bananeiras que forravam o chão, um boi abatido estava sendo esquartejado. Sua carne era cortada, pesada e vendida. Enquanto alguns homens indagavam sobre as arrobas que pesava a rês, outros encomendavam algumas das partes tenras, outros o fígado, feto, cabeça, costelas, rabada, alguns, mais jovens, observavam em silêncio meus movimentos com a câmara.

Eu era muito diferente daquelas pessoas, que, como é natural, me olhavam com desconfiança. Ao dar-lhes bom dia, perguntei ao que cortava o boi se podia tirar umas fotos. Obtive seu consentimento. Interessou-me não fotografar aos homens, mas sim o animal abatido. Partes suas penduradas pelo rabo e por cordas amarradas a uma pequena árvore. Sobre o couro aberto, estirado no chão, com o pelo para baixo – sobre as folhas de bananeiras – era depositada sua carne, o feto, o fígado, a cabeça inteira. Através de seus olhos petrificados anunciava “grotescamente” o cenário local, que entre o charco de água e de sangue, refletia os movimentos das pessoas que, porventura, frente a seus olhos passavam, enquanto sua carne era retalhada e os compradores faziam algazarras.

O “olhar” petrificado do boi “registrava” inerte os movimentos que se refletiam à sua volta. Essa ação me pasmou. Com a câmara, tentei aproximar-me o mais que possível para poder focar e fotografar aquelas cenas que tanto me impressionaram. Vez por outra, tirava o olho do visor para dar-me conta do

que estava acontecendo à minha volta. Estava compenetrado demais no que aquele olho “morto” vitrificado refletia.

Ao focar, percebi que o olho do boi refletia não só a minha imagem, mas as dos homens que passavam carregando ou não sua carne. No olhar petrificado refletia-se o gesto humano, as vidas humanas, cenas reais eram refletidas pelas pupilas negras, brilhantes, num olhar tão fotográfico e inerte quanto o da lente da câmara.

Minha mente (enquanto um senhor, que se apresentou como fiscal local, queria saber para que eram as fotografias; expliquei que não era para nenhum jornal, que não se tratava de denúncias para a saúde pública), fazia inúmeras associações lúgubres entre o trabalho que acabara de fazer na aldeia com as histórias de como comecei a trabalhar com os povos indígenas no Nordeste. Índios tidos pela Antropologia, pelo indigenismo (até pelo menos a década dos anos de 1980) como descaracterizados, isto é, destituídos de particularidades, híbridos, sem uma identidade visual que os relacionasse com a população indígena anterior a Cabral, sem terem sofrido transfigurações.

As respostas que haveria de dar sobre “essa falta de identidade” resultaria na (re)construção da auto-imagem num processo de ressurgência: suas migrações e penúrias, desajuste e resgate cultural, mas com um grau de respeitabilidade extraordinário, sobretudo quando se referem a seus ancestrais, índios “encantados”, os índios velhos que “se encantaram”, que querem voltar para uma aldeia para curar as doenças da alma e do corpo com suas ervas e conselhos; praticar seus rituais, seus encantos e harmonizar-se com o que sobra em sua região, com os rios, fauna, flora, cosmologia.

Pela minha mente passava o que, durante o tempo em convivência com a realidade indígena, vi: fome, desnutrição, abandono, ociosidade, falta de perspectiva, alcoolismo, mortes, solidariedade, usurpação, exploração; labuta

inesgotável, sempre extremosa, como um elástico que se estira e se comprime, retornando sempre às mesmas dimensões e formas de luta.

A luta dos índios que ressurgem, que reaprendem dos outros, que se apropriam dos outros, de si mesmos, para viver e reviver. Como Dona Joana, que, agora, a partir da festa do ressurgimento dos Kalankó em 1998, permite ser gravada defumando seus maracás e fazendo de sua sala, no chão de cimento, um terreiro de dança, iniciando seus netos no toré. É como olhar a fotografia de Seu Antonio (pajé Kalankó) antes do ressurgimento (veja foto na próxima página) e três anos depois, todo paramentado, dirigindo seu povo no terreiro e numa conversa íntima com os praiás, que direcionam suas buscas identitárias e as reafirmam diante de todos.

Qual a razão de registrar imgeticamente todos esses momentos descritos nesta introdução? Qual o sentido deste trabalho? Uma tentativa de associar fatos que viveram, que vivi? Lembrar, resgatar, sinalar, mostrar, sustentar uma direção, o rumo (de o porquê dessa minha obsessão) tomado para a construção (minha) imagética que representa a ressurgência e a auto-imagem, o sentido do sincrético. O híbrido. O “grotesco”. O resgate nas condições em que se dá essa busca da identidade, dos direitos: um encontro caricaturesco com a natureza da política nacional, com o mesquinho: onnipresente impotência da miséria nacional. A fome do ser, do como ser, do como fazer. Pôr em prática o aprendizado. Ou pôr em prática o apre(e)nder.

Não posso responder a essas indagações. A verdade é que me sinto comprometido com este trabalho e com as pessoas que foram envolvidas nele. Por esse lado, vejo nas imagens da ressurgência indígena, captadas pela fotografia e pelo vídeo, um instrumento capaz de dialogar com as questões sensoriais humanas e as questões sociais, culturais, religiosas e políticas implícitas subjetivamente. Dialogar no sentido de dar vazão às nossas inquietudes, o que vale, também, para dar visibilidade à problemática, às

questões de lutas e buscas das populações indígenas nestas imagens representadas. As imagens são superfícies significativas nas quais as idéias se inter-relacionam.

Dubois (1994: 15-19)¹⁸⁰ afirma que a imagem não é só “o produto de uma técnica e de uma ação” (de filmar, de fotografar) e não se limita somente à produção propriamente da imagem. Está incluído também nela o “ato de sua recepção de sua contemplação”. Isto, entendido aqui, a partir das condições em que as imagens foram constituídas até à forma em que uma determinada imagem irá chegar ao espectador. De tal forma que a mensagem transmitida pela imagem explicita os aspectos de concepção da imagem,¹⁸¹ seu tratamento técnico e os aspectos ideológicos que se quer denotar.

No entanto, ao chegar ao espectador, esta imagem, segundo Dubois, não apenas se transforma ao ser observada pelo espectador, ela irá, principalmente, compor um jogo complexo de relações entre o fotógrafo, que se vê “retratado” nesta imagem, e o observador, que se vê “refletido” na mesma ao colocar-se diante dela, criando, dessa forma, interação com o outro, através da imagem exposta (Dubois, 1994: 20).

Trata-se, portanto, dos modos de representação de uma determinada realidade, no caso, da ressurgência indígena, cuja imagética, isto é, a documentação fotográfica, pretende, a princípio, prestar conta da existência daquilo que mostra, como instrumento de uma memória documental do real,¹⁸² auxiliando para melhor apreensão do universo indígena brasileiro, como testemunha de sua realidade, numa tentativa de aproximarmos cada vez dela através das imagens obtidas.

¹⁸⁰ Dubois, Philippe. *O ato fotográfico e outros ensaios*. São Paulo (Papirus), 1994: 15-19.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 16.

¹⁸² BAUDELAIRE, Charles. “Le public moderne et la photographie”. In: *Salon de 1859*. Retomado em Ch. B., *Curiosités esthétiques*, Paris, Garnier, col. Classiques Garnier, 1973, *apud* Dubois, *op. cit.*, p. 29.

As imagens como superfícies pretendem representar algo, oferecendo aos seus receptores um espaço interpretativo estabelecendo, segundo Flusser (1985:14), relações temporais entre os elementos constituídos nestas imagens, que, ao serem observadas criam mediações simbólicas entre o “homem e o mundo”.

A realidade em si é produtora de imagens; estas, enquanto visões do mundo que nos rodeia, são captadas, (re)produzidas (por máquinas fotográficas, cinematográficas, videográficas e digitais), manipuladas e armazenadas para um fim determinado, deixando sua origem (real) para serem associadas e incorporadas como objetos de conhecimento das ciências humanas, considerando o valor do trabalho documental sobre recursos imagéticos e não-textuais, que cada dia é mais explorado, lembrando que cada um desses suportes ocupa seus espaços próprios e interage entre si, independente ou simultaneamente.

O sentido da imagem, neste caso, como diz Suzan Santog,¹⁸³ é o de “transformar o próprio vivido em uma maneira de ver”, ultrapassando, dessa forma, as funções puramente ilustrativas, porque, antes de tudo, a imagem (fotografia ou vídeo) se reveste de significados, que, abstraídos pelo olhar humano, nos remetem a uma relação direta entre o observador e a imagem cujo conteúdo, portanto, cheio de sentido humano, estabelece relações de interconhecimento entre o observador e o sujeito representado na imagem, gerando, assim, formas de continuidade na apreensão do objeto contemplado imageticamente, ou melhor, representado na imagem, no caso, o índio representado no processo de ressurgência.

A imagem (fotográfica e cinematográfica), desde seu surgimento no século XIX, pelo fato de ser sua apreensão marcada por uma percepção da natureza (formas, expressões e representações), captada desde seu estado

natural nos remete inevitavelmente a uma relação com o real, ou seja, uma relação imediata com o espaço, o tempo, o objeto retratado ou filmado e o mundo – no qual está inserida a imagem reproduzida por esses meios. O realismo ou não estabelecido entre a imagem e a “natureza” nela representada vem sendo o crivo de formulações teóricas a respeito de sua relação (da imagem) com o seu aspecto verossimilhante.

É nesse sentido que penso na imagética da ressurgência indígena. Não faz parte deste trabalho retomar aspectos históricos, teóricos e semióticos da fotografia e “seus tentáculos”. Trata-se, na verdade, de introduzir algumas referências básicas sobre a imagem (fotográfica e videográfica) como essenciais para ressaltar a utilização desses suportes em revelações antropológicas na construção da auto-imagem de povos indígenas ressurgidos, cuja identidade vem sendo reconstruída ou reproduzida, conforme já foi exposto, a partir da imagem “do outro”, ou seja, seus semelhantes. Por isso considero que a (re)construção visual dos povos Tumbalalá, Kalankó, Karuazu, Catókin e Koiupanká é reproduzida a partir da imagem do índio iconicamente reconhecido através do estereótipo visual propagado que se tem do índio no Brasil contemporâneo.

É importante esclarecer que esse aspecto não trata de negar ou colocar dúvidas sobre a identidade indígena desses povos e suas diversas formas de conceber, recriar e reconstruir sua identidade, esteja ela ligada ou não a uma imagem iconicamente reconhecida. O importante aqui é a abordagem etnográfica a partir dos aspectos visuais que são reproduzidos para garantir sua continuidade étnica e seus direitos a produções e reproduções e autonomias culturais, étnicas (veja fotos nºs. 14 a 18).

A construção da auto-imagem desses povos – nesse processo de ressurgência étnica, tal como a fotografia e o cinema (fazendo aqui uma

¹⁸³ *Apud* Maresca, Sylvain. “Olhares Cruzados. Ensaio comparativo entre as abordagens fotográficas e

associação) são (re)produzidas – passa por uma concepção, por uma produção e reprodução, isto é, manipulação das cores, das formas e sua manifestação, que são expressas em condições apropriadas para essa finalidade, isto é, criam-se condições a partir da festa do ressurgimento, para sua representatividade, para que esta imagem seja observada, assimilada, divulgada.

Não são poucos os estereótipos culturais propagados por meio da imagem. Em busca de uma definição do índio, ele foi colocado, em detrimento de uma concepção mais complexa, dentro dos protótipos nacionais que transitam entre o exótico, o selvagem, o exuberante, o puro, o miserável, etc.

No processo de colonização, os índios “perderam” seu referencial visual, mas não o referencial identitário. Foram afastados e foram se afastando, progressivamente, de sua natureza, de sua realidade grupal ancestral, do índio anterior a Cabral, que, descrito por Caminha, é reconhecido visualmente dessa forma icônica até nossos dias e, a partir da República, através da tipologia instituída durante o Serviço de Proteção ao Índio – SPI, para classificá-los de silvícola, de selvagem, índio civilizado, integrado, etc. Imagens, como bem diz Novaes,¹⁸⁴ são “rigorosamente construídas para divulgar a um público mais amplo a importância” das atividades da Comissão Rondon pelo interior do Brasil no intuito de “pacificar” e “civilizar” os índios.

A imagem técnica em si carece também de apropriação, isto é, necessita ser apreendida (pelo humano) por um meio (um pincel, um lápis, uma câmara fotográfica, videográfica, cinematográfica, digital), mas sempre a partir de um referente, de uma forma, e se tem forma, ela é passada pelo olhar humano que é capaz de conceber, descrever, produzir e reproduzir – essa ou essas formas – e as dará a conhecer como representação de alguma coisa que faz parte de uma realidade, para que lhe seja reconhecida.

etnográficas”. In: Etienne Samain (org.). *O fotográfico*. São Paulo (Hucitec), 1998: 143.

No dizer de Jacques Aumont, “reconhecer alguma coisa em uma imagem é identificar, pelo menos em parte, o que nela é visto com alguma coisa que se vê ou se pode ver no real. É, pois, um processo, um trabalho, que emprega as propriedades do sistema visual” (Aumont, 1995: 82). Isso nos leva a reconhecer que a construção de auto-imagem implica na própria identidade desses povos em suas representações coletivas (veja fotos nºs. 15 á 18,25, 30, 33, 36, 38).

Metodologicamente, sua auto-imagem é representativa também como a imagem descrita na fotografia, no vídeo, pois os povos em questão se apropriam de uma imagem produzida anteriormente – a do índio aqui no Brasil existente, seja ele anterior a 1500, seja ele na concepção atual, o amazônico, o “nu”; ou o “misturado”, ou ainda o descendente – para se auto-reconhecerem e se darem a conhecer, se auto-afirmando finalmente como povo, como etnia, como índio.

A imagem icônica do índio “natural” no Brasil, isto é, aquela construída e divulgada como única e real forma de reconhecer o índio no País, passa, na dinâmica de ressurgência indígena, por um processo ambíguo de desconstrução e (re)construção: as características naturais dos índios ressurgidos foram transgredidas. A versão imagética dessa “transgressão” não foi e não é divulgada como parte de um processo. Ao contrário, a sociedade responsabiliza o próprio índio por essa fatalidade e insiste em vê-lo ainda na imagem iconicamente divulgada, de maneira que essas hibridações nos povos indígenas ressurgidos são tomadas como metáforas da realidade.

Neste aspecto dominante desta subjetividade, os índios ressurgidos, perante a sociedade dominante e frente a seus semelhantes, precisam mostrar que sua aparência natural passou por um processo real de transgressão e transformação étnico-cultural, e que sua aparência “híbrida” atual é fruto primeiro do processo de colonização e não de um processo “espontâneo” de

¹⁸⁴ Sylvia Caiuby Novaes. In: Tacca. *A imagética da Comissão Rondon*. Campinas (Papirus), 2001: 10.

transformação. Por outro lado, para mostrar essa complexidade histórica com os aspectos étnicos naturais defasados, distante no tempo com sua aparência atual, precisam distar entre um estado (físico) e outro (cultural). O primeiro diz respeito a uma aproximação representativa dos aspectos visuais (naturais) de seus ancestrais e o segundo garante uma prática identitária, assegurando que a transgressão étnica (física e culturalmente) não os exterminou. Ao contrário, é nela que encontram o caminho para se chegar à verdade histórica dos povos indígenas no Brasil. É nesse percurso de “provas” que interagem para dar continuidade à sua identidade ancestral, construindo, por um lado, uma visualidade que denote sua ancestralidade iconicamente reconhecida pela imagem predominantemente estereotipada, pela qual são reconhecidos e aceitos os povos indígenas no Brasil, e, por outro, desconstruindo-a.

À medida que se apresentam “como índios formais” ou “índio oficial” vestem sua roupagem “natural” (arco, flecha, maracá, tocado e pintura facial ou corporal) e se re(a)presentam (veja fotos nºs. 14, 22, 37,38,42). Fora de tal “formalidade”, entre si, em sua comunidade, as diferenças étnicas naturais (entre ser e não ser como índio) se relativizam na construção e continuidade étnica sem o olhar discriminativo ou não a eles direcionados (fotos nºs.11,13, 21,23, 24, 29, 26, 34,35,46,55).

Fora de seu contexto são referidos, pela população alheia às suas realidades históricas, como “índios aculturados” que precisam apropriar-se de uma imagem contrária à atual para se representarem. É neste representar-se que produzem e reproduzem uma roupagem. Vesti-la significa representar a si mesmo em sua ancestralidade, em uma imagem contraditoriamente juxtaposta à da atualidade, ambas apreendidas e construídas a partir da necessidade de se auto-representar, de se auto-afirmar como índio.

A partir das premissas aqui enunciadas, este trabalho considera as imagens não como simples registro de dados, e sim como resultados das

relações estabelecidas com os terrenos de enunciação e de questionamento sobre a construção de identidades dos povos ressurgidos.

Diante da câmara videográfica ou fotográfica, esses povos ressurgidos raramente demonstram “momentos espontâneos”. Tudo faz parte de uma “*auto-mise en scène*”,¹⁸⁵ dependendo obviamente da situação observada e registrada especificamente: se for uma atividade pública, ritual, política, que motiva tanto o interlocutor como produtor do evento, no caso os próprios índios, a própria comunidade – como o político, o religioso, o antropólogo, etc.

Existem momentos em que esse fenômeno “da pose” é “esquecido” e acontece justamente durante os rituais de cura, de dança, em que a exigência de concentração numa só direção, se efetiva na possessão do encantado, nos cantos. Existem no entanto, momentos anteriores, na preparação desses rituais, quando se observa a presença de interlocutores (ou a apresentação já subentende essa participação) a *auto-mise en scène* se afirma e se revela numa tentativa de responder a uma demanda de legitimação (oficial) da condição de “ser índio”, na presença de quem pode ou não testemunhar, afirmar o ressurgimento dessas identidades.

Noutros momentos, quando a familiaridade com o interlocutor (observador) ultrapassa esse papel (mesmo porque existem regras que não permitem, em determinados rituais, o uso de câmaras fotográficas ou pessoas “estranhas”), as relações entre observado e observador ganham dimensões maiores de cumplicidade, amizade, respeitabilidade e alteridade, em que as demandas são secundarizadas.

¹⁸⁵ O conceito de *mise en scène* é utilizado por Claudine de France em *Cinema e Antropologia*, Campinas, (Ed. UNICAMP), 1998. A “*auto-mise en scène*” refere-se aos aspectos dancísticos (abordados no capítulo quatro) no sentido de demonstrar ser índio (como parte da construção visual) dos índios ressurgidos, que de acordo com Barthes da ‘Câmara Clara’, esses povos ressurgidos estão na condição de referencial induzindo o futuro referente – que vai se materializar na fotografia e/ou no vídeo, como parte do material de pesquisa sinalado no quinto capítulo: “a imagética do ressurgimento”.

Os índios ressurgidos, na função de referencial, antecedem-se ao referente.¹⁸⁶ Ao demonstrar ser índio, o fazem por meio de uma *imagem visual*; trata-se, não obstante, da capacidade dessa imagem, do poder comunicativo dessa "encenação" que eles mesmos, na condição de ressurgidos, "induzem", representam e comunicam para outros captarem, registrarem, propondo previamente ao observador a construção do "ser índio", a partir da visualização dos elementos necessários, induzidos por demandas oficiais do índio estereotipado.

É interessante que eles também se apropriam, nesse processo, dessas demandas, criando uma "dependência" para a afirmação do reconhecimento étnico por meio de parâmetros oficiais (que não são os seus) como estratégia de resistência, resgate, sobrevivência e de continuidade étnico-identitária.

Essa visualização na construção de auto-imagem do "ser índio" implica, além da produção comunitária (dos elementos ritualísticos: vestimentas, instrumentos musicais, bebidas, fumo, alimentação), na fabricação das imagens técnicas (fotográfica/vídeo), cujo resultado final contém elementos análogos de *poder e potência* da imagem, justaposição (*auto-mise en scène* e imagem técnica), que se dá quando interagem em momentos particulares (ritualísticos ou dancísticos), dando uma entrevista ou ao saber que estão sendo fotografados e/ou filmados.

Essa auto-imagem, registrada pela fotografia e pelo vídeo, passa para outra dimensão. Materializadas através desses suportes, teremos, nos dois casos (na *auto-mise en scène* e nas imagens fotográficas) esses dois tipos de forças – *poder e potência* – da imagem proposta por Dubois,¹⁸⁷ que do ponto de vista filosófico, considerando-se que tal "poder" pode ser associado a uma "concepção essencialista" da imagem, seu próprio poder, o "poder mediador"

¹⁸⁶ Roland Barthes, *La chambre claire*, 1961, *apud* Dubois, Philippe. In: *O ato Fotográfico* (org. Etienne Samain, id. *ibid.*, pp. 48-49; *apud* Tacca, *ibidem*, 2001: 19-24).

entre o homem e o mundo (do qual fala Flusser), que se interpõe entre seu realizador e sua natureza, enquanto que a “potência” de algumas imagens pode apontar para uma experiência que resista à análise, a qual tem a capacidade de emocionar. “Há algo particular em determinada imagem que nos toca profundamente, que nos descontrola, que é inexplicável”, afirma Dubois. Nesse sentido, a construção da auto-imagem desses povos (seja ela elaborada como parte da auto-imagem [visual], seja ela proposta para ser registrada por meios sensíveis) responde a essa inevitável relação proposta por Dubois, pois ambas são construídas no processo de auto-affirmação de sua identidade para essa finalidade concreta.

A imagem como “princípio de identidade”,¹⁸⁸ enquanto construção étnico-social e histórica dos *povos ressurgidos*, só adquire valor análogo¹⁸⁹ a partir de seu ressurgimento. Antes disso mantinham uma continuidade, uma resistência histórica e uma identidade “correspondente” a todas as comunidades da região – como nordestino do semi-árido – e interagiam “homogeneamente” com o meio e com o social, o político e o econômico a que pertenciam e pertencem. O que muda substancialmente aqui é o poder significativo de sua “nova” condição de índio, agora como povos publicamente e imageticamente representados.

O potencial imagético ligado à busca identitária desses povos considera os aspectos em que eles “não se identificam” como índios tradicionalmente reconhecidos pela sua fenotipia (como os amazônicos, invocados como índios puros) e se distinguem da população nordestina brasileira. Culturalmente, antes do reconhecimento, não expunham publicamente rituais ou objetos artesanais como o arco e a flecha — o que no imaginário popular é a representação por

¹⁸⁷ Philippe Dubois. “Diante da Imagem”. Seminário realizado entre os dias 13 e 20 de julho de 2000. Departamento de Multimeios, Instituto das Artes, Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP.

¹⁸⁸ Scachetti, Ana Lúcia. “Entrevista a Philippe Dubois”. *Correio Popular*, Caderno C, pp. 4-5. Campinas, 19 de julho de 2001.

excelência do ser índio — a indumentária e a pintura corporal para dança, nem o casamento multiétnico, de forma a resistir e preservar sua identidade.

Tais elementos sócio-culturais, vistos pela sociedade local e mesmo entre os próprios índios, quando “imitados” de outros grupos, passam a figurar como elementos de identidade e de auto-identificação dos grupos em questão. Os elementos de cultura material como arco e flecha, cocares de penas, colares, elaborados pelos povos amazônicos passam a ser adquiridos. Outros elementos (saiotes, colares, cocares, etc.) passam a ser fabricados pelos integrantes, como pena-de-galinha, palha de milho e/ou de coqueiro, sisal e materiais industrializados.

Os instrumentos musicais como o maracá e a flauta são incorporados utilizando-se matéria-prima da região, como o coco, a cabaça, a carapaça de tatu, ou com material industrial, como o plástico (pvc).¹⁸⁹ A imagem que fazem de si mesmos no processo do reconhecimento se concretiza, como já foi dito, no auto-reconhecimento como indígenas pertencentes a um “tronco” ou a uma “rama” de seus descendentes.

Entre os povos ressurgidos aqui apresentados é notória a articulação entre a vontade de resgatar sua identidade e sua autonomia “perdida” e os caminhos para chegarem até ela, procurando a estrutura que os conecte com a sua natureza identitária, “original”, étnica, pertinente aos povos indígenas brasileiros.

Durante o trabalho de campo as imagens captadas (vídeo e fotografia) foram voltadas para o reconhecimento étnico, o auto-reconhecimento, a reelaboração de uma auto-imagem (visual) como índios em suas semelhanças (seus rituais) e diferenças (forma de organização, espaços físicos, etc.) com os povos oficialmente reconhecidos, aspecto, que devido a sua interessante

¹⁸⁹ Enquanto análise é fundamentada nas teorias antropológicas e na semiótica, pois essas imagens se confrontam (teoricamente) em momentos particulares e adversos, ou seja, entre ser índio (natural) e ser índio em toda sua complexidade pós-Colombo.

“trama” e complexidade, será retomado de forma particular e nos colocará diante de toda sua trajetória no processo de construção de auto-imagem e afirmação étnica.

Essa conexão é a forma com que procuram se apropriar das relações existentes entre as funções representativas de *ser índio* e as performances cognitivas na *autoconstrução* visual. Como nos situa Samain (1998): “Sem a existência dos meios de comunicação – desde os nossos órgãos sensoriais, atravessados ao longo da história pelos dispositivos comunicacionais que são as linguagens e as escritas, até essas mais recentes próteses da imagética técnica (fotografia e cinema), eletrônica (televisão e vídeo) e informática (as imagens digitais) – não poderíamos sequer falar de “sociedades”, nem de “trocas” (simbólicas ou outras trocas) possíveis entre grupos humanos, menos ainda imaginar sonhar com emergência das culturas humanas”.¹⁹¹ Sem isso, seria impossível representá-los.

Os elementos visuais/sensoriais com valor comunicativo e representativo da identidade dos Tumbalalá, Kalankó, Karuazu, Catókin e Koiupanká foram identificados e captados por meio da fotografia e do vídeo, que também destacam os gestos e aspectos lingüísticos (fonológicos, por exemplo), e a existência de códigos e/ou atitudes comportamentais que organizam sua conduta no contexto étnico-organizacional, além de regularem sua apropriação e inserção ao contexto sócio-político e cultural de povos indígenas ora “ressurgidos” e reconhecidos publicamente como índios que “necessitam” interagir como tais.

Podemos afirmar que as imagens mentais produzidas dos povos, no processo dinâmico de ressurgência, são apresentações de conceitos abstratos representados por figuras simbólicas específicas projetadas num espaço e num

¹⁹⁰ Como, por exemplo, os maracás e as flautas.

tempo determinado, cujo olhar, sobre essas imagens, é o olhar de um “eterno retorno” ao “que fomos” e ao que somos”. Nesse sentido, a imagem adquire um “caráter mágico”, essencial para a compreensão de suas mensagens. “São códigos que traduzem eventos em situações e processos em cenas”, tendo o poder de representar uma situação, uma condição particular que nos remete a determinadas imagens que, por sua vez, são “mediações entre o homem e o mundo” (Flusser, 1985: 14), veja fotos nºs. 31, 32, 39, 40, 41 e 42, 49 e 51.

III.2 – A imagem sensível

A imagem sensível (cinema, fotografia, vídeo e a imagem digital), ao transformar em imagens mentais os conceitos abstratos, isto é, dar forma visual a aspectos sócio-culturais humanos (por exemplo, uma dança, um gesto, etc.), deslocou-se no transcurso de sua prática da imagem visual propriamente dita para o campo da imagem técnica. Vem ao caso aqui a crítica destinada ao uso indiscriminado dos meios visuais para comunicar aspectos da vida humana.

A idéia da descrição como uma “cópia fiel” da realidade observada é freqüentemente retomada em textos que abordam criticamente o uso da imagem nas ciências sociais meramente como um aspecto figurativo da realidade, sem que no entanto deslanche para romper tal inércia funcional (Sôlha, 1998: 67), que lhe vem sendo atribuída, dando-lhe consistência que aglutine realidades representativas.

A fotografia, desde o final do século XIX, era muito utilizada pela Antropologia Física (Antropometria) e pela Arqueologia, como registro documental, no entanto, no trabalho etnográfico ocupa um espaço relativamente insignificante que privilegia, basicamente, o discurso escrito. Essa tendência vem sendo questionada e sancionada desde que Malinowski insere,

¹⁹¹ Samain, Etienne, *apud* Winkin, Yves (org). *A Nova Comunicação: da Teoria ao Trabalho de Campo*.

em sua etnografia, fotografias (tomadas por ele durante o trabalho de campo entre o trobriandeses) como um relato imagético dos aspectos culturais dos nativos melanésios, possibilitando examinar, visualmente, o realismo das fotografias expostas, o sentido e a interpretação que faz do objeto de estudo através da relação entre a imagem e o texto escrito: a primeira subordinada à última.

A Antropologia incorpora cada vez mais como objeto de conhecimento nas ciências humanas, as diversas mídias, vistas não somente como um aspecto ilustrativo e sim como representação análoga da realidade. Considera-se, nesse caso, que o material filmado ou fotografado representa determinadas realidades, seja do nosso cotidiano, seja de diferentes estilos de vida, que, reapresentados nessas imagens, condensam tantos os valores sócio-culturais, econômicos, religiosos, conflitos entre grupos, comunidades, cerimônias religiosas, estereótipos, práticas do cotidiano em determinada sociedade, quanto a própria visão de quem produziu ou reproduziu tais imagens.

Da mesma forma que os textos escritos, as imagens (fotográficas, cinematográficas e videográficas) são produtos culturais susceptíveis à análise e interpretações. Assim sendo, as imagens são documentos que permitem a reconstituição da história cultural de grupos sociais e suas dinâmicas (interétnicas, variantes sociais, ecológicas, políticas, religiosas, migrações etc.), possibilitando inclusive o cotejo entre dados escritos e informações coletadas empiricamente, contendo representações simbólicas cujo universo exprima a forma de ser e de interagir com outros grupos. Nesse sentido, a imagem – seja ela fotográfica, cinematográfica ou videográfica – reapresenta uma determinada realidade, manifestando em si significados análogos desta realidade.

Entre as múltiplas possibilidades de análise que nos oferece uma imagem, uma delas – mais além do registro documental – é a possibilidade de

captar mensagens suscetíveis de interpretações. Uma vez transmitidas (imagem e interpretação), elas estabelecem um diálogo com o outro (o objeto fotografado, o fotógrafo e o que ele pretende mostrar), provocando reinterpretações visuais, orais e conceituais.

A imagem é capaz de dialogar com a identidade de um povo, ou seja, sua consciência coletiva de ser e de se auto-reconhecer como entidade particular e específica, a partir de elementos compartilhados (como linguagem, idéias, crenças, padrões culturais) e da participação consensual na definição de seus objetivos, metas e interesses sociais comuns, compartilhando com outros povos os mesmos ambientes físicos, os mesmos tabus e sistemas de organização social e de governos.

As representações audiovisuais desses elementos transmitidas de forma análoga, podem inclusive reforçar a identidade de um grupo. Noutros extremos, a imagem e o áudio podem também causar danos irreversíveis se manipulados inescrupulosamente.

De acordo com Nolasco (1993: 41),¹⁹² os antropólogos que se utilizam dos meios audiovisuais (e todos aqueles que manipulam a imagem – cineastas, cinegrafistas, fotógrafos, editores) e que difundem visualmente uma realidade decidem quais elementos serão divulgados ou não. Esses sujeitos exercem um controle sobre a “outra” realidade (a do outro) de acordo com seus próprios critérios, moldados dentro dos padrões culturais de seu próprio grupo e de acordo com as experiências e com os antecedentes pessoais de cada um.

Se a tendência é ver o outro ou uma outra cultura em relação ao que é diferente ou semelhante, ou que contraste com a sua própria, esse sujeito provavelmente registre somente aquilo que considera merecedor de ser captado (festas, danças, rituais, indumentárias, habitações, instrumentos

¹⁹² Nolasco, Margarita. “Los medios audiovisuales e la antropología”. *Revista de Difusión del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, n.º 5 (Antropología Visual), Universidad Nacional Autónoma de México, Nueva Época, México, 1993.

agrícolas, etc.). Busca-se, nesse contexto, exatamente mostrar o outro, mas dentro de sua própria ótica, de forma subalterna (Nolasco, op. cit., p. 41).

Na Antropologia, o registro audiovisual está mais além de uma ideologia e de classes sociais, vai mais além dos elementos técnicos, mais ou menos sofisticados. Independentemente da complexidade ou sofisticação do equipamento utilizado, o produto por ele captado (áudio ou imagem) pertence a um sistema de comunicação, e esse sistema, como tal, não deve ser decomposto (editado, etc.) sem perder seu conteúdo cultural (ou de outra índole) e sua função social. Esses registros são acervos de valor inestimável, que permitem comparações no tempo. Por conseguinte, o uso da imagem e do áudio como registro antropológico implica pôr em prática um sistema de valores sociais que direcione o registro ao conteúdo (que, no fazer antropológico, está latente em determinados fatos, objetos, pessoas), sem se esquivar, no entanto, de sua complexidade, isto é, de sua realidade como um todo, pois no registro está implícito o mundo das idéias, das crenças e das ideologias sociais que pertencem a cada grupo ou indivíduo (Nolasco, *ibid.*, p. 42).

Por ora, a crítica da Antropologia aponta para o uso dos meios audiovisuais, para os trabalhos elaborados por antropólogos que fazem uso da imagem sem que expressem a verdade de uma realidade específica e dessa forma os difundem (Novaes, 1998: 115). Não cabe dúvida de que o papel do pesquisador – no que tange à Antropologia Visual – na constituição do trabalho histórico-antropológico, como assinala Samain (1998: 121),¹⁹³ prende-se ao *observar, o que observar e como observar*. Isso quando se pretende, a partir dessa observação, entender melhor o funcionamento e a dinâmica das sociedades humanas, das que as constituem e nelas vivem, sem que, no entanto, os fenômenos socioculturais, no discurso visual, sejam apreendidos apenas como contemplação comparativa, e sim como esforço para uma

compreensão mais abrangente das diversidades culturais existentes nas sociedades humanas.

O suporte imagético deve ser “capaz de mostrar, de sugerir, de provocar questionamentos” com qualidade discursiva, racional (Samain, *ibid.*, 122) e nos permitir ter uma visão do mundo, do ponto de vista do imaginário social, que é latente em cada um de nós, e disso se valem os povos ressurgidos, que só sobreviveram graças a esse imaginário que lhes possibilitou ultrapassar uma mera concepção identitária (da identidade social indígena) da procura do “olhar perdido” ou da “identidade perdida”, mas que, contudo, enxergam no horizonte sua identidade simbolicamente preservada, reservada, sendo capazes de revivê-la e de auto-representá-la.

Analogamente, a Antropologia Visual (se é que existe tal) ou uma Antropologia da Imagem (essa, talvez, mais factível) vê-se constituída por “um olhar” que “atravesse” a imagem, que a penetre. É nesse transitar que os questionamentos aparecem. É no pôr-se, de acordo com Dubois, “diante da imagem” que as interrogações “do quê se vê” vêm à tona: o passado dos povos ressurgidos, circunscrito a inúmeras etapas de sua(s) vida(s) passadas; seus fluxos, migrações, derrotas, reassentamentos, (re)aglomerações, (re)aglutinações, os “cruzeiros” sendo fincados numa nova ordem (veja foto nº. 1, 5, 20, 41, 54) que “perpetua” sua existência; o “balançar” dos maracás (Fotos nº. 7, 11, 22, 33, 46, 52); o apito das flautas e o “zunnnn” dos pássaros: são os “encantos das águas do ar, do fogo, das matas, dos animais, da flora...” (fotos nº: 31, 32, 44, 48, 59).

São elementos que ressurgem ou ressuscitam “dos cemitérios da indiferença” para uma ressurgência interpretativa, que, no imaginário desses povos, são evidências que deixam refletir suas utopias na busca de suas vidas tribais anteriores. As imagens fotográficas e videográficas captadas são, nesse

¹⁹³ Samain, Etienne. “Um retorno à Câmara Clara: Roland Barthes e a Antropologia Visual”. In: Etienne

sentido, marcas sógnicas que – enriquecidas pelo imaginário social, comunitário desses povos – deixam transparecer todo seu projeto de reconstruir sua identidade.

Dessa maneira, tais imagens são transformadas em objeto de análise, de onde se subtrai o que ela mostra. A imagem é susceptível de texto, e não ao contrário. É a imagem que prova a escrita, e não o contrário. A imagem, afirma Dubois, “deve ser silenciosa”; ela “induz o pensamento, torna-se pensativa”. Como diz Dubois, a “imagem pensa”.¹⁹⁴

Nesse sentido, Samain reforça o pensamento de Dubois ao afirmar que a imagem se “desdobra” e segue várias vertentes (saindo do cultural, do identitário) e se sublima numa busca que libera o imaginário em busca de uma realidade infinita no tempo e fora dele, permitindo-nos, antropologicamente, “entradas paralelas” no universo social, religioso e cultural dos povos indígenas ressurgidos, numa tentativa de falarmos sobre sua realidade (seu passado, seu presente, seu futuro), que se confunde numa circularidade que nos mostra a eterna volta a suas origens, que se faz presente no sujeito de sua composição.

A imagem se torna inesgotável, porque ela mostra um silêncio que perturba, provoca um olhar à procura de si, do outro, da representação de si mesmo. Primeiramente no seu significado (seus aspectos étnicos, históricos, culturais, religiosos, etc.) e, depois, como significância (sua essência) que faz “pensar”, “sentir”, “voar”... Uma “imersão no fragmento”, isto é, na realidade fragmentada, mas contínua em busca do “olhar perdido” (*op. cit.*, p. 132), que nos faz sair à procura de sentido, isto é, da realidade do mundo.

Lembro-me que, durante o seminário “Diante da Imagem”, Phillipe Dubois me fez compreender que estar frente a uma imagem é “mergulhar em suas profundezas e não em sua superficialidade”, isto é, mergulhar nas seqüências de planos, de movimento. O professor Samain afirma também essa

Samain(org.). *O fotográfico*. São Paulo (Hucitec), 1998.

postura propondo uma dicotomia entre imagem fixa (fotografia) e imagem em movimento (vídeo, cinema):

(...) assiste-se [grifo meu] a um filme, mergulha-se numa fotografia. De um lado, um olhar horizontal, do outro, um olhar vertical, abissal. Enquanto as imagens projetadas levam o espectador num fluxo temporal contínuo, que procura seguir e entender; as fotografias, por sua vez, o fixam num congelamento do tempo do mundo e o convidam a entrar na espessura de uma memória. Diante da tela (por que não somente diante da imagem?) [parêntesis meu], somos viajantes e navegadores; diante da fotografia, tornamo-nos analistas e arqueólogos (...) No primeiro caso, pensa-se o mundo na sua continuidade, no seu fluxo, na sua dinâmica, na sua aparente "normalidade"; no outro, pensa-se na sua descontinuidade, na sua fragmentação, no seu recorte, na sua extraordinária "singularidade" (Samain, 1998: 132-133).

A citação de Samain nos coloca diante de uma questão: a análise da imagem. É uma questão que, sem sombra de dúvidas, está relacionada aos aspectos cognitivos e epistemológicos que nos induzem – frente a “matrizes imagéticas”, ou seja, imagens proporcionadas pela fotografia, pelo cinema, pelo vídeo e pela informática – a visualidades e apreensões singulares do mundo que ainda não foram descobertas.

Isso nos permite fornecer subsídios não só para comunicar fatos etnográficos que os diversos meios visuais procuram transmitir tal como se apresentam na realidade, mas também para expressar, nas representações visuais, uma realidade ordenada teoricamente como parte do trabalho antropológico (o objetivo deste estudo), desde suas técnicas utilizadas, passando pelo controverso viés da Antropologia Visual como factível de “apreender tudo” sobre uma determinada cultura, até à câmara — como

¹⁹⁴ Ana Ligia Schachetti, *ibid.*

instrumento de descoberta e de descobrimento que procura se apropriar das relações existentes entre as funções representativas (no caso, de ser índio) e as performances cognitivas a que se refere Samain, na autoconstrução visual.

Os elementos visuais/sensoriais, como valor comunicativo e representativo da identidade dos povos ressurgidos, foram identificados e captados pela fotografia e pelo vídeo, destacando os gestos, aspectos fonológicos e a existência de códigos e/ou atitudes comportamentais que organizam sua conduta no contexto étnico organizacional. Sem a existência desses meios de comunicação (os órgãos sensoriais, as linguagens, a escrita, fotografia, cinema, televisão, vídeo até as imagens digitais), como afirma Samain,¹⁹⁵ “não poderíamos sequer falar de sociedades nem de trocas (simbólicas ou outras trocas) possíveis entre grupos humanos”.

¹⁹⁵ Samain, Etienne, apud Winkin, Yves (org). A nova Comunicação: da teoria ao trabalho de campo. (Papyrus), Campinas, SP, 1998, p. 9.

Capítulo IV

A construção visual do índio e da auto-Imagem

IV.1 – Imagem e memória

A imagem dos “Índios” não é casual: os primeiros navegantes estão convencidos de que aportaram no Paraíso Terrestre e descrevem as criaturas belas e inocentes que viveriam nas cercanias paradisíacas.

Marilena de Souza Chauí

O “paraíso terrestre habitado por criaturas belas e inocentes”. Essa é a visualidade primária captada, descrita, interpretada e comunicada na palavra (oral ou escrita) dos primeiros viajantes das colônias européias (Cristóvão Colombo, Pero Vaz de Caminha, Américo Vespúcio) ao desembarcar no “Novo Mundo”. Posteriormente, contrapondo-se àquela imagem, essas “belas criaturas” são chamadas de “índios”, “selvagens”, “bárbaros”, etc., que deveriam ser cristianizados. Frente à resistência evangelizadora, deveriam ser escravizados e, até mesmo, exterminados.

A palavra, como meio de expressão oral ou escrita, evoca e cria entidades autônomas repletas de significados. Os primeiros europeus, numa visão seletiva, romântica, descreviam detalhadamente o que viam. Alguns (fosse na narrativa literária, fosse através da imagem) alteravam¹⁹⁶ o sentido

¹⁹⁶ Thekla Hartman (1975), ao analisar as obras deixadas pelos pintores viajantes, verifica que alguns desenhos não foram feitos a partir da observação direta, foram possivelmente feitos a partir da descrição de terceiros “ou mesmo da imaginação”, tendo, inclusive, um único modelo adornado de diferentes maneiras, de acordo com uma determinada tribo. Chama a atenção também para as alterações e variações nos desenhos originais quer produzidos *in loco*, quer editados pelas editoras européias da

dos elementos visuais ou sensitivos do que experienciavam. Caminha, por exemplo, impressionado pela novidade, descreve minuciosamente os nativos do litoral brasileiro com tal alegoria que infundiu no imaginário europeu a intensidade do que vira. A avidez com que comunicou suas impressões foi tal que, ainda hoje, permanece no imaginário brasileiro a imagem que descrevera então: imagens observadas, captadas, comunicadas e fixadas na mente dos habitantes do “velho mundo”, transformando-as em imagens dos nativos no Brasil, em conceitos abstratos e generalizados, ou seja, em imagens mentais visíveis, editando nas mentes das massas, de geração a geração, uma imagem “única” dos índios no Brasil.

A imagem captada então, ao ser divulgada, ganha novas formas, se reatualiza e exhibe sua potencialidade, “provocando” a idealização de uma identidade “inventada”. Narrativa construída a partir de novos parâmetros, com os quais os viajantes (durante o período colonial e imperial) visualizavam (outros olhares) com fascínio os índios (americanos) num imaginário ilusório, imagetivamente construído, cuja imagem, manipulada ou não, reflete a busca da alteridade.

Numa representação quase que “teatral” dessas imagens, a alteridade milenar dos índios foi comunicada plena de subjetividades cujos fundamentos não encontram sua veracidade nos milênios de sua existência no continente. Fosse no plano imaginário (do bom e do mal selvagem) ou não, a realidade é que essa dualidade (no plano visual) provocara, nos séculos da colônia, fascínio, rejeição, desafios... para os que se apresentavam ou não diante da realidade humana ou natural no Brasil e em todo o continente americano, fato que se estende até os dias atuais.

época, já que havia uma tendência de idealizar oniricamente as paisagens e retratos humanos (Hartmann, Thekla. “A contribuição da iconografia para o conhecimento dos índios brasileiro do século XIX”, Coleção Museu Paulista, Série de Etnologia, v. 1, São Paulo, USP, 1975, *apud* Porto Alegre, *op. cit.*, 1994, p. 66). Fernando de Tacca (*op. cit.*, 2001: 14) chama a atenção também sobre a manipulação da fotografia pelo fotógrafo, dando outros significados à realidade enunciada.

Durante os últimos 500 anos, a imagem dos índios no Brasil não deixou de oscilar entre as duas imagens mentais (a do bem: o nobre, o bom e a do mal: o grotesco, o selvagem) criadas e divulgadas ao longo dos últimos cinco séculos. Nos dois casos, as pessoas indígenas, sua cultura e costumes, só aparecem como parte de um passado ilusório: sua diversidade é ignorada.

De acordo com Chauí (1994:12),¹⁹⁷ os índios no Brasil vêm sendo considerados, desde tempos coloniais, como pertencentes a um passado remoto, ou como “resíduos” remanescentes em fase de extinção, “como outras espécies naturais” da fauna e da flora nacional; ou, então, como uma população que foi vencida pelo avanço da civilização porque não foi “capaz” de acompanhar o “progresso”, ou então, fazem parte, apenas, da memória coletiva ocidental como um grupo de “bons selvagens” perdidos no tempo e no espaço que outrora viviam em “harmonia com a natureza”, anterior a “cisão que marca o advento da cultura moderna” contemporânea, ou, como parte de uma “realidade empírica” com a qual é custoso lidar em termos econômicos, políticos, sociais.

Essa imagem dos índios no Brasil começa a ser divulgada a partir da escritura e da literatura. De acordo com Bittencourt (1994: 40),¹⁹⁸ Caminha descreve a terra brasileira e seus habitantes com “detalhes de paisagista e retratista”. Os habitantes do “Novo Mundo”, nesse sentido, aparecem cheios de penas pelo corpo, outros “desaparecem” debaixo de suas carapuças de penas amarelas, vermelhas e verdes. A pintura corporal dos índios é descrita minuciosamente. Anos mais tarde, inevitavelmente, outros cronistas irão fazer, também, semelhantes descrições, confirmando sua veracidade ou criando outras realidades através de desenhos e litografias, e da literatura.

¹⁹⁷ Chauí, Marilena de Souza, “500 anos – caminhos da memória, trilhas do futuro”. In: Luiz Donisete Benzi Grupioni (org.). *Índios no Brasil*. Brasília (Ministério da Educação e do Desporto – MEC), 1994.

¹⁹⁸ Bittencourt, Lúcia. “Cartas Brasileiras: visão e revisão dos índios”. In: Luiz Donisete Benzi Grupioni (org.), Brasília (Ministério da Educação e do Desporto – MEC), 1994.

Não é por acaso que toda a literatura dos primeiros séculos da colônia encontra-se enraizada de tais descrições. Ainda para Bittencourt, tais narrativas funcionavam como uma “espécie de estratégias para a atração de colonos”. Essas descrições ou “visões idílicas” se dão sobretudo com a catequese – durante o reinado de D. João II, a partir de 1549 (com a chegada de Manuel da Nóbrega, que chefia a primeira missão catequista) –, e vêem nos índios costumes “inaceitáveis” de canibalismo, poligamia e idolatria, costumes que eram preciso ser modificados.

Mesmo que Nóbrega tente sinalar nos índios pontos positivos que os aproximem do português, a imagem de um povo amigável, ingênuo, inocente – como habitantes do paraíso terrestre – desfaz-se com as guerras justas e a enorme necessidade colonial de justificar suas ações “redentoras” no Cristianismo, para combater “os maus costumes” e a antropofagia. É nessa dinâmica que se espelham, se espalham, divergem e diversificam as diferentes faces da colônia, suas ações e reais interesses, fazendo também conhecer aspectos antropológicos da população indígena, seus enfrentamentos, lutas, modo de vida “estranho” de um povo cujos padrões se afastavam dos então descritos pelas primeiras notícias a seu respeito.

A imagem estereotipada construída sobre esses povos foi semeada e sedimentada na memória ocidental e servirá de base para uma visualidade unilateral (de “selvagem”, “grotesco”) de “não civilizado”, ou, noutra ordem, o índio “integrado”, “vestido” e “civilizado” dos séculos XIX e XX, como padrão de nacionalidade e de (in)dependência cultural que, durante o Romantismo, vai ser revestido como herói (é o caso de Peri e Iracema, criados por José de Alencar).

No ressurgimento indígena – que no Nordeste reverencia a imagem estereotipada do índio “selvagem”, “antropófago”, “livre” ou simbolicamente representado no folclore como modelo para o reconhecimento da população

indígena nacional –, essa imagem (mental), no imaginário do povo brasileiro, é intensificada por outros movimentos nacionalistas.

Bittencourt (1994: 45) faz referência aos aspectos da literatura e da arte no Brasil que retoma, numa roupagem moderna, a herança idílica do bom selvagem, que, com Oswald de Andrade e seu movimento antropofágico no século XX, vem redimir a negada identidade nacional, em que “só a antropofagia nos une: socialmente, economicamente, filosoficamente” com a pretensão de uma volta às origens (anti-hierárquicas) e costumes estranhos tão renegados pelos colonos portugueses, revelando a existência de um outro ancestral, um “índio totêmico”, cuja apologia reúne os mais diferentes grupos indígenas aglutinados como um todo entre a população nacional em dimensões reais de território, misturas raciais, culturas, fetiches religiosos, justapostos como uma nação única de brasileiros: “nunca fomos catequizados. Fizemos foi carnaval” (Oswald de Andrade, *apud* Bittencourt, 1994: 46).

Ao observar o toré coletivo durante a festa de ressurgimento (dos Kalankó, Karuazu, Koiupanká e Catókinn), nesses elementos visuais, transformados em imagens mentais a partir de 1500, são evocados índios de todas as etnias que “desapareceram”: os Tupi, Caeté, Tupinambá, Tabajara. Além disso, negros e brancos dançando o toré ao som do maracá, “fazendo” um só carnaval, representado na poeira coletiva da dança, subvertendo a catequese cristã.

Se a história narra a derrota de um povo, de vários povos, pelas doenças, exploração, desterritorialização, etc., a resistência, o ressurgimento nos devolve a todos como ascendentes desse processo – cujos ancestrais e seus descendentes reaparecem cheios de vitalidade e de potencial – e explora suas contradições com as liberdades de releituras de suas derrotas e religiões coloniais, transformando-as em “alimento mágico” de resistência e comunicando-as em crônicas modernas, atribuindo-lhes especificidade e

garantindo-lhes continuidade. Além disso, transforma seu potencial étnico em visualidades transcritas em textos, em imagens que recriam um repertório modificado, perpetrado desde o século XVI, no qual repousa o estereótipo do índio no Brasil e do qual emerge essa (re)construção de auto- imagem.

O resultado do ressurgimento é uma profusão de imagens cujos detalhes no uso das cores e dos traços ancestrais descritos por Caminha abundam; deles emerge a revelação entre os grupos ressurgidos, aqui observados, numa representação das sociedades indígenas e sua multiplicidade contemporânea. Inseridos no contexto das políticas nacionais, imaginariamente, podemos remeter às primeiras descrições sobre “o índio” (e não os índios), mas no sentido oposto ao do discurso do “bom” ou do “mau selvagem”, inverso ao índio idealizado (de Peri e Iracema), estereotipado, genérico em sua passividade romântica do século XIX e em via de extinção em busca de caminhos para a reconstituição de antigos dilemas do discurso do confronto. Possibilita-se, dessa forma, identificar (através da imagem) um movimento de ruptura na representação dominante sobre o índio – enquanto categoria diferenciada contraposta ao branco – em direção ao reconhecimento da existência das sociedades indígenas atuais e suas diferenças concretas, com seus códigos próprios e seus significados, que se revelam como documentos visuais de uma temporalidade. Só nesse sentido a sociedade dominante poderá tentar redimir-se de seus efeitos negativos sobre a população indígena.

Vale retomar a Maria Silvia Porto Alegra¹⁹⁹ e à sua indagação sobre os processos diferenciados dos confrontos entre várias linguagens (passado e presente indígena), sendo preciso recolocar em discussão a interdisciplinaridade, as fronteiras do conhecimento e as articulações entre estética e ciência, enfatizando, nesse sentido, o exame da iconografia como forma de identificar, através da imagem, os movimentos iniciais que deram

origem à reafirmação e à busca de signos da alteridade indígena, abrindo, dessa forma, inúmeras possibilidades de estudos para a história indígena e para a Etnologia na atualidade.

As imagens produzidas (literária e imageticamente) que foram sendo divulgadas e arquivadas desde 1500 aos nossos dias – desde Caminha, José de Anchieta; André Thévet (1556), Hans Staden (1557), Jean de Léry (1558); Mauricio de Nassau (1637-1644) – pelos artistas Franz Post, Albert Van der Eckhout e Zacharias Wagener, cujo trabalho, de acordo com Porto Alegre (op. cit., p. 66), irá representar uma visualidade “mais exata” do homem e da terra que servirá de novo modelo visual (até fins do século XVIII), quando aparecem os primeiros “pintores viajantes”, entre os quais figuram botânicos, geólogos, escritores, cientistas e aventureiros, que enfatizam em seus desenhos a paisagem (fauna e flora) e os tipos humanos sob novas formas de representação, cujos indivíduos estariam transitando para uma descaracterização psicofísica, cultural, econômica e social.

Durante o século XIX, arqueólogos e etnógrafos (conhecidos como “pintores-etnógrafos”) se destacam não só no Brasil, mas em toda América, (principalmente nas regiões andina, centro-América e México, onde predominam culturas altamente desenvolvidas – tecnologicamente falando) e suas obras (desenhos, principalmente) contribuíram significativamente ao classificar os indivíduos a partir da morfologia do crânio, desenhos dos corpos, etc., sistematizando, dessa forma, traços que irão reconstruir identidades representadas por meio da aparência do corpo humano, suas vestes, adornos etc, tentando buscar, na superfície visual, o sentido da interioridade invisível.

Destacam-se, nesse sentido, de acordo com Porto Alegre (op. cit., p. 67), as obras de Maximilian Zu Wild-Neuwild (1815-1817), Spix e Martius (1817-1820), Debret (1816-1831), Rugendas (1821-1825) e Hercule Florence (1825-

¹⁹⁹ Imagem e representação do índio no século XIX, pp. 65-71. In: Luiz Donisete Benzi Grupioni

1829), cujos trabalhos, fruto de expedições pelo Brasil, se esforçam por decifrar – sob os signos exteriores – as formações psíquicas, as relações entre o corpo e a alma desses sujeitos. Analisadas, poderão lançar um novo olhar sobre as representações humanas figuradas em esboços, croquis, desenhos e em pesquisas etnológicas. O mesmo vale para a música (O Guarani de Carlos Gomes) e para a literatura durante todo o século XIX.

Posteriormente (no século XX), influenciados pelos artistas e estudiosos “viajantes” e escritores, outros, com diferentes técnicas de registros (como a fotografia e o cinema, além da literatura), irão compor um conjunto de imagens desses seres ora “decadentes e grotescos”, ora “belos” e inocentes”, em “via de extinção” que irão ser “vestidos” sob a tutela do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) chefiado por Rondon, a partir de 1910.

A “Comissão Rondon”, que visa proteger o *índio* e, paralelamente a essa “proteção”, pretende , como estratégia para a inspetoria das fronteiras nacionais (do Sul), a ocupação do Oeste. Cria, com essa finalidade, uma imagem “oficial” do índio brasileiro (Tacca, 2001: 15), no intuito de colocá-lo como integrante do processo civilizatório nacional.

Nessa tentativa, e influenciado pelas expedições do século XIX, Rondon leva consigo botânicos, zoólogos e outros cientistas no intuito de registrar aspectos da fauna e flora da região. A comissão, munida de máquinas fotográficas e cinematográficas, se embrenha nas matas para, além de assegurar a fiscalização das fronteiras (entre o Brasil, o Paraguai e a Bolívia), implantar o telégrafo entre o Mato Grosso e o Amazonas e fazer o levantamento etnográfico da cultura material dos grupos indígenas com os quais manteve contato durante a implantação das vias telegráficas.

De acordo com Fernando de Tacca, a imagética da Comissão Rondon compõe uma identificação icônica do índio no Brasil, cuja intenção era a de

mostrar, no discurso imagético, a transição do índio no processo civilizatório nacional:

À Comissão Rondon “interessava mostrar que apesar de seu estado “selvagem” [grifos do autor] e indicial referente a uma idéia de um Brasil remoto, esses “selvagens” [grifos do autor] não eram tão agressivos como se dizia e estavam receptivos para um contato pacificador que os ingressasse na expansão de suas fronteiras agrícolas e comerciais. Ao vesti-los e dar-lhes uma imagem de semelhança com os civilizados, impunha-se uma condição de identidade com valores e hábitos da sociedade brasileira. Mais do que apresentá-los vestidos, era preciso apresentá-los sendo vestidos, conferindo-lhes uma semelhança imposta e, ao mesmo tempo aproximando-os de imagem de um índio genérico integrado. (Tacca, 2001: 56).

Para construir sua “curiosidade” sobre tais “criaturas”, “belas e inocentes”, sua diversidade fôra fragmentada. Seus múltiplos aspectos (sociais, culturais, econômicos, religiosos e organizacionais) foram lançados em contato direto com a sociedade ocidental. Não importando os períodos (se durante a colônia, o Império ou na República), o método era o mesmo e centenas de culturas e suas expressões, idealizadas e produzidas pelos brancos como primitivas, foram lançadas no espaço e no tempo com sua própria lógica.

Ao ser captada essa imagem (idealizada) pela sociedade ocidental ou dominante (brasileira), ela é visualizada indiscriminadamente sem reunir sua complexidade, sendo, portanto, divulgada sem antes ser refletida e sem ser decodificada. São arremessadas com assombro ou com admiração, justapostas com a natureza: “visões do paraíso perdido”, dúvidas sobre a existência da alma dessas pessoas, fantasias sobre “seu” canibalismo e “ferocidade”, indagações sobre “suas” feitiçarias, cenas grotescas do cotidiano, ingenuidade e inocência “desses seres”, que precisam ser protegidos para não sucumbir (seja como “pagão no inferno”, de acordo com a visão colonial; seja como

cidadãos livres na atualidade), já que são “incapazes” de resistir ao choque entre sua cultura e a cultura ocidental predominante.

Sem noção de tempo e espaço, essas categorias ou formas de conceber os índios, ainda vigentes na atualidade, constroem o universo indígena e ditam formas de lidar com os mesmos. As imagens sociais construídas dessa população não contemplam outra senão aquela do “selvagem”, o que os coloca sempre entre civilizados ou, noutra aspecto, como civilizados, miscigenados, integrados, descaracterizados, representação que perpassa até nossos dias.

Essa discussão leva necessariamente à análise da imagética do ressurgimento. Esta “não é” aquela do “natural”, do “bom” ou “mal” selvagem narrada ao longo desses quinhentos anos que compõem o indigenismo oficial e é incentivada pela política indigenista ao longo de cinco séculos, assunto já exaustivamente abordado neste trabalho.

As imagens que serão apresentadas sobre os índios ressurgidos não são as imagens dramáticas do indigenismo oficial “desprovidas” de qualquer condição humana. Não são, também, imagens que irão discutir e analisar ou propor métodos para sua (re)integração social. Na verdade, trata-se de imagens que revelam uma aglomeração visual de vários aspectos e estratégias determinadas pela história do indigenismo oficial e mostram a busca de afirmação e reafirmação étnica diante da política indígena nacional. Irão revelar, sobretudo, aspectos de uma forma tradicional de luta e busca de identidade que remete a indagações que implicam um deslocamento do foco da análise sobre o lugar dos índios na sociedade nacional atual, algo necessário para a compreensão da história indígena contemporânea, sua trajetória enquanto povo aqui existente desde tempos imemoriais que vê sua vida e seu meio ambiente transformados no espaço e no tempo.

É nesse amplo sentido que os indivíduos e as culturas indígenas, observados sob a categoria de “povos ressurgidos”, lançam indícios visuais na

construção de sua auto-imagem, que aponta para um movimento de reconhecimento de sua história e de sua identidade (passado e presente), constituindo como elemento central os aspectos visíveis desses elementos e sua imagem como índio genérico, buscando nela seu espaço junto a outros segmentos sociais (movimento negro, homossexual, mulher, meninos e meninas de rua, sem teto, sem terra, etc.). Os aspectos culturais desses povos, sua cultura material, rituais, etc. não foram coletados e sistematizados pelos museus e universidades nacionais ou estrangeiras, diferenciando-os através de seus artefatos, pinturas corporais, costumes, etc.

A imagética do ressurgimento sinaliza, sim, uma luta, uma busca, o resgate de seu passado ancestral e seus direitos, focalizando especificamente a problemática desses povos no Brasil. A visualidade, repleta de símbolos, é comunicada no intuito de responder às indagações feitas à pessoa indígena, que, ao resgatar sua identidade e re-construir sua imagem, mostra, na construção de sua imagem, significados que se expressam em suas danças, indicando padrões (sociais e simbólicos) específicos de cada grupo como hierarquia religiosa e política, *status* que permitem comunicar e decodificar os graus de interação e construção identitária com seus semelhantes e a sociedade dominante.

A prática de seus rituais de dança, de cura e seu desenvolvimento são considerados como elementos “únicos” capazes de expressar uma realidade na qual os indivíduos, inseridos nesse processo, projetam-se visualmente na sociedade através dos elementos que se perderam e de outros, que foram impostos (como a cruz), outros que reinventaram, outros dos quais se apropriaram e, dessa forma, exprimem sua trajetória a partir da ocupação ocidental.

Muitos são os elementos visuais que contrastam com sua origem étnica perdida no tempo e no espaço, mas que não deixam de ser essenciais para a

elaboração de sua “nova” identidade étnica e de sua representação nela configurada. As imagens produzidas do ressurgimento indígena são registros da identidade desses “novos índios”, construída na busca e nas projeções de natureza simbólica, que especificam seus espaços étnicos e definem um lugar para o outro no universo das lutas indígenas (e de outros segmentos) no Brasil e que, finalmente, nos remetem, como foi mencionado, para novas indagações sobre os limites da Antropologia, expressão visual, seus significados e função simbólica.

Assim sendo, a imagem do índio (ressurgido) se reatualiza e exhibe sua potencialidade numa narrativa, que ao oferecer-se ou posar para ser fotografado ou filmado, a imagem produzida exerce um fascínio tanto no índio como no branco – em momentos distintos – ou em ambos, simultaneamente, num imaginário “ilusório”, pleno de sentido, cuja imagem (que se propõe divulgar) reflete a busca de alteridade expressa. É representada quase que de forma teatral, de modo que as subjetividades constituem a estratégia para a concentração de diferentes grupos étnicos restritos num mesmo tempo e espaço. Várias famílias ou grupos indígenas da região, que estavam fora de suas comunidades, se aglutinaram para juntos “levantar” uma aldeia.

IV.2 – O “levantamento” da aldeia

A gente come o calanguinho²⁰⁰ para não tocar em algo alheio. Isso é uma forma de manter a nossa moral e não passar decepção. A gente sofre demais, vive porque é teimoso e pela concentração em nosso Deus.

Pajé Antonio Kalankó

Nós índio daqui, somos um povo dos santinhos, da espera, das promessas, dos políticos, dos governos, da secretaria de saúde que não vai muito longe atrás de doente para não gastar óleo. Das doenças sem nome que vai matando aos poucos. Das curas pela reza, de rezadores, das doenças de pele e pernas que quando a gente vê se arrepende de ter olhado. De pessoa que a vó, os pais, caminhavam léguas para trocar vassouras por beiju, peneira por outras coisas para não ver os filhos morrendo de fome. Somos do povo que só planta de meia ou de arrenda, que espera sempre pelo milagre, pois o que Deus faz, tudo é de bom.

Dona Aliete da Silva, Karuazu

O levantamento da aldeia, enquanto afirmação identitária, está ligado intimamente à questão religiosa dos índios em busca de um espaço para praticar seus rituais e restituir às entidades espirituais um espaço para que possam voltar e dar condições de práticas e continuidade ancestral. Neste levantar da “aldeia” muitos elementos interagem no campo simbólico da cura e de organização social e suas hierarquias, conhecimento dos rituais de dança, de cura, de iniciação, dando, a partir dessa necessidade, início ao resgate étnico, “levantamento do terreiro”, que inicialmente dá-se em um lugar específico, escolhido para essa finalidade, ou então, em caso de não ter terra

demarcada, no terreiro da casa das famílias que guardam mais conhecimento desses rituais e suas entidades espirituais, começando as relações interétnicas, intercâmbios, etc. (veja fotos nºs. 5,6,20,22,31,52, 54).

Nesse processo, dá-se também a seleção das autoridades (pajé e cacique) (veja fotos nºs. 9,11,12,14,15,37,38,52,54) o que provoca muitos acordos e conchavos, e, ao mesmo tempo, provoca muitas discórdias até, finalmente, chegarem a um acordo comum, deixando uma ou outra(s) parte(s) satisfeita ou não, causando desavença ou satisfação. É comum em uma aldeia ter mais de um terreiro para a dança e práticas rituais.

Entre os Tumbalalá, o primeiro “terreiro” foi levantado em 1945 (foto 54) com o apoio dos Fulniô de Águas Belas. Depois de feito, levantou sérias questões entre outros grupos que, em desacordo, “levantaram” outro terreiro (foto, 20). A “discórdia” está ligada à luta pelo poder interno e às estratégias de continuidade étnica. Alguns membros “detentores” de conhecimento ritual ancestral acusam outros de praticar rituais sincréticos com as entidades africanas (herdadas ou transmitidas durante o processo de dispersão dos grupos indígenas) e a inevitável mistura racial e cultural entre o branco, o negro e o índio.

Foi possível observar, entre todos os povos ressurgidos, que, dependendo das relações estabelecidas, abre-se exceção e selecionam dias e práticas para os rituais de origem sincréticas (do negro e do índio), satisfazendo, dessa forma, as partes. Às vezes a necessidade é somente de satisfazer as entidades espirituais, noutras a prática de rituais sincréticos africanos é totalmente “proibitiva”.

O “levantamento do terreiro” Catókin est está ligado a um aspecto ainda mais complexo. Todos os terreiros têm seu “mestre-guia” (o primeiro e o

²⁰⁰ Daí o nome de Kalankó, “porque o calango (réptil lacertílo da família dos teídos, principalmente os de pequeno porte, os *Cnemidophorus* Wagl, que vivem no solo ou nas pedreiras – vide Buarque, op. cit.) vive ali e acolá, como a gente, e era o que a gente tinha pra cumê”, informa Seu Antonio, pajé.

derradeiro), ou seja, o que “abre” e o que “fecha” o terreiro, os outros (entre o primeiro e o último, que podem ser inúmeros) são as “pareias”, isto é, os pares, os que acompanham, o encantado que abre (o dono do terreiro) e o que fecha, que faz par. No caso das outras aldeias, ao ressurgirem, já tinham seu “mestre-guia”, seu protetor, que sempre acompanhou um ancião ou uma anciã encarregado de curar, de aconselhar. Os Catókinh receberam seu mestre no processo mesmo de “receber a visita de um encanto”, para poder abrir seu terreiro e dar início ao processo de reorganização étnica, comunitária, tornando ainda mais original esse processo de ressurgimento. Os Catókinh não tinham a “herança” de um encanto (como os Karuazu, Koiupanká, Tumbalalá e Kalankó), de um mestre transmitido por um tio velho, uma tia, avó ou avô; foi concebido num sonho como narra a cacique Nina,²⁰¹ que primeiro teve uma visão com esse nome. No sonho:

“Um homem aparecia com uma placa de pau como se fosse uma tábua e com letras escritas em branco. Mas ficou na minha mente só as últimas letras. Depois fiz o pedido novamente àquela pessoa, que se fosse para me dar o nome da aldeia, voltasse para me dar de novo, e ele apareceu em sonho novamente e apareceu as letras do nome Catókinh. Era um homem moreno, de calça azul, camisa branca e de chapéu de palhinha”.

No dia seguinte, Nina teve outro sonho e levou uma carreira de um índio com uma flecha, depois de haver pegado um pau verde para fazer um arco. “Quem já viu índio sem arco e flecha?” Mas noutro dia teve outro sonho com o rei dos índios:

“Vinha o rei dos índios numa carruagem e milhares de índios o acompanhavam. Veio na frente um índio com uma

²⁰¹ Recebimento do nome da aldeia Catókinh. Informação de campo, dia 20 de junho de 2001. Alto Pariconha, Bar de Maria das Graças Soares de Araújo (Nina), cacique, 40 anos.

flecha enorme fazendo posição para flechar e eu disse, vai atirar essa flecha em mim? Ele me olhou, baixou o arco e foi embora”.

A partir desse momento, os índios Catókinn ganham seu etnônimo e, em pouco mais de um ano, se organizam, resgatam entidades espirituais – os encantados –, fazem suas vestimentas, escolhem o praia; levantam o terreiro (que em si envolve um complexo ritual com elementos religiosos sincréticos) na frente da casa do pajé, Seu Avelino; levantam o “poró” (veja foto52), lugar reservado para a vestimenta dos “moços” que vestem o praia; elaboram artefatos como colares, arcos e flechas, tocados de penas de galinha, guiné, peru (foto 33,36); fazem pintura de “toá” (barro branco), fotos 3,7,27,28). Formaram uma hierarquia local e ocuparam a FUNAI, junto com os Kalankó, Karuazu e Koiupanká, no intuito de pressionar o órgão para acelerar a perícia antropológica para reconhecimento oficial de todos eles. Isso se deu de tal maneira que, nos dias 25 e 26 de setembro deste 2002, fizeram a “festa do ressurgimento”, sendo os Catókinn um povo com aproximadamente 400 pessoas em 90 famílias aproximadamente. Foram ações que durante décadas não se davam entre os povos ressurgidos. Seu Avelino ou Jovelino (pajé Catókinn), com seus mais de 70 anos, saiu da aldeia Pankararu, no Brejo dos Padres, com seus pais aos oito anos de idade. Conta que nunca deixou de praticar os rituais. Assim aconteceu com todas as famílias indígenas que ressurgiram, tecendo redes de símbolos e reformulando sua história.

Os povos ressurgidos, como os Koiupanká – cujo nome é, na verdade, uma sigla: Comunidade Indígena União Pankararu –,²⁰² somam mais ou menos 156 famílias com aproximadamente 510 pessoas. De acordo com o cacique

²⁰² Segundo o cacique Koiupanká, Zezinho Suterio, o nome antes da festa do ressurgimento era com C, mas foi indicado a colocar com K. “Perguntei se mudava o sentido, e como tem o mesmo valor do c, ficou com k”, informa.

Zezinho Suter, existem ainda muitas famílias que foram cadastradas somente o nome da família, faltando cadastrar os filhos e os netos. A maioria está localizada na Baixa do Galo, Baixa Fresca, no sítio Roçado e, principalmente, na cidade de Inhapi; outras comunidades são as de Pau-Feio e Sítio Chã, onde estão mais 40 famílias indígenas que não foram cadastradas, que emigraram da área Pankararu para buscar meios de vida, desde 1883.

Entre os Tumbalalá, a quantidade de famílias, segundo Cícero Marinheiro, o cacique, são mais de 400, mas constam registradas pela FUNAI apenas 180. Os Karuazu somam aproximadamente 150 famílias entre as duas principais comunidades – Campinho e Tanque – e o número de pessoas oscila entre 500 e 700.

Todos estão caminhando para a constituição e o levantamento de novas aldeias, com etnônimos próprios, que no caso dos Kalankó, Karuazu, Catókin e Koiupanká, todas as lideranças são questionadas a respeito do fato de descender diretamente dos Pankararu. Cada uma dessas aldeias levantadas está permitindo ao grupo a constituição de novas unidades étnicas, uma “rama”, uma “ponta de rama”, diversificada através de suas próprias experiências, cuja carga narrativa de sua memória acaba por concentrar-se nas possíveis afiliações políticas e religiosas, fazendo referência ao patrimônio que lhes restou na forma de uma organização social orientada por crenças religiosas na linha dos encantados.

Ligados ao “levantamento do terreiro” estão a dança e a iniciação, pagamentos de promessas, “batizados” de outros praiás ou encantados que, porventura, venham a formar parte da hierarquia de “mestres”. A apresentação dos praiás consiste, uma vez apresentado o “encanto” a um índio, em elaborar sua vestimenta, seu “dono” ou “dona” (foto13), que cuide e o apresente a comunidade, escolhendo um “moço” para vestir o praiá materializado nessa indumentária. O moço, cada vez que for representar o “mestre” num terreiro,

precisa passar por processos de purificação com banhos de ervas de cheiro, defumação e abstinência sexual.

Dos cinco povos ressurgidos, os únicos que não têm praia são os Tumbalalá, no entanto, a “linha dos encantos” (aqui analisados como “continuadores” de entidades espirituais ancestrais desses povos, portanto responsáveis pela organização social dessas novas aldeias), respondem por narrativas similares de sua organização.

Cabe sinalar que o “levantamento” das aldeias, ou o processo de ressurgimento, é um processo conseqüente do movimento indígena desde 1940. Os índios ou famílias indígenas que faziam parte dos povos que foram reconhecidos formalmente, desde então, devido à impossibilidade de se aglutinar àqueles que atualmente vivem nos postos indígenas oficiais (por ser em grande número de pessoas), ficaram à espera do momento adequado para reclamar seus direitos.

Distantes no tempo e no espaço de seus descendentes e ascendentes, novos valores foram adquiridos. Impossibilitados de conseguir seus direitos com uma extensão dos grupos dos quais descendem (por exemplo como Pankararu ou Tuxá) para reclamar terra e praticar seus rituais. Com as “cobranças” espirituais da prática ancestral, de 1998 em diante (já que, em todos os povos ressurgidos existem registros de períodos nefastos, como doenças e mal estar social, desestruturação familiar devido à falta de práticas dos rituais indígena), começa a busca desses direitos e espaços físicos para o desenvolvimento dos rituais indígenas e a conseqüente cura de algumas pessoas, que se sentiam “pressionadas” espiritualmente para praticar tais rituais – de dança e cura. Muitas dessas pessoas foram as que começaram a busca de sua identidade com suas diferenças e idiossincrasia.

Assim, o “levantamento” das aldeias dos povos aqui analisados não é um processo que se dá do “dia para a noite”, é um processo que vem se dando

paulatinamente. O que é importante ressaltar é que os cinco povos aqui referidos começaram esse resgate e a se organizar quase que simultaneamente. Não será exposto aqui de forma linear o começo dessa busca devido a sua extensão narrativa, contudo serão expostas algumas referências sobre esse processo, o que considero importante para a compreensão do mesmo.

O senhor Luiz Gonzaga, de 81 anos, e Dona Carmem, sua esposa, também de 81 anos, dizem que quando a aldeia (Tumbalalá) for levantada, isto é, reconhecida, o Seu Aprígio Fatum, mestre espiritual,²⁰³ (foto 31 e 32) vai ser autorizado por “João Varandar”²⁰⁴ (um encantado considerado chefe de toda a aldeia) a “pegar a jurema (foto 44). É ele quem vai dar toda a autorização para Aprígio pegar a jurema, rapar a raiz para fazer o ajucá”, bebida sagrada utilizada durante os rituais Tumbalalá.²⁰⁵

No caso dos Tumbalalá, a expectativa no “levantar” da aldeia insere também uma preocupação com os santos católicos e a aprovação nas escolhas das lideranças: “quando a aldeia for levantada (segue Seu Luiz Gonzaga), vão fazer um lugar para colocar a imagem de Nossa Senhora (dos índios), mãe de Jesus, mas só quando a aldeia for levantada”. Cada aldeia tem que ter seu encanto de frente: “o dono da Tumbalalá é o mestre João Varandar”. “Tem que ter o pajé, que é Seu Luiz Fatum, irmão de Aprígio, que é o mestre, que

²⁰³ À diferença dos outros povos ressurgidos, que só tem a figura do pajé que responde pelos rituais, os Tumbalalá têm a figura do pajé e a dos mestres. O pajé ajuda o mestre e o mestre é o que sustenta as forças, que controla os encantados ou os espíritos. Observei esse mesmo sistema entre os Karuazu de Campinho. Seu Antônio, o pajé, é uma liderança forte, é ele quem determina politicamente as decisões no terreiro e no poró, mas outros têm forças espirituais mais significativas e ele fica no sustento e na ajuda de certas situações.

²⁰⁴ Observa-se que os encantados correspondem a humanos (os índios velhos) que se encantaram e mantêm nomes sociais, outros respondem por nomes da fauna e da flora local.

²⁰⁵ Anotações de Campo Tumbalalá entre janeiro de 2000 a abril de 2002. Conversa com Cícero Marinheiro, 39 anos (cacique); Dona Lurdes Marinheiro, 73 anos (mãe de Cícero); Avelina dos Santos Marinheiro, 41 anos (esposa de Cícero); Dona Marciana Isabel da Conceição, 78 anos (mãe de Avelina); Seu Luiz Gonzaga Mendes, 82 anos; Dona Maria Mendes, 81 anos (esposa de Seu Luiz); Seu Aprígio Fatum (mestre); Dona Santinha (mestre e esposa de Seu Aprígio) e Seu Luiz Fatum (pajé).

trabalha com os encantados. Dona Santinha (esposa de Seu Aprígio) é mestre de toré. “É ela quem manda o caboclo ir embora. Ele não pode ir com a mesma linha (canto, toante ou entoação) que veio”.

É o mestre quem dá o sinal para ele ir embora. “O mestre tem a função de pedir licença para o encantado ir embora. Para chamar qualquer um pode chamar a linha. Isso só vai depender de ele aceitar ou não. O mestre é quem puxa todas as linhas de todos os rituais. Agora as linhas (os toantes, o canto) são os encantados que indicam. Depois, na hora deles ir embora, vão com uma oração”.

O encantado é o espírito, a pessoa morre mas o encantado permanece por aí encantado e pode vir, existem muitos andando por aí, mas eles vão aparecer. Tem o João Cura que anda curando em todas as aldeias, ele ainda não veio aqui em Pambu, mas vai vir para curar. A linha de João Cura vem do Alda da Bahia, ele vem de lá e cura com a fé de Deus e o rosário de Maria; João Cura tem que percorrer todas a aldeia para curar, se não, não é aldeia, ele já tem, seu campião, cachimbo, porque todo mestre tem que ter seu campião.

Os encantados são também chamados de “mestres-guia”.²⁰⁶ “Tem dia que só tenho vontade de cantar toré, só vejo na cabeça as linhas, são os mestres andando...” diz seu Luiz com nostalgia. E cita vários encantados: João do Pé do Morro, Manuel da Hora, Manuel Maior. Todos encantados das aldeias do Paraná, da Serra do Umã, da Serra Negra, da Serra do Serrote do Pedregulho. Todos visitam a aldeia dos Tumbalalá”. Dizem, Seu Luiz, Aprígio Fatum e Dona Santinha:

²⁰⁶ Existem duas figuras de mestre: o mestre dono do terreiro ou outro encantado e o mestre que controla os encantados, que se comunica com eles aqui na terra. O mestre, neste caso, corresponde à figura de um sacerdote com poderes de interceder entre o encantado e os membros de certa comunidade.

A gente trabalha com a Jurema, faz o ajucá. Estamos trabalhando para ter a ciência dos encantados”, a sabedoria. “A Princesa Dalva é um encanto das cachoeiras, a Princesa Rosa é um encanto da aldeia, são todos da mata. Só alguns são vivos, só alguns se comunicam de uma aldeia a outra. Dão notícias de morte, de que vai chover, da aldeia do Paraná. Vêm os encantados da aldeia dos Atikum e perguntam se tem legumes, se vai chover e dão notícias quando baixam e ficam visitando as aldeias. Outros são já velhos, mortos. Eles vêm e cantam a linha dele, conversam e vão embora. A princesa Rosa é viva. A princesa Joanelha é das Águas.

Os brancos diziam que não tinham índios aqui, Cícero (o cacique Tumbalalá) só queria que agente (Seu Aprício, Dona Santinha, Seu Luiz) trabalhasse com o brabio (índio). Mas veio Manuel Ramos, um mestre da aldeia, e não aceitou e disse que não podia, tinha que trabalhar para os dois lados, que essa aldeia é de água e de luz. Um dia veio a mãe d’água, pegou na minha mão e disse que tinha que trabalhar com as águas (Iemanjá) e com o centro (os encantos de luz, os índios). A corrente dos índios é de Deus. Quem trabalha com a fé em Deus trupica, mas não cai.

Canto de toré: *“Contra mestre, contra guia, oi, vamos trabaiá gentio, me lembrou das minhas matas que eu também já fui brabio – eina, eina, einaoa, eina, eina, ra-re-ao. Eina, eina, einaoa, eina, eina ra-re-ao”*. Até brabio é o canto do toré, e o eina, eina – ra-re-ao, é o toante. Cada toante pertence a um encanto, é o “idioma do índio”, e não é todo mundo que sabe e deve “puxar”. Esse aspecto pertence a todos os povos aqui em questão, não difere se é Tumbalalá, Koiupanká, Kalankó, Karuazu, Catókin.

Entre os Tumbalalá, numa “abertura da mesa” (reuniões em que se apresentam os encantados), as forças contrárias (o bem e o mal) são chamadas e afastadas mediante cantos (toante, toré), a cruz, o cachimbo (campiô) e o maracá. A cruz é para afastar “as coisas ruins. O maracá –

dependendo do movimento²⁰⁷ (circular, para dentro ou para fora) – é para afastar coisas ruins. O fumo, feito de várias ervas (fumo comum, alecrim, imburana de cheiro, folha da jurema, angico, catigueira), serve para incensar e defumar o local, os objetos rituais e os que buscam proteção espiritual. Esse aspecto, da mesma forma que o toré e toante, não difere dos outros povos ressurgidos.

Os Kalankó, conforme foi descrito antes, têm suas origens no fato de comerem calango na época da fome. Antes da festa do ressurgimento, em 1998, se autodenominavam Cacalancó. A partir do ressurgimento, vem o nome Kalankó. Cortaram o “ca” e deixaram Calankó e, depois, com o registro na FUNAI, adotaram Kalankó com 60 famílias e 280 pessoas aproximadamente. Seu Antônio (pajé) diz que:

Nunca tive a intenção de falar que era descendente de índio. Era chamado de caboco. Me doía na consciência, mas não podia fazer nada, então fui lá no poró dos Pankararu. Lá no Brejo me perguntaram o que eu estava fazendo por lá. Abri o jogo. Fui participar do serviço de chão²⁰⁸ com os parentes, para a gente chegar aonde estamos agora com a sociedade. Foi nos Geripankó. Depois se desenvolveu aqui. Mostramos nosso ritual para os Geripankó, e Agamenon (índio Geripankó e membro da APOINME) levou o conhecimento até o CIMI.

²⁰⁷ Anotações de Campo Kalankó, entre abril de 2001 a julho de 2002. Informantes: Antônio Francisco dos Santos, 47 anos (pajé); Dona Maria Higino, 96 anos; Seu José Antonio Alexandre dos Santos e Dona Maria José Luciana da Conceição (cônjuges, ambos com 64 anos); Dona Joana Amália da Conceição, 63 anos (curandeira); Seu Pedro José da Silva, 67 anos (esposo de Dona Joana); Edmilson José da Silva, 47 anos (curandeiro); Dona Maria da Conceição, 45 anos (esposa de Edmilson); Jardilina da Silva (parteira e curandeira); Paulo Dos Santos, 24 anos, cacique (filho de Seu Antonio, pajé).

²⁰⁸ “Serviço de chão” significa quando se reúnem para invocar os encantados através do pajé ou do mestre, para consulta, para cura. Só se faz quando se precisa de uma cura. O “serviço de chão” é para “serviço pesado”, para reforço, e é difícil. Para um serviço mais fácil, só precisa o toré, informa Seu Antônio, o pajé.

Diz Dona Joana que os:

Mais velhos vieram do Brejo. Os caboco que vieram, curava com remédio do mato. Meu pai era quem curava mais. Ensinou os remédios que cura a gripe, a febre. Índio se cura com remédio do mato. A cultura da minha mãe era de fazer louca e de tecer. O povo mais velho era todos dançadores que dançavam escondidos. A dança era no Januária, onde chegaram primeiro, lá a gente dançava escondido. A gente saía de noite, era uma tropinha. Os Malta perseguiram os índios e a gente tinha que dançar de noite. No mato, a gente preparava a garapa (água com açúcar ou suco de cana). A garapa toda a vida ninguém deixou; o açúcar, o fumo, a pinga, que os encantados gosta de uma pinguinha. A gente dá a quem tem boa vontade. Dá um pouco. Também dá de comê arroz, carneiro e faz a festa para os praiás, conclui.

Jardilina conta que Nossa tradição era a mesma de hoje. Não conheci os mais velhos, mas a cultura deles é a mesma que a de hoje. Não podiam dizer que eram índios porque era arriscado até apanhar. O povo inventava que a gente fazia macumba". Mas a raiz veio da Pankararu, a raiz mãe. Só conheço de minha avó para cá. Só o que sei é que a gente canta o toré fazendo trabalho que a gente vive hoje. A gente se sente bem sendo índio, tendo força de fazer representação que nunca pensamos em fazê.

Esse trabalho que a gente tá fazendo hoje era pra ser feito pelos mais velhos, que não tiveram apoio; hoje vamos estar com outros índios. Antes vivíamos como sem dono, à toa e hoje a gente tem apoio. Já temos quem fale por nós, antes nós não tínhamos, vivíamos escondidos, com medo. Ser índio é ter o direito de ser índio, o direito de fazer nossas brincadeiras".

"O reconhecimento é especial porque a gente fica bem reconhecido, sabe, a gente fica com mais força. A gente sendo reconhecido temos uma força a mais. Eu sou parteira, foi passado da minha avó, que era quem pegava as crianças daqui. Também rezo, acendo um cachimbo de fumo com o maracá. Edmilson também".

Aqui tem dois terreiros, o primeiro batizado é o do Gregório e o segundo é de reunião da comunidade, o da oca.

Os rituais só se faz no terreiro batizado porque não pode usar o terreiro sem batizar. Antes a gente não tinha terreiro porque não tinha praiá próprio, a gente dançava com os praiás Geripankó e Pankarararu". O terreiro, o "batizo do terreiro", só pode acontecer com o reaparecimento dos encantados que vêm e ficam na aldeia na figura do praiá.

O "batismo do terreiro" dá-se porque a aldeia já está organizada como tal e os encantados apareceram para serem cuidados, para ter seu dono e poder interagir com os membros da comunidade, o que significa, também, "batizar o praiá" ou os praiás que aparecem para seus donos para aldeia em forma de presságio através de uma "semente". Esta "semente" escolhe seu dono e aparece muitas vezes em sonhos e depois se materializa em uma "pedrinha", uma semente de "olho de boi" ou outros tipos de sementes da região, que aparece para seu "dono" às vezes repentinamente, depois de vários avisos através dos sonhos, de assobios no ouvido, etc.

A partir desse momento, em que a "semente" é "plantada" na aldeia, inicia-se o processo de apropriação do praiá ou do encantado. Por meio de várias conversas com o pajé, o encanto determina sua função na aldeia, fica estipulado o grau de hierarquia (se primeiro, se o último da fila ao entrar no terreiro) as premonições que faziam, etc. O "dono" do praiá geralmente é um ancião ou anciã (não importa o sexo, mas sim sua representatividade na comunidade) que irá cuidar do praiá ou do encanto. O "dono" também escolhe o "moço" que vai tirar o praiá para a dança. Juntos (o "dono" e o "moço") irão cuidar da entidade: levar garapa para o encanto, incensar com fumo, preparar sua vestimenta até o momento de apresentá-lo à comunidade, nisto consiste o "batismo" do praiá. A partir desse momento, o moço e o dono do praiá passam a ter as mesmas responsabilidades com o encantado, representado, então, sob a vestimenta denominada praiá: o encanto se "materializa". Esta vestimenta simboliza todos os elementos de continuidade étnica ancestral (foto 51).

Jardilina, que também é "puxadora de toré", ou seja, sabe os toantes e o toré, informa que é preciso ter o terreiro porque o encantado:

Podia aparecer e é necessário batizar o terreiro. O encantado só se acalma botando garapa no terreiro. Também se coloca garapa no poró.²⁰⁹ Para dançar qualquer toré, o dono do praiá e o moço têm que se purificar se não algo acontece, se purifica no poró. Se não se purifica “cai”. Para abrir e fechar terreiro, os praiás têm que dar três voltas e cruzar o terreiro.²¹⁰ Antes de encruzar o terreiro, só os praiás podem entrar e dançar, depois é que entra as mulheres, crianças e os outros.

Dona Joana Amália da Conceição e Seu Pedro José da Silva²¹¹ afirmam que:

O cachimbo é o guia. A gente não pode passar sem fumo. O olho é muito importante para proteger. A gente enterra alho no terreiro para defender o terreiro dos maus espíritos. Tem que ter um dentinho de alho na comida, em tudo. Quando a gente escuta o assobio, um zumbido no ouvido, tem que acender um fuminho. As roupas, as “saías”, os maracás têm que ser defumados com o guia para está protegido. O alho e o fumo são muito importantes na ciência do índio. Os encantados também fumam

Tudo isso foi passado pelo meu pai, sempre com a família do pajé. Edmilson, eu, o pajé (Seu Antonio), Jardimina, todos praticavam o toré e os rituais desde pequenos. Cada praiá tem seu encantado; a roupa do praiá tem seu nome. Tem o mestre Lambuzinho, o mestre Jardim, o mestre Sereninho que era de umas tias que já morreram e ficaram sem dono.

O padre Cícero falou para elas cuidarem deles que eles curam, que não era para elas abandonarem eles não, elas tinham que seguir recebendo eles e curar as pessoas doentes. Todos eles curam, a gente pega o maracá e eles chegam na

²⁰⁹ Lugar reservado para o repouso dos moços e dos praiás durante os rituais de dança.

²¹⁰ Se refere à cruz, fazer o sinal da cruz no terreiro e o número três representa a trindade: Pai, Filho e Espírito Santo, por isso são três voltas. Todos os rituais ligados aos Pankararu e seus descendentes estão relacionados a “Santíssima Trindade”. As vestes do praiá são três: a máscara, o saiote e o penacho; para a música: a gaita. O maracá é para o toré ou toante. A cruz, diz Zezinho Koiupankã, “lembra um símbolo do antepassado para se livrar do mal. A cruz tem acesso para todos os parentes nos cruzeiros”.

²¹¹ Dia 17 de agosto de 2001, às 15 horas.

peessoa que tem a força, que tem a ciência pra receber. Mas desde que as tias morreram ficaram por aí.

Sem o guia a gente não pode curar os doentes. No guia tem ciência, tem poder, tem sabedoria, tem força. A gente tem que defumar, cruzar com cruzipé (nome também dado ao guia, ao cachimbo) porque nas outras aldeias também chamam assim e também chamam de campião. A roupa do praiá, o maracá, a flauta, a gente tem que defumar de três em três dias; a roupa do praiá tem ciência, é obrigado.

Quando agente vai dançar o toré, a primeira coisa que a gente faz é cruzar com fumo, o maracá e a roupa. A gente toma banho, um banho de cheiro, cheiroso, de oito em oito dias. A gente só não toma esse banho na segunda e na sexta-feira. Esses dias têm ciência, não é bom mesmo nem banho comum. A gente não pode fazer nem toré nesses dias, se não a gente pode adoecer.

Na segunda e sexta-feira têm encantados maus, tem mestre ruim. Nesses dias as correntes são livres. São os dias de xangô, os xangozeiros trabalham. São gente má que está no chão, que Nosso Senhor Jesus Cristo não quis lá no céu e eles ficaram na terra. Os encantados bons dão aviso de não tomar banho, é pra não tirar a roupa. Tirando toda a roupa a gente fica fraco, os encantados maus pegam a gente. Nem banho de cheiro é bom tomar. Quinta e sábado o banho de cheiro é bom, nesses dias a gente fica limpo e também é dia de cura. O banho de cheiro tomar na terça; na quarta não é muito bom, mas a gente toma.

A gente não pode dançar o toré nem na segunda nem na sexta. Se tiver um doente grave a gente cura ele nesses dias, mas ninguém dança, os índios ficam todos sentados com o maracá mas ninguém dança. O banho tem que ser preparado com três dentinhos de alho e a gente fica cruzado (protegido). O alho é muito importante. O alho e o fumo em primeiro lugar não pode faltar. Tem que fumaçar o doente para ajudar a sair a doença. Se encruza com o dente de alho. Às vezes o pé, a palma da mão, a testa, a parte que está doente, e assim vai..."

Os encantados ruins não gostam de fumo nem de alho. Se tiver um deles na pessoa doente, ela fica zangada, tem ciência (disciplina). Esta ciência cura, foi ensinada pelo mestre Lambuzinho quando vinha visitar a aldeia. Quando eles, os encantados ruins atacam, dá febre forte e tem que levar para o terreiro para ser benzido. Isso foi ensinado pele mestre

*Lambuzinho.*²¹² *Tem doença que não pode ser curada nem no hospital e sim pela ciência do índio. A gente só vai no médico depois de curar com remédio dos encantados.*

A garapa de açúcar é a primeira a ser tomada. A gente não pode fazer uma brincadeira com os praiás ou no terreiro sem a garapa. Os encantados tomam pouca garapa. Alho, fumo, maracá, um litro de pinga, algum encantado toma um pouco, mas só tomam depois de curar. O pajé não quer cachaça nos rituais. Antes de levantar a aldeia, não tinha pajé, era o mestre ou a mestra (curador e rezador) que curavam, agora tem o pajé e tem o cacique.

Antes tinha a finada Santina (Antonia da Conceição), tinha finado mestre Antônio Homero Gomes dos Reis (eles morreram, mas ficaram por aí) que falavam com os encantados, eles diziam coisas íntimas de casamento, do clima, das doenças e também avisavam dos encantados que eram maus. Quem recebia esses encantados era Jardilina e Edmilson, agora é o pajé, tem o mestre que ajuda o pajé, que fica entre o pajé, os encantados e os índios que recebem os encantados. Agora todos eles são guiados pelo pajé. Já não nem fazem uma festinha, curar o doente, dançar o toré. A gente tem que combinar com o pajé.

Quando o pajé sai de viagem, ele dá ordem para os que têm a força cuidar de tudo. A gente aqui trabalha sem vela, quem trabalha com vela são só os que trabalham com os dois lados (com os encantos de água e de luz). Aqui a gente trabalha com fumo, maracá, açúcar e alho. É importante trabalhar os dois lados, mas aqui a gente só trabalha sem vela. A gente não acende, se acender tem que ter os dois guias: um dos índios, do maracá, do caroá, de luz; e o outro de outra força, das águas.

Jardilina Maria da Silva²¹³ diz que:

²¹² Ave, vem de *lambu*, uma forma de no Nordeste se chamar as codornas.

²¹³ Dia 24 de junho de 2002, conversa antes começada às 4:00 h da manhã indo de Água Branca a Maceió. Nesse dia, encontrei-me com Jardilina na “besta” que nos transporta para Maceió. Jardilina (Índia Kalankó) ia ao pronto socorro visitar o genro, Seu José Davi da Silva de 69 anos (esposo de Cilene da Silva, 19 anos) que teve um “derrame” e perdeu a sensibilidade nas pernas. Fui com Jardilina ao hospital. O senhor Davi estava ainda sem poder se mover. Do Hospital fomos para casa descansar. Jardilina se hospedou em minha casa. Durante a viagem perguntei-lhe sobre as visitas dos encantados na aldeia, ao que me respondeu que havia recebido um aviso, uma “semente”. Chegando a casa, seguimos com a conversa.

Vai fazer um mês, eu estava em casa e me deu vontade de pegar um balde d'água para tomar banho e saí caminhando com o balde emborcado debaixo do braço. No caminho tem duas catingueiras que se juntam. Quando ia passando por debaixo delas vi cair uma pedrinha no chão que era bem luminosinha. Na mesma hora que olhei para aquela pedra, me lembrei logo dos encantados da minha avó. Abaixei para pegar a pedrinha e me deu um choro e fiquei lembrando da minha vó e dos encantados. Voltei para casa e aquele pensamento de dá uma garapa para os encantados para eles me dizer o que era aquela pedrinha, que não é uma pedra, parece uma pedra.

Fiquei com a pedra em casa depois levei a pedrinha para a casa do pajé para saber o que era. Nesse dia ele tava com trabaio de outra pessoa lá, tava recebendo um vestuário de um praiá, que Maria Higino²¹⁴ tinha cortado caroá para fazer um vestuário para um encanto. Neste dia ele estava recebendo o vestuário pra fazer a roupa do praiá.

Aí nesse dia o pajé estava sendo orientado pelo encantado para receber o vestuário que estava dando dona Maria Higino. O pajé não pôde me receber e me disse pra eu cuidar da pedrinha, zelando dela bem zelado e encruzar ela todas as noites e colocá-la dentro da rapa do alecrim e todas as noites encruzar ele e cuidar bem dela.

Fui no mato, peguei no alecrim, rapei bem rapadinho, botei no papel e botei a pedrinha dentro, aí ele falou que essa pedrinha é um futuro pra mim, que era os encantados da minha avó que querem trabalhar com uma pessoa. A pedrinha é uma mostra pra mode eu ter uma idéia, para eu saber o que vou fazê com ela. Os encantados da minha avó eram Cravo Branco, Jardim e Sereno, que curam.

Minha vó morreu e não passou eles para outra pessoa porque morreu de repente. Ela pediu pra cumpadi Edmilson (irmão de Jardimilina). Cumpadi Edmilson trabaia cum eles, mas eles não vêm muito não, é difícil. Eles disseram que querem trabaia comigo mesmo, que era pra mim tomar uns banhos de

²¹⁴ Dona Maria Higino tem 96 anos (foi uma das primeiras índias a chegar a Januária saindo do Brejo dos Padres), ainda assim, ela mesma, como "dona" de um praiá, foi cortar croá e levar para ser "tratado" pelo pajé para vestir o encantado. Essa ação responde a uma forma de resgate que só vai sendo possível depois do ressurgimento.

cheiro de alecrim, imburana de cheiro, de raiz de caroá. Eles disse isso quando abri a mesa.

O encanto do pajé disse que era pra mode eu tomar esses banhos cheiroso, que eu escolhesse um dia e tomasse o banho cheiroso, que depois eu ia ter um sonho, um aviso pelo ouvido que ia dizer o jeito que era para eu trabaiaá com eles e falaram que esses encantados estavam abandonados e não era para ficar assim não. Que era para eu trabaiaá com eles e que eles querem trabaiaá, fazer os benefícios deles. A mesma coisa que fazia com a minha vó. Tou esperando esse sonho, esse aviso.

Quando ela era parteira, já tinha me entregado esse trabaio antes de morrer. Antes de morrer, me disse que era para que nunca eu deixasse de fazer esses benefícios. Não era para eu deixar nunca. Ela trabaiaava com esses encantados que ficou sem dono quando ela morreu. Eles viviam com ela direto, [ela] conversava com eles e tudo; eles faziam remédio para o povo e tudo.

A gente nunca viu eles, mas ela conversava com eles e tudo. Ela era a mestra Januária, ela e o filho dela, já morreram todos os dois. Minha mãe e Edmilson trabaivam com ela, eu também era ajudante dela no terreiro.

Aqui fica claro como é importante o “levantar” da aldeia, o ser reconhecido, isso causa nos membros dessas comunidades uma verdadeira revolução em busca de seu passado ancestral e práticas rituais. Dona Iracema Maria da Silva, 64 anos, e Seu João Suterro da Silva, 70 anos (Koiupanká), informam²¹⁵ que ela vivia doente:

Era tida como doida, ninguém entendia o que passava, ela tinha que dançar o toré e não fazia, e só vivia doente (conta Seu João). Ela começou a dançar o toré e ficou curada na brincadeira do toré. Aqui tem família que nunca ouviu um toante, mas hoje estão se apresentando para aprender. “Abrir mesa”²¹⁶ aqui, é só na esquerda, às vezes a coisa tá muito

²¹⁵ No dia 11 de dezembro de 2001, cônjuges.

pesada e a gente tem que abrir, mas a gente trabalha mesmo é no maracá. As meninas estavam com vergonha de botar a saia de folha de coqueiro.

Ser índio é também se curar dessas coisas, explicam. É natural que, depois de tudo, no início do ressurgimento, nas primeiras festas públicas e, principalmente porque nunca se vestiram “como índio”, as pessoas tenham resistência em se vestirem desse jeito. Existe uma demanda muito grande de fazer-se reconhecer através da imagem do índio estereotipado. O estar paramentado significa estar e ser como índio, cuja identidade se sustenta nesse ideal, e a aldeia se sustenta no terreiro e nos encantados, tendo seus membros com o maracá na mão cantando o toré.

O cantar provoca uma aproximação com os encantados da cultura ancestral; esta, “automaticamente”, causa a transformação de “caboco” ou de índio sem aldeia, sem cultura, em um índio com cultura própria que dança, canta e representa ancestralidade. O “não estar” como índio, sendo índio, provoca, no processo de ressurgência ou resgate, a busca de elementos que os identifique como tais. Os grupos, independentemente, começam a se diferenciar uns dos outros por algum tipo de pintura, vestimenta, etc. Os que não se “produzem” ficam de fora. Essa metáfora do “ficar de fora” atinge principalmente os que não possuem traços (físicos, por exemplo), não praticam rituais e a auto-estima étnica está em baixa. Com o resgate e o “transformar-se” em índios visualmente reconhecidos, sua auto-estima ultrapassa o estado inerte em que se encontravam, dando visibilidade a esses aspectos.

Os Koiupanká, ao ressurgirem, se auto-reconheceram como Comunidade Indígena União Pankararu. Mas, no primeiro momento público,

²¹⁶ “Abrir uma mesa” refere-se a um ritual de concentração dos mestres (conhecidos no candomblé como pai de santo) para cura. Entre os índios do Nordeste, é muito comum “abrir uma mesa” de consulta para cura, para conselho, etc. Existe a mesa indígena (conhecida como “trabalho de maracá” ou “trabalho de chão”) e a “mesa” da esquerda (com sincretismo afro-brasileiro); é nesse sentido que se referem Dona Iracema e Seu João. A “mesa” é feita com os instrumentos rituais no chão. Cf. a imagética.

nos dias 11 e 12 de dezembro de 2001, tiraram o “c” e puseram o “k”, que, segundo Zezinho Suter, o cacique, não tem problema e aparece mais uma letra da Pankararu.

Muitos devotos dos rituais indígenas e dos santos católicos e beatos regionais, entre os Koiupanká, acreditam que “a religião é o mais sagrado, é o único que tem valor para o índio, por isso não abrimos muito para o branco saber dos nossos rituais”, afirma Zezinho. O resgate, diz ele, dá-se de forma inconsciente, “não existe uma explicação”. Dá-se de forma subjetiva.

Entre os Koiupanká, como em todos os povos ressurgidos, depois da representação, depois do ressurgimento, houve mudanças significativas no comportamento, na forma de se auto-apresentar, de resgatar sua identidade e de se representar. Criaram e recriaram normas de comportamento, formas de se auto-representar, diferenciando-se uns dos outros nas cores de sua vestimenta, nos tocados, nos colares que elaboram, etc. Criam seus próprios toantes e torés, mesmo que possuam o mesmo encantado. Tiram toantes que os fazem ser especiais; pisam o toré diferente, o que é notório em suas festas e em eventos coletivos em que se apresentam todos os povos.

Isso indica que a continuidade indígena nunca deixou de existir, que foi mantida pelas pessoas mais velhas. Mesmo que essa questão não tenha sido assimilada pelos mais novos, ela está sendo resgatada. A representação indígena, antes do ressurgimento e fora das apresentações ou representações públicas, se dava e se dá através dos rituais, e não por meio dos artefatos como contam Dona Joana e outros. Todos esses elementos visuais se dão e vêm se transformando a partir do ressurgimento. Uma memória profunda que começa a reaparecer, a ressurgir, o que explica essa maneira tão rápida de se auto-organizar, resgatando sua cultura que foi soterrada pela “descaracterização” no processo de “integração” colonial, transfiguração e proibição de suas práticas e costumes.

Nesse sentido, a visualidade, ou seja, o reconhecimento, sua projeção, sai do sujeito para o objeto e vice-versa. Esses elementos e seu criador se desdobram para o mundo e se transformam em imagens cuja representatividade figura nos aspectos políticos, sociais, culturais e identitários da cultura indígena contemporânea, que se apropria dessa imagem como transferência de conhecimento e, finalmente, transparência indígena: sua autonomia.

É muito interessante a colocação desses objetos híbridos na sua materialidade: plásticos, pintura industrial, fibras vegetais, fios de náilon, maracá de brinquedo – de plástico –, cocares elaborados com penas das aves domésticas, sementes diversas que nunca viram, de conchas do mar, do rio, plumas coloridas compradas nos armarinhos, brincos de contas. Nota-se, inclusive, em sua elaboração, o improvisado. Outros, os dos homens principalmente, feitos de coco, de madeira queimada. Em suma, recriações, reelaboração, reinvenção de suas tradições, que, com a falta de matéria-prima em seu meio, reaproveitam o que encontram, seja no mato, seja nos supermercados, nas vendinhas locais.

Durante suas representações coletivas, nos dias dos santos padroeiros, nos dias de suas festas e seus encontros étnicos, vê-los ataviados com tudo isso é emocionante. Nos torés coletivos, a parafernália mística sincrética entra em cena, invocando a Virgem Maria, Jesus Cristo, Deus Todo Poderoso, o Espírito Santo, os encantados que curam, que assustam, que organizam, que hierarquizam. A cruz, o maracá, a flauta de plástico, as vestes de fibras, o fumo, o cachimbo, as ervas, os incensos, as pisadas fortes, o canto, a dança, os ancestrais finalmente abrem o “terreiro” e se olham: os índios que dançam, os índios que, sentados ou em pé, em multidões, se cruzam agora numa só direção. Está levantada a aldeia.

No poró, ocorrem ações nunca existentes em várias gerações: os “moços”, uns elaboram as vestes, outros as estiram para arejá-las, outros as colocam estiradas, alinhadas numa estética belíssima representando os encantados, seres humanos que outrora fizeram os mesmos movimentos e que se encantaram e voltam para cumprir seus benefícios, sua tarefa; os mestres, os pajés, uns iluminam o terreiro, outros incensam, outros chacoalham o maracá, outros chamam os encantos com a gaita de pife ou de rabo de tatu, outros baforam fumaça.

Ser índio está presente em todas essas ações, em todos esses momentos. Dos pleitos internos (que fazem parte da construção de sua auto-imagem) aos cantos de toré, a forma de puxar os toantes, as relações com os encantados de água, de luz, da escuridão (o que é chamada de catimbó, de feitiçaria), os santos católicos, o Padre Cícero, Frei Damião, Beata Dodô, Iemanjá, São Cosme e Damião, São Jorge... São nessas figuras, nessas imagens que, entre outras tantas, se encontram as implicações de um auto-reconhecimento indígena com construções identitárias singulares.

Ao ressurgir, reaparecem, também, todas as dificuldades, ao longo de 500 anos, rivalidades políticas, religiosas; as dificuldades de lidar com a burocracia institucionalizada nos parâmetros do indigenismo oficial: o clientelismo, o oportunismo, o nepotismo, o abuso (interno e externo) de poder, mas sem perder a noção de que os “encantados” têm uma origem e estão na “fonte grande”, no “tronco”, onde reside o “encantado”, que é mestre de todos, o “mestre-guia que só sai no terreiro uma vez por ano em silêncio total”:

*Ele está na fonte onde tudo é verde e ninguém pode
melar a água da fonte e não é todo mundo que pode tomar
banho lá. Se a mãe d'água quiser a gente toma banho na fonte
dos encantados, se não, a água fica preta. Não é todo índio que
pode chegá lá não, se não, ele apanha. Tem que se preparar*

*para chegar à fonte, tem que ter fé, se não apanha. Muito caboco não vai lá com medo.*²¹⁷

É com essa eloquência que falam de seus antepassados e de suas origens Pankararu, seus ancestrais. Como diz Seu Edivaldo (cacique Karuazu), “Meu avô Pantaleão Andrade era filho da Pankararu que marcou uma posse de terra no Cazumba, aqui no Verdão, Campinho. Marcou e registrou. Sou filho de caboco com negro e coloquei o nome Karuazu, eles vieram morar aqui, ele colocou o nome no lugar de Cazumba e vieram morar aqui. Karuazu pegou uma letra da Pankararu, da raiz, da fonte, do tronco, depois o Jorge do CIMI disse para colocar com k”.

É nessa complexidade que o ressurgimento, o levantamento das aldeias, dos praiás, dos terreiros, ganha sua real dimensão de território de reunião, de mistura étnica, em que se aglutinam os mais diferentes grupos e situações a fim de tornar mais fácil a produção identitária desses novos povos. Seria necessário acrescentar que a essa multiplicidade de situações e até mesmo de denominações e determinações étnicas e seus aldeamentos constituíram-se, assim, como fruto da estratégia de desterritorialização e reterritorialização, que levou à concentração de diferentes grupos étnicos num mesmo espaço restrito, que vem ocorrendo desde a ocupação do território indígena no Nordeste com os currais e outras frentes de ocupação.

Vimos que os povos do médio e baixo São Francisco estavam geralmente próximos uns dos outros e a uma “promissora” povoação, que poderia servir como reserva de mão-de-obra. Assim, os grupos poderiam ser progressivamente “misturados”, para transformarem-se, num futuro próximo, eles também numa próspera sociedade dominante, como qualquer outra. Mas a realidade os levava a outras determinações e situações. À medida que esses

²¹⁷ Campinho, Pariconha, conversa com Seu Edivaldo (cacique), no dia 15 de junho de 2001, e com Dona Aliete, Seu Antônio (pajé) e Zé Arnaldo, índios Karuazu.

grupos se sentiam ameaçados, seja pela falta de terra, pela seca, pela fome, seja pela falta de espaços junto aos seus familiares, emigravam para outras regiões em busca de sobrevivência, levando consigo essa herança singular de subsistir sem abandonar suas práticas ancestrais.

Contudo, em seu momento específico, se organizam e recomeçam a “levantar” – no sentido de resgatar – e fundar novas aldeias, seja no campo seja na cidade, como é o caso dos Pankararu, que emigraram para o Estado de São Paulo e, mesmo favelados na capital – conforme foi relatado no início deste trabalho –, ressurgem, dançando o toré, e, com isso, demandam da administração pública resguardo e restituição de seus bens ancestrais: resgate deles e garantias de sobrevivência.

Estigmatizados pelo método europeu de “integração”, os povos do vale do São Francisco, entre eles os Tuxá e Pankararu, foram compelidos a contínuos deslocamentos face à penetração das frentes pecuaristas, a partir do século XVII. Com as extinções sucessivas desses aldeamentos, a partir do século XIX, esses povos viram-se obrigados a recriar, além de formas próprias de subsistência física, estratégias de continuidade étnica.

Para garantir sua identidade ancestral, se submeteram ao silêncio e à espera de “uma nova” ordem política e institucional, que lhes possibilitasse buscar alguns espaços de lutas e soluções para suas demandas étnicas. Trata-se de uma etnicidade que passa institucionalmente por demandas de reconhecimento da indianidade desses povos. Para isso, são coagidos a reorganizar sua história antes e depois de 1500, reconhecerem-se nessa história e serem reconhecidos por terceiros (seus descendentes) para alcançar a restituição de alguns direitos constitucionalmente garantidos.

Os Tuxá, Pankararu, Geripankó e Truká compartilham também a “mesma memória” e os espaços ocupados. Reconstroem suas aldeias, como diz Dona Lurdes Marinheiro, pelo apego ao território “tornou-se índio pelo lugar”.

Entre os povos indígenas ressurgidos, a memória, porém, não deve ser observada cronologicamente ou unicamente na organização cosmológica de seus rituais, apesar de sua grande importância. A memória ressurge em detrimento de outros tipos de argumentação vital e revela a natureza histórica dessas populações e, através de sua natureza não-sancionada e marginal, nos mostra os conflitos da própria definição dessa história.

A memória, no plano em que ela é exposta neste trabalho, contém múltiplas narrativas, seja de uma comunidade efetiva, seja ela de um grupo, de uma família, de um indivíduo e sua importância não pode ser considerada unilateralmente, ou seja, numa lembrança linear da história indígena. A memória é, antes, definida por um trabalho coletivo que se move num permanente jogo entre a transmissão oral dos relatos e sua permanente modificação, apresentando-se sempre como versão aberta, reconstruída pelas trocas sociais e constantemente restabelecida pela repetição e pela negociação de versões: as histórias não cessam de se repetir e contam com a história (viva) de todos.

A memória desses povos faz parte da memória de todos os povos indígenas no Nordeste, que foram se dispersando com o tempo, no processo de miscigenação, resistindo e ressurgindo noutros. Ao contrário do que se esperava, os povos ressurgidos não perderam sua identidade, retiveram na memória da diversidade o significado da existência. Dessa forma, puderam compor, sob uma mesma unidade (Tumbalalá, Kalankó, Karuazu, Koiupanká, Catókin), sua auto-imagem como povos diferenciados e puderam, assim, guardar na memória a importância do existir e resistir, de modo que fosse possível conceber novas dispersões, no caso, novas etnias, cujo etnônimo do grupo e o posterior reconhecimento, identificação, delimitação e demarcação territorial incidirão na re-construção de sua própria memória, que nos revela a

permanência de sua identidade (re)produzida ao longo do processo de transfiguração pelo qual os índios do Nordeste têm passado.

O renomear – ou seja, passar de Pankararu para Caruazu, ou Karuazu, ou Cararuzu, Geripankó, Catókinnn; de Rodela para Tuxá, Truká, Tumbalalá, etc. – não significa o ponto de partida para a reconstrução identitária nem muito menos como única via de acesso para a recuperação de sua ancestralidade “pura e autêntica”, como se esse resgate fosse o ponto final de um processo único de construção étnico-social e invenção ou reinvenção cultural. Os processos de afirmação identitárias, no caso dos índios ressurgidos, são, crê-se, pontos de convergências e de dispersão de outras construções sociais, reconstruções culturais, o que foi demonstrado ao longo deste capítulo.

Os povos ressurgidos, com o fim ou a extinção dos aldeamentos de seus descendentes, além dos outros processos anteriores de fugas, extermínios, tiveram que fugir e migrar de um lado para outro. É nesse processo que os grupos que ressurgem, ou ressurgiram, tem sua origem. Aqueles que passaram de um lugar a outro acabaram por encontrar reassentamento numa localidade que passaram a designar pelo nome de uma aldeia (Kalankó, Catókinnn, Karuazu, Koiupanká) e, assim, começam a se autodesignar-se.

Dessa forma (os Truká e os Geripankó e, posteriormente, os Tumbalalá, Kalankó, Karuazu, Catókinnn e Koiupanká) vêm construindo outros núcleos separados, mas mantendo estreitas relações e interações (nos rituais, no acolhimento de familiares dispersos, casamentos, rituais de cura, etc.) que, fugindo da violência e do extermínio, da fome, da seca, da escassez de terra para trabalhar, em um momento particular, encontraram formas de procurar reconhecimento social pelo órgão indigenista, compartilhando dos mesmos direitos a eles atribuídos constitucionalmente. De maneira que cabe aos povos indígenas reconhecerem-se e serem reconhecidos por si próprios, cabe a eles organizarem-se segundo suas relações de parentesco (tronco velhos/pontas de

rama). São relações que, distantes no tempo e no espaço, significam o reconhecimento também de uma “ruptura”, de um distanciamento entre eles e seus antepassados, de “índios puros” a “índios braiados”, ressignificando classificações e definindo sua natureza identitária atual.

Não é por casualidade que se tratam entre si de “parente”, independentemente de sua aparência física. Neste caso, podem ser considerados “parentes” os grupos política e territorialmente distintos, através de seus ancestrais comuns, reais ou imaginários, em oposição a tudo o que lhes foi imposto no processo de desterritorialização e transfiguração; em oposição à relação entre “tronco e pontas de rama”, o que, de certa forma, contribui para repensar os efeitos desse processo, principalmente no que diz respeito à construção de sua auto-imagem a partir do índio “natural”, o aceito, o estereótipo e a experiência eminentemente histórica.

IV.3 – A construção da auto-imagem

Durante o desenvolvimento deste trabalho, vem-se explicitando a construção da auto-imagem social dos Tumbalalá, Catókin, Karuazu, Koiupanká e Kalankó. Esses povos, ao mesmo tempo em que tentam desconstruir a imagem do índio genérico que a sociedade majoritária construiu em torno da identidade indígena no Brasil, visam a construir uma “outra” imagem que respalde, sobretudo em padrões visuais, sua identidade contemporânea como índios.

No processo de construção da auto-imagem, esses povos, por um lado, demandam a restituição de seus bens, por outro, evocam sua identidade étnica repleta de diferenças entre o ancestral pré-cabraliano e o atual, que transita atualmente nas periferias urbanas, ou semi-urbanas, rural. Transitando por entre suas aldeias, a selva e as bancadas parlamentares, almejam criar

paralelos, entre seus espaços étnicos e o mundo que os rodeia, e uma paridade entre a imagem social que demanda esses espaços sócio-políticos e uma imagem visual que tentam construir com a finalidade de se auto-identificar e serem identificados (veja o V capítulo sobre a imagética do ressurgimento).

Nessa complexidade, a construção do mundo ou do universo social que buscam erigir demanda, desses povos, resgatar e incorporar, o universo indígena que foi se distanciando paulatinamente de seus ancestrais e de seus descendentes atuais, no tempo e no espaço, mantendo apenas possíveis relações esporádicas com estes últimos, e buscando assimilar também o mundo dos "brancos" (para eles, burocratizado e sinuoso), com o qual interagem no processo de ressurgência étnica.

O universo desses povos, antes vistos como camponeses pobres, sertanejos marginalizados, que de um momento a outro são vistos como índios, vem ressurgindo. Afastados de seus ascendentes, criaram outras formas de organização social, de parentesco. Nesse distanciamento foram levados a optar por novos aprendizados que os afastaram ainda mais do "tronco", de seus mitos, de sua cultura. No processo em que se encontram, são, por vezes, incentivados, por outras obrigados a resgatar e gerar redes de relações com um mundo totalmente adverso ao que já estavam habituados, tendo que compor, ordenar e reordenar seu universo cultural, político, econômico, religioso, psíquico-social, ecológico, buscando superar simbolicamente as barreiras que os separam de ambos os mundos: o indígena, do qual se mantinham distante, e o do branco, com o qual mantinham uma dinâmica totalmente contrária àquela exigida no processo de ressurgência étnica.

Na construção da auto-imagem estão projetadas múltiplas identidades (religiosas, culturais, sociais, raciais, etc.) acumuladas ao longo dos anos de afastamento do "tronco, com as quais tiveram que conviver, sobrevivendo de "forma desconexa" com sua realidade indígena. Essas identidades, com toda

sua carga representativa contemporânea, passam a funcionar para esses grupos de forma totalmente estabelecida, estando eles de acordo ou não, tenham eles assimilado ou não tal processo, tal realidade. Nesse sentido, aprenderam a anunciar de forma *sui generis* sua realidade, sua maneira de ser.

Enquanto grupo étnico específico, outros elementos (externos) de enunciação dessa realidade são assimilados e comunicados por meio de recursos dancísticos e ritualísticos, elementos visíveis/sensíveis (que compõem suas formas de resgates sócio-culturais e religiosos), que expressam suas necessidades de reafirmar-se etnicamente frente a determinadas situações de conflitos internos (com seus semelhantes) e essa multifacetada realidade externa, que gera uma enorme capacidade de estabelecer associações com diferentes estruturas cósmico-indígenas e o mundo dos "brancos", que os rodeia. Esse processo os leva a abstrair e a eleger significados que consideram mais ou menos pertinentes para a construção de sua auto-imagem e para a reconstrução de seu universo indígena atual.

Segundo foi possível observar, pelo menos entre os Catókin, Koiupanká, Kalankó e Karuazu, não existia uma relação estruturada e pré-estabelecida ao longo do tempo com seus descendentes para o seu ressurgimento, o que cria instabilidade entre seus membros. No entanto, percebe-se, e é o que fortalece o grupo, uma identidade latente que nunca deixou de existir, cujo mecanismo de enunciação e comunicação dá-se, notoriamente, através do resgate das "estruturas que ligam", que comunicam, que afirmam essa identidade, como o resgate de várias entidades espirituais, por eles conhecidas como encantados, e toda sua complexidade relacional com o meio sócio-ecológico, psíquico e espiritual com os quais vêm se relacionando.

A construção identitária ou da auto-imagem (fotos: 12,15,17,18,20,38 42) desses povos, obrigatoriamente passa por dois focos de análise: uma corresponde ao processo interno de construção e reconstrução identitária da

própria imagem do grupo (aqui me referindo não aos elementos gráficos dessa imagem, já que eles merecem um outro tipo de tratamento, que faremos mais adiante) como etnia específica, isto é, com etnônimo próprio e com suas estruturas hierárquicas (sócio-culturais, religiosas e políticas). As relações desses sujeitos e sua representação se davam de forma desconexa. Com a necessidade do reconhecimento formal, criaram novos modelos de coesão grupal, novos hábitos de interação com o meio social e ecológico e teceram novas formas de inter-relações com seus "parentes" e o mundo que os rodeia. A outra está estreitamente ligada às relações com o mundo externo, com a população local, regional, nacional, internacional e mesmo perante a seus semelhantes, que, todavia, encontram resistência em assimilar esses "novos" índios como parte da população indígena nacional, devido à sua transfiguração étnica, que precisa de suporte visual para sua identificação.

Nesses dois aspectos, os índios ressurgidos em questão se inserem no movimento indígena por uma necessidade intrínseca à sua resistência como povos aqui existentes há milênios, sobrepassando os limites de sua sobrevivência no tempo e no espaço. A exteriorização de suas memórias, observadas como construtoras de sua identidade e de sua auto-imagem, é o caminho que os leva a simbolizar essencialmente as relações abstratas com sua cosmologia, narrativa mítica, intimamente ligada a seus ancestrais, cujas relações, a princípio, reorganizam seu universo indígena e sua identidade atual, que se encontra num momento de reflexões profundas, que faz parte de um processo delicado, longo, que precisa de todo o apoio para se auto-afirmar.

De acordo com Novaes (1993: 107-111), na construção da imagem do índio que foi abandonado à sua sorte, que precisa ser protegido, existe um paralelo entre a imagem como representação social (do índio) e a auto-imagem construída através das relações que se estabeleceram a partir dos graus do contato com a sociedade envolvente.

No caso dos povos ressurgidos, a questão ou a construção da auto-imagem não foge a essa realidade e nem poderia. A dinâmica desse processo de ressurgimento demanda desses índios uma autonomia que os obriga a interagir com flexibilidade. Essa situação os obriga, como forma de resistência, a manter inclusive laços de dependências sociais ou institucionais, que contradizem essa própria autonomia e que os força a construir não só uma imagem social (preestabelecida e disseminada por entre a sociedade majoritária), mas principalmente uma imagem visual (graficamente falando), para que sejam aceitos como índios nos parâmetros do indigenismo oficial e perante à sociedade nacional, problemática, que nos abre para outras formas de abordagem antropológica.

A exposição dessas questões, dessas imagens, que, em si, primariamente, são demandas sociais, Novaes, metaforicamente, as analisa como um "jogo de espelho". Isto é, quando um grupo, e até mesmo uma sociedade focaliza ou se ajusta a "um outro" segmento populacional, constitui simultaneamente uma imagem de si próprio. Essa imagem se compõe de acordo com a percepção que se tem do "outro", ou seja, do sujeito ao qual se ajusta.

Nessa visão comparativa, Novaes reflete sobre essa questão como se o olhar (o ajustar-se) "transformasse o "outro" em um espelho", a partir do qual aquele olhar pudesse enxergar a si próprio. No entanto, numa perspectiva mais ampla, esteticamente, a construção (em si) dessa imagem funciona, de acordo com Novaes, como expressão ou representação de si mesmo. Nessa lógica, cada segmento populacional, cada "outro" constrói "espelhos", imagens distintas que refletem diferenças.

Desse modo, as imagens formadas e refletidas a partir desse "outro segmento" permitem alterações, ou seja, ações assumidas em função do "outro" (em contato com grupos sociais diferentes de si próprios), cuja auto-

imagem (no caso dos povos ressurgidos) aponta para uma análise a partir de suas determinações históricas, sociais.

A proposta de Novaes é que essa abordagem permita a análise da construção da auto-imagem (frente ao fenômeno da identidade), no sentido de possibilitar enxergar (cada imagem), em tal processo, alternativas de atuação que leve à formação de uma "nova imagem", e que esta permita, ao mesmo tempo, uma "nova" atuação desses sujeitos, ultrapassando, assim, uma visão delimitadora na qual os integrantes (de cada grupo) interajam no sentido apenas de "estabelecer fronteiras" que sinalem apenas as diferenças entre os grupos submetidos a essa situação.

Os povos ressurgidos (como podemos observar diante das imagens fotográficas e/ou videográficas apresentadas; vide imagética) fixam, estabelecem relações e constroem imagens identitárias (visíveis ou não), tomando como referência elementos sócio-culturais e visuais, de acordo com as de seus parentes (os Geripankó, Pankararu, Truká), mas de forma muito diversa (já que interagem com as mesmas problemáticas e compartilham os mesmos espaços – temporal, geopolítico, social e cultural – que seus parentes indígenas), o que lhes tornam capazes de confrontar e eleger os significados que consideram pertinentes para essa construção,

Uma experiência, nesse sentido, foi levada a esses índios: algumas fitas de vídeo gravadas sobre o material de pesquisa. As reações sobre os mesmos assuntos, claro, foram diversas. Os Karuazu se auto-avaliaram (durante as quatro horas de vídeo gravadas sobre um ritual que chamei a "Promessa de Clênio" - índio Karuazu) ao assistir ao vídeo. O ritual sobre a promessa que Clênio fez aos praiás durou aproximadamente 14 horas. A promessa era que se ele alcançasse a graça pedida, colocaria os praiás no terreiro. Esse foi o primeiro ritual propriamente Karuazu depois da festa do ressurgimento em 1999.

O ritual foi filmado em vídeo desde a matança do cabrito, a limpeza do terreiro, sua abertura (cruzamento, ou seja, bênção pelo pajé e mestre, inserção) até o fechamento, ou seja, do dia anterior até o dia seguinte à noite. Os Karuazu pediram para ver o material gravado na íntegra e pediram depois uma cópia.

Durante as quatro horas de material registrado, após o ritual, na mesma noite, sentaram-se todos os presentes e fizeram uma auto-avaliação, que foi desde a abertura do terreiro aos passos de dança corretos ou não, dos toantes de toré, as vestimentas do praiá (sua elaboração), das cozinheiras (se pegavam a comida com a mão esquerda ou direita), a sua idade, etc. Depois dessa observação, a auto-estima dos Karuazu cresceu. Notou-se um aprimoramento no resgate e na elaboração de sua auto-imagem visual, muito importante para o grupo, o que facilitou minha atuação na área Karuazu e, principalmente, fortaleceu as relações de amizade gerando uma maior cumplicidade.

Os Tumbalalá, ao observar-se num vídeo sobre a festa do ressurgimento dos Koiupanká (nos dias 11 e 12 de dezembro de 2001), que mostrava todos os cinco povos ressurgidos e, inclusive, seus cantos, dialogaram com o vídeo sobre as questões políticas expostas pelas lideranças Kalankó, Koiupanká, Xucuru-Kariri e Tumbalalá, respectivamente, e discutiram as formas de dançar e "puxar" o toré dos outros povos ressurgidos.

As diferenças são significativas e determinam momentos históricos e políticos opostos entre si sobre uma mesma questão: a busca pelo reconhecimento e a construção da auto-imagem desses povos. Os Tumbalalá são menos "aparatosos" em sua apresentação étnica. Eles se apresentam com menos objetos sígnicos que identificam o grupo, mas, nem por isso, menos importantes. Não utilizam as mesmas vestimentas que seus "parentes" (os Truká e os Tuxá), às vezes se assemelham, mas tratam de construir diferenças

que vão desde os cantos de toré até a forma de dançar, de vestir etnicamente, ou seja, com objetos fabricados para sua identificação visual como índios.

Como todos os outros, os Tumbalalá fazem do maracá, do arco e da flecha elementos sígnicos de identidade (externa) e auto-afirmação. Quanto ao campião (o cachimbo), ele varia incrivelmente de grupo para grupo em tamanho, forma e significado mítico. Dependendo da importância do encantado, faz-se o campião, que faz parte da estrutura mítica que "liga", que "comunica", que "afirma" a identidade desses povos, tanto em seu universo interno quanto externo. Alguns campions foram ou são elaborados para encantos que ainda não "baixaram" na aldeia, como o de "João Cura", que já tem seu "mestre" (forma também de chamar o campião) que está à sua espera. Esse fenômeno ocorre em todas as áreas dos povos ressurgidos, cujos "mestres" ou encantados esperam (alguns) o reconhecimento oficial para fazer parte da aldeia.²¹⁸ "Como diz o toré Tumbalalá, "caboclo que não tem flecha como pode trabalhar? Eu tenho o arco eu tenho a flecha, na hora de trabalhar". No sentido figurado, esse toré conota dois aspectos da identidade Tumbalalá: como entidade espiritual que cura, que aconselha, etc. e, por outro, se refere à forma de como são reconhecidos: o caboclo da aldeia Truká, da Geripankó, etc. Essa relação é observada também entre os Koiupanká e os Karuazu, que "trabalham com as entidades das águas, contempladas nas crenças indígenas e na afro-brasileira.

A construção da auto-imagem em si indica uma prática contínua de uma realidade presente entre todos os povos, que incensam com cachimbo ervas de cheiro (imburana, alecrim, fumo, entre outras ervas) o terreiro, as vestes, o maracá, a flauta do praiá. As cinzas do cachimbo não são jogadas indiscriminadamente em qualquer lugar". Os Tumbalalá, por exemplo, guardam

²¹⁸ Essa questão é muito significativa, porque está ligada ao processo de coesão do grupo, e só, conforme foi possível observar. É sistematicamente introduzido ao grupo, quando o projeto de reconstituição identitária foi legitimizado ou assimilado pelo grupo, dando a entender que, dessa assimilação em adiante, não existe retrocesso, venha o que vier, demore o tempo que for, o reconhecimento será iminente, pois

para serem jogadas, no outro dia, entre os xiquexiques (cactáceas da caatinga), que possuem muitos espinhos. As cinzas "têm ciência" (conhecimento), "segredos dos encantados", e ninguém pode pisar, urinar em cima, defecar, nem gente nem cachorro".²¹⁹

Os Karuazu e os outros povos ressurgidos têm as mesmas práticas, mas com suas diferenças, não encontram xiquexique em todas as áreas, então a diferença se dá de acordo, também, com a diversidade ecológica. Em muitos casos, como foi já mencionado, vários encantados estão esperando o "levantamento" da aldeia ou o reconhecimento formal para poder "chegar" e dar-lhes o toante (ou a linha) de toré e "curar seus índios". Muitos encantados estão na "linha" de toante de vários povos, ou seja, eles podem "chegar" a várias aldeias (são mestres em muitas delas) e prestar serviços de cura, ser "donos" do terreiro etc.; reformulam estruturas sociais e estabelecem funções nas comunidades que "visitam". Essa situação implica em reformular a construção da auto-imagem com outros elementos sensoriais/visíveis, como, por exemplo, confecção de vestimentas, os cantos, as danças, posições sociais, etc., deixando os povos nesse processo de ressurgência étnica susceptíveis a freqüentes mudanças.

Os aspectos dancísticos no processo de ressurgência são fatos simbólicos complexos, porque são constituídos por um núcleo de movimentos rítmico-corporais e cantos (toantes) que se inter-relacionam de maneira variável com outras dimensões sígnicas: os passos, a densidade das pisadas, os gestuais e sons emitidos de acordo com esses gestos, etc. Durante suas danças, os movimentos coreográficos se combinam tendencialmente com a música (sons do maracá, da flauta cujo som anuncia a presença de entidades, trocas de toante, toré, saída do terreiro, etc.) e com o canto. Em alguns casos,

estão envolvidos com forças ancestrais, espirituais que já não podem deixar de lado: elas estão interagindo no plano presente para garantir sua estabilidade futura e continuidade.

²¹⁹ Informante: Seu Luiz Gonzaga Mendes, 82 anos, índio Tumbalalá.

com os sons verbais (os cantos, os gritos dos praiás, de alguns dançantes que se destacam por esses gritos, os "puxadores" de toré), o gestual. Nessa ordem, os "corpos dançantes" são vestidos e adornados de modo que possam expressar o processo construtivo da auto-imagem e a ressurgência étnica, momentos que determinam sua (re)afirmação (étnica) e construção da auto-imagem (social e visual).

De acordo com Bonfiglioli (1995: 38)²²⁰ o cenário da dança supõe uma preparação "objetivamente semântica":²²¹ os movimentos corporais constituem um registro estético (que os contrasta com os das situações cotidianas), se "aproximam ou avançam para um registro sígnico". Assim sendo, os aspectos das práticas dancísticas estão carregados de significação, ou seja, representação, e se combinam para produzir uma mensagem que não só comunique o processo em que se encontram, mas que os leve a reafirmar-se através desses elementos sígnicos (vestimentas, cantos, danças, posições sociais, etc), marcando, nesse processo de ressurgência étnica, sua disposição a freqüentes mudanças, (re)organização interna (que antes não havia), que constrói ou reconstrói a auto-imagem, seja ela individual ou coletiva de cada povo, de cada comunidade.

Em cada cenário sócio-político desse processo,²²² os cantos, as formas de "puxar" o toré, os toantes, as danças, espaços ou cenários (políticos onde atuam), as relações com os encantados de "água", de "luz" explicitam a

²²⁰ Bonfiglioli, Carlo. *Fiestas mexicanas: Fariseos y Matachines en la Sierra Tarahumara - entre la pasión de Cristo, la transgresión cómica sexual y las danzas de Conquista*. México (Instituto Nacional Indigenista – INI), 1995: 38.

²²¹ Aqui se refere não só à linguagem oral, mas também às diversas linguagens que fazem parte do processo construtivo da auto-imagem desses povos.

²²² Processo de ressurgência étnica, cujos indivíduos estiveram desconectados por décadas do cenário indígena nacional, portanto indiferente às mudanças sócio-culturais e mesmo lingüísticas desse meio, sofridas no tempo e no espaço, conseqüentemente tiveram que criar uma linguagem para ser recepcionados ou senão atendidos pelo indigenismo. Essa forma de inserção, notoriamente, vem se dando numa linguagem visual que demanda "auto-mise en scène" em apresentações públicas, seja ela

construção identitária de cada grupo. Os rituais explicitam o auto-reconhecimento e a busca pelo reconhecimento indígena formal.

É na complexidade desses fatos que poderemos versar sobre a identidade desses povos. Em sua oralidade, expressam aspectos singulares de sua história, como a de Seu Edivaldo, cacique Karuazu, que conta que seu avô Pantaleão Andrade era filho do Pankararu; quando saiu do Brejo, marcou uma posse de terra no Cazumba, Pariconha, AL, e afirma também:

Sou filho de caboclo com negro e misturei os nomes: coloquei Cazumba com caboclo e peguei uma letra da Panakararu (do tronco) e deu Karuazu, assim coloquei o nome da aldeia e não dou pra ninguém. Antes era com C e o Jorge do CIMI me disse para colocar um K e ficou Karuazu com K.

Tais elementos só se tornam visíveis (para o outro) diante das representações coletivas, que demandam uma organização sistemática, para explicitar tal heterogeneidade contemporânea e atuação indígena submersa em múltiplos aspectos, que vão desde a própria história a seus aspectos híbridos de aculturação, de atuação. É o caso de vários membros que ocupam lugares de responsabilidade na comunidade, que só são identificados como índios, pela população em geral, através dos aspectos visíveis, que requerem uma grande concentração criativa e a produção dos elementos que os torne visíveis como índios; enquanto outros transitam na esfera do "invisível", do "indizível", cuja identidade transita nos espaços sensíveis de sua idiossincrasia.

Os elementos da construção da imagem (visível) na ordem do externo não estão separados do interno (no interior de cada povo), isto é, do auto-identificar. Todos os índios, em suas representações, se orgulham dessa visualidade "propositalmente" construída na qual resgatam seus ancestrais e

com a única e exclusiva finalidade de demonstrar sua identidade indígena, seja ela para pressionar politicamente e forçar o reconhecimento formal de sua identidade.

materializam suas identidades, cujas atribuições (de poderes, da entidade e/ou do seu dono) contribuem para regular (ou justificar) os acontecimentos nefastos e benéficos, sociais, culturais, religiosos ocorrentes em cada grupo, em cada comunidade.

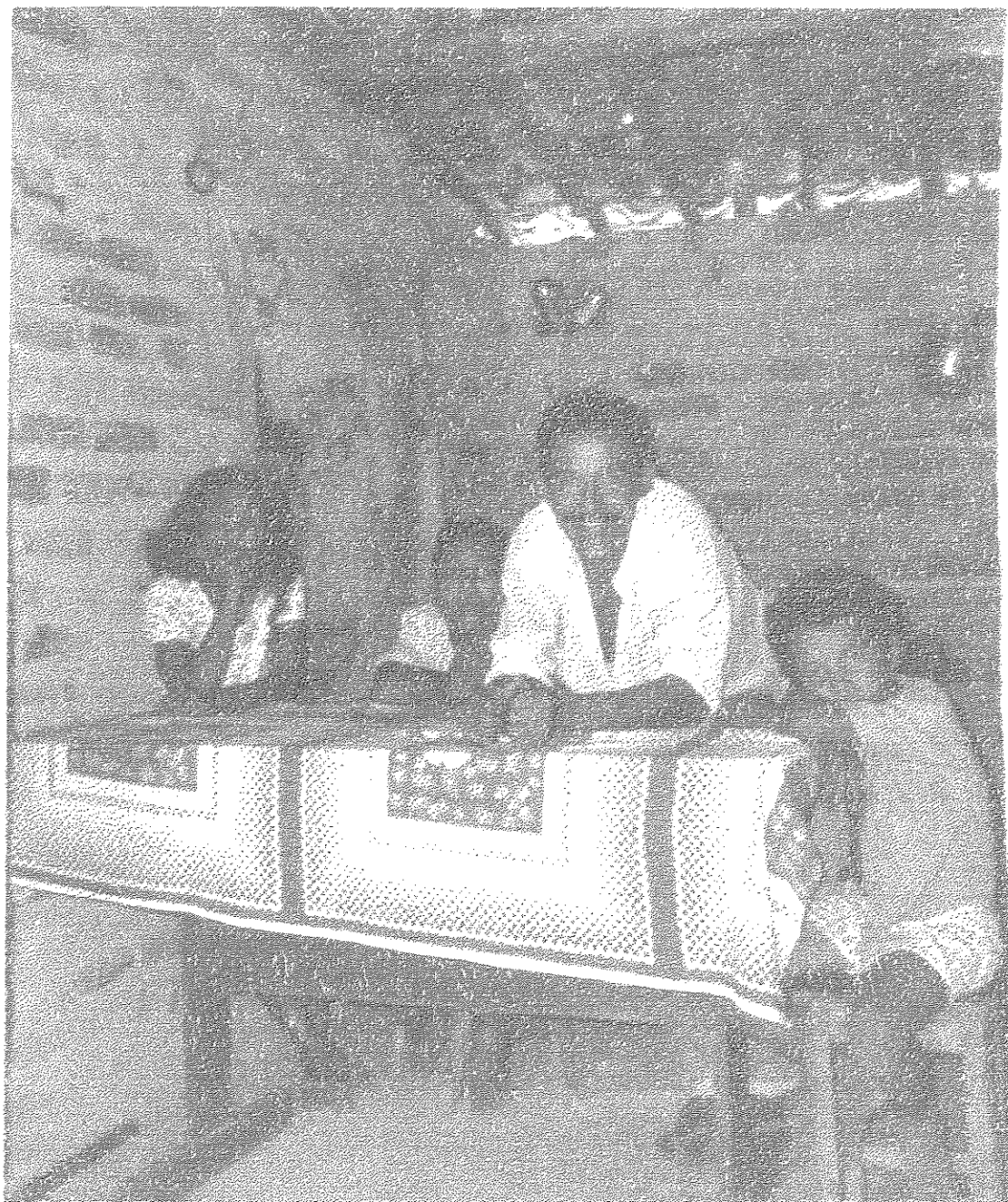
Nesse reordenar de seu universo, diversificam cores, formas, matéria-prima, os motivos. Criam espaços apropriados para se apresentarem e se representarem (entre si e para o mundo externo). Tornam diversos os cocares, maracás, vestes, pinturas. Ao vê-los dançar, por exemplo, observa-se em sua imponentia um grande espetáculo, uma teatralidade que representa sua identidade e auto-estima. Esses aspectos são responsáveis por sua preservação e continuidade étnica, além de funcionar como estratégia para que sejam aceitos e reconhecidos como índios: "Índio que é índio não tem cabelo pixaim". "Pois eu tenho e sou índia, foi vocês os brancos que misturaram a gente", responde uma índia Geripankó, discutindo com os ressurgidos durante um dos encontros de formação de base, geralmente organizados (no Nordeste) pela APOINME e pelo CIMI.

Seu Antônio Kalankó (veja foto na página seguinte), pajé, me disse que alguém lhe perguntou qual era a língua dele, do grupo. "A que eu estou falando com você. Nasci com ela e é com ela que me comunico". A cacique Nina sentiu-se humilhada quando, em Brasília, "um parente me perguntou que língua falava. Rapaz, me senti tão humilhada". O cacique Tumbalalá, Cícero Marinheiro, também em Brasília, no intervalo de uma reunião foi tomar um café e o garçom lhe perguntou se era índio. "Sou", respondeu. "Com esse bigodinho", exclamou o garçom.

Esse complexo sistema de não-reconhecimento, de auto-reconhecimento e da busca do mesmo força, em múltiplos sentidos, a construção de uma imagem visual perante a sociedade dominante, que trata de desconstruir a imagem construída (pré-estabelecida) genérica de como "é" e de como "deve"

de ser o índio. É uma imagem que responde a um "modelo gráfico", no sentido mesmo de um desenho que vem sendo cultivado secularmente como a imagem "real" do índio no Brasil, impossível ainda de ser rompida na atualidade.

Novaes (1993: 140) analisa um desses casos (do reconhecimento) entre os missionários salesianos, que se estabeleceram no final do século XIX no Mato Grosso para catequizar os Bororo e conclui enfaticamente que a visão que os missionários tinham dos índios é uma imagem social construída a partir das idéias vigentes daquele século.



Pajé Antônio Katancó e família
Fotografia das primeiras visitas à área indígena Katancó antes de sua apresentação
pública em 1998.
Foto: Luenilda Bittencourt - arquivo CIMI

No caso dos índios abordados neste trabalho, eles são levados a reinventar uma imagem não só nos termos das relações sociais estabelecidas, mas também como uma forma de autonomia e, principalmente, no sentido mesmo de cultivar uma imagem e apropriar-se dela materialmente, isto é, visualmente ou graficamente, que os legitimize enquanto índio perante não só a sociedade como um todo, mas principalmente frente a si mesmos, já que nasceram ouvindo dizer que seus pais, seus avós, seus tios eram índios e que muitos "foram pegos a dente de cachorro". No imaginário dessas pessoas, isso tem um significado que, ao recobrar, estão também devolvendo a seus descendentes, o direito de outra vez ser índio, ao mesmo tempo em que contribuem para a construção e formação da imagem das sociedades indígenas contemporâneas (veja foto na página seguinte), que em sua onipotência (própria desses povos), refletem os preceitos da sociedade que os submeteram e na qual estão submersos, expressando, dessa forma, a realidade concreta de sua existência.

Gradativamente, com o contato direto desses povos com a sociedade dominante, reformulam a imagem (social) construída e reafirmam sua identidade através de estratégias a serem adotadas para sua continuidade étnica nos espaços estabelecidos e outras por estabelecer na construção (visual) da auto-imagem patenteada nos meandros do indigenismo formal, que tem uma imagem dos índios como um modelo a ser seguido, e mesmo da Antropologia, que aborda normalmente a questão indígena mediante métodos de análise, levados sempre a estudar suas relações de parentesco.

IV.4 – Representação da auto-imagem

Em vários momentos deste trabalho é abordada a "festa do ressurgimento, do reconhecimento" como um "grande espetáculo", (veja fotos: 1,2,3,4,6,7,8,16).

Durante o trabalho de campo, as observações em torno dos rituais dos Kalankó, Karuazu, Catókin, Tumbalalá, Koiupanká e também Pankararu, Geripankó, Truká e Tuxá guiavam sempre para uma visão de um grande espetáculo ao ar livre.

A presença de antropólogos, fotógrafos, a imprensa local e, em alguns casos, internacional, induzia ainda mais para esse tipo de concepção (teatral) cujas descrições e referências do público presente – convidado para uma apresentação do índio ou "festa" do ressurgimento, para uma dança, para um toré, para um "menino do rancho", era sempre de uma "festa espetacular" (veja fotos: 49,50,51).

Essas festas, com muitos convidados, muitas vezes representam a reafirmação das alianças e conchavos de algumas comunidades. No caso dos povos ressurgidos, as divergências internas e a luta pelo poder são comuns. Algumas comunidades aliam-se a outras (do mesmo ou de outro grupo) para se fortalecer. Vários são os exemplos, no caso dos povos ressurgidos. Entre os Tumbalalá a existência de dois terreiros indica a divisão do grupo e a tendência é a de formar comunidades entre os que se diferenciem social, religiosa e culturalmente, como é o caso de um dos membros que, contrariado com a liderança atual, criou com sua família e parentes seu próprio terreiro, desenvolvendo suas danças, vestimentas, rituais, cuja tendência é tornar-se independente e liderar seu próprio grupo, (veja fotos, nºs.19, 20 e 54). Dessa forma, se aliam com outros membros, afirmam sua condição de índio frente ao grupo majoritário e ganham dimensão tanto interna quanto externa.

Constrói-se um espaço que simbolize um "rancho" — uma palhoça de coqueiro para guardar o menino dos praiás, que não devem pegá-lo facilmente. Todos os praiás saem correndo atrás do menino, que deve ser protegido por outros "moços" que, por sua vez, impedirão que algum praiá o toque ou o pegue, travando-se uma "luta" de resistência física entre praiás e "padrinhos",



▼ AVANÇO

“Pela primeira vez, os índios foram convidados para participar de palestras na Ufal”

Primeiro plano Pajé Antônio Kalankó; índios do sertão e membros do CIMI
Fonte: Tribuna de Alagoas - Maceió - Sábado 20 de Abril de 2002
Foto: Cleide Silveira

que protegem o menino do toque do praiá. Se isso acontecer, nesse momento a festa termina, o que não deve ocorrer pelo menos antes das três da tarde.

É um ritual de coragem, de cura e de iniciação. Se o garoto está "muito fraco" e não pode fugir ou correr dos praiás, "um padrinho", que deve ser um rapaz forte, deve correr com ele nos braços para que não seja pego antes do tempo, enquanto outros fazem "barricadas" para impedir esse momento. No terreiro, canta-se e dança-se. Os padrinhos, ou os pais do menino, devem oferecer alimento e bebida para todos os praiás e convidados. Dependendo da quantidade de praiás, que pode ser 30 ou mais, além dos convidados que podem ultrapassar a 200 pessoas, a festa sai cara. A bebida dos praiás, geralmente garapa (água com açúcar, o "K suco", "tang", etc.; se for caldo de cana, mais forte é o resultado) também sai cara. Mata-se um boi, vários carneiros e galinhas. A carne da cabeça do boi está destinada aos praiás, "porque têm ciência". A festa termina com uma missa católica e com o toré coletivo. Existe momento de grande concentração espiritual reservado à cura com a presença do encanto que "baixa" sobre seu "dono". No poró também ocorre essa concentração espiritual, em que o menino é incensado, "cruzado" (benzido), ritualizado.

Entre os povos ressurgidos, os Kalankó e Karuazu já praticam esse ritual em suas áreas, mas, como não sabem os toantes para chamar os encantados, convidam os Geripankó ou os Pankararu para "puxar" os toantes correspondentes a cada encanto solicitado ou invocado para a cura, para a iniciação do menino que futuramente vai ser um "moço" que veste o praiá. Outro motivo de não praticar freqüentemente o "menino do rancho" é o custo dessa festa-ritual. Sai caro, porque, além de tudo, necessitam trazer todos os praiás convidados e pagar as despesas de transporte, alimentação e trazer os "puxadores de toré" que saibam os toantes do encantado a quem fizeram a

promessa ou, então, necessitam trasladar-se para o terreiro Pankararu ou Geripankó, tendo que arcar, porém, com todas as despesas.

O menino do rancho tem sua "noiva" ("porque ninguém está só no mundo"), geralmente da mesma idade, que também precisa ser enfeitada, cada uma com suas respectivas madrinhas. O menino leva um bastão colorido de acordo com as cores do bastão do "mestre do terreiro" e um rolo de fumo de corda, seu bernal e seu tocado. Essa festa foi fotografada e filmada entre os Karuazu.

Em termos representativos, esses eventos expressos fotograficamente e antropológicamente são observados como uma "encenação" ou "*auto-mise en scène*". Ela denota os costumes indígenas da região (de dança principalmente), que compartilham as mesmas danças (o toré e suas variantes), principalmente no caso da descendência Pankararu, que pratica outros aspectos "dancísticos", todos eles ligados ao toré, à festa de santos padroeiros, da Santa Cruz, a festa do umbu,²²³ referenciada pelos praiás através do toré com cantos e passos apropriados. O "menino do rancho", um pagamento de promessa, etc. são eventos que os conectam ou os "ligam" à sua estrutura étnica, comunitária (povos ressurgidos) resgatada e desenvolvida de acordo a suas condições, interpretações, transformações.

A representação, encenação ou "*auto-mise en scène*", em si, é a apresentação dos aspectos da representação social desses povos, ou seja, tornar pública sua identidade, o que é imprescindível para marcar sua presença como índios, para, no processo de reconhecimento, encontrar e reforçar a busca de restituição de seus direitos.

Inevitavelmente esse processo requer mais que uma apresentação, requer uma reformulação pontual das representações indígenas que devem ser

²²³ A festa consiste em flechar o primeiro fruto do imbuzeiro. A partir de então, nos próximos 4 domingos que antecedem a quaresma, são invocados em danças vários animais (a tartaruga, o cachorro, o jacaré, etc.).

mostradas. No contexto de ressurgência étnica, esses eventos e sua representação pretendem uma descrição (com o apoio dos meios de comunicação e da análise antropológica) como aspectos singulares de reformulação da imagem (social e visual) do índio perante às instituições encarregadas de "julgá-los", de acordo com as demandas promovidas para se chegar a ser o índio formal, reconhecido (veja foto na página seguinte).

A "*auto-mise en scène*" ou as representações visíveis da identidade indígena expressa publicamente são praticadas também no interior de cada grupo com outras particularidades. Pelo fato de ocorrerem internamente, sem precisar provar sua identidade, não requerem, para se apresentarem, a elaboração minuciosa e "intencional" anunciada anteriormente. Sua organização interna, que também tem a intenção de mostrar algo dirigido com um fim específico ao grupo, sinala, não obstante, outros elementos considerados pela comunidade como parte de seus "segredos", que "não devem" ser mostrados para um público ou pessoas alheias à sua indianidade, a seus membros.

Nesse aspecto, suas representações assumem uma realidade religiosa, social e cultural própria de cada grupo, cujos indivíduos emanam os mesmos sentimentos, respeito e compreensão. Diferencia-se, nesse sentido, o olhar heterogêneo e generalizado de um público (também heterogêneo, de todas as classes, credos e ideologias), que geralmente vê essas questões como um mero espetáculo folclórico.



Índios dançam o toré, na sede da Funai, após ter alimentação cortada pelos dirigentes do órgão

Manchete: " Povos indígenas acampados na sede do órgão lutam por demarcação das terras das tribos situadas em Pariconha e Água Branca. Primeira plana: Paulo - Cacique Kalankó e índios Getipankó.

Fonte: Gazeta de Alagoas - Maceio - Sábado 21 de Abril de 2001

Foto: Gilberto Farias

Para refletir sobre esses dois últimos aspectos, abordados sucintamente junto ao material etnográfico compilado, sirvo-me, como apoio para essa breve reflexão, do trabalho organizado por Ingrid Geist (1996: 164-177),²²⁴ como uma breve introdução a essa questão por existir uma dúvida sobre a validade dos rituais e da identidade dos povos indígenas que ressurgem. São dúvidas, inclusive, verbalizadas por várias pessoas ligadas às instituições que lidam com a problemática indígena no Nordeste e, principalmente, por funcionários da FUNAI, que jogam com essa realidade como se fosse conversa de “fundo de quintal”, pondo em dúvida a autenticidade e a integridade étnica desses povos, ao duvidar da veracidade de seus rituais e suas representações sócio-culturais. É uma dúvida que paira também no imaginário da população dominante em geral, que concebe tais representações como uma encenação duvidosa que pretende obter “privilégios” aos índios.

Por outro lado, pretende-se, aqui, refletir sobre o juízo estabelecido da população não índia sobre a validade da identidade étnica desses povos que vêem ou consideram os aspectos representativos ou os tipos e formas de expressões e representações indígenas, como geralmente um espetáculo folclórico, e, no caso de seus rituais, como, por exemplo, de cura, como uma “seção espiritual” ou como se esses eventos fizessem parte de um teatro, de uma encenação.

Tal situação é explicada, em primeiro lugar, pela falta de conhecimento e reconhecimento e, principalmente, pelo péssimo costume e carência educativa (da população em geral) sobre as diversidades culturais em nosso País. Por outro lado, explica-se a partir de uma perspectiva antropológica, pela estrutura (das representações sociais) das entidades espirituais de danças, gestuais e expressões (lingüísticas, corporais, vestimentas), nelas expressas as idéias da

²²⁴ *Procesos de escenación e contextos rituales*. México (Plaza e Valdés, editores), 1996: 164-177.

"*auto-mise en scène*" ou "encenação" e representação de "forma espetacular" sobre as quais gostaria de referir-me.

Segundo Geist (*op. cit.*: 164),²²⁵ os rituais funcionam de acordo com cada comunidade, como uma "representação conceitual do mundo". No mundo indígena contemporâneo, tal rerepresentação está ligada à maneira de "ser" e de "como ser índio" no universo com o qual interage. Com relação a essas representações, de acordo com Geist, existem duas formas de análise dessa questão. A primeira refere-se a uma "conduta ritualizada" e a segunda ao "ritual conceitualizado". Nesse sentido, o ritual conceitualizado (digamos o toré, a dança dos praiás, o menino do rancho) não é necessariamente uma encenação, uma "*auto-mise en scène*" da visão do mundo. É uma visão conceitual deste mundo (social), construída e representada por meio da "conduta ritualizada",²²⁶ ou seja, que, a princípio, não age com improvisações (possui regras e cerimônias próprias), antes são conduzidas com a interação entre as marcas simbólicas fornecidas por um sistema de relações com seu universo cósmico/terrenal.

Assim, o ritual, ainda com Geist, obedece a uma mensagem socialmente determinada e esteticamente configurada em suas formas, vestimentas, etc. Ao referir-se aos rituais de cura e possessão, Geist traça uma analogia entre os aspectos da realidade (social) e uma possível "encenação". Trata-se de um estado ambíguo entre um e outro, isto é, entre a realidade (espiritual desses povos) e a "encenação" ou "*auto-mise en scène*" (como elemento, a meu ver, de ficção dessa realidade), que, por sua relação com o ultramundo e a realidade terrenal, caracteriza-se, sob "tensão", entre convicção (ter fé em sua espiritualidade, cuja origem vem de uma ancestralidade distante) e autêntica participação (como etnia), ou seja, interação com múltiplas realidades e sua

²²⁵ "Teatralidad y ritualidad: el ojo del etnógrafo". In: Geist, *op. cit.*, p. 164.

aceitação, possibilitando, dessa forma, fazer parte de um "jogo", de uma dinâmica de dupla identificação e distanciamento (externo/interno e cósmico), separando o mundo indígena, o mundo real e o mundo do "branco", um mundo, de certa forma para eles, "irreal", que possibilita, a meu ver, uma definição dessas representações como uma "encenação", uma "*auto-mise en scène*".

Finalmente, os rituais – enquanto idealizações humanas – são observados como fazendo parte de uma proposta de representação de sua identidade. Esta proposta, Geist a observa como uma "conceitualização ritualística",²²⁷ ligada à forma de como tais concepções são apresentadas. No caso dos povos ressurgidos, seus rituais sugerem uma forma de representação que atua como testemunho da própria ação identitária concretizada em suas representações ritualísticas, sejam elas públicas ou não, ambas, em si, são propulsoras de diálogos entre os participantes, ou seja, os integrantes de cada grupo ou a comunidade e o mundo com o qual interagem.

Na "*auto-mise en scène*", durante o processo de reestruturação social desses grupos, muitas famílias ou grupos são incluídos ou não no processo de ressurgência e respondem a questões do próprio ressurgimento e seu curso, questão esta fundamental para o entendimento de tal processo. No transcurso da reorganização dos Karuazu, eles se dividiram em dois grupos, conforme foi já descrito (os Karuazu de Campinho e os de Tanque). O primeiro ficou com representação religiosa (o pajé) e o segundo (os de Tanque) com representação política, o cacique. O que havia num grupo, ficou faltando no outro.

Para as questões internas, o cacique "tem menos significado". A representação política (cacique) é relativamente mais "fácil" de ser resolvida, porque as decisões geralmente são tomadas coletivamente, e outros membros

²²⁶ *Id. ibid.*, pp. 164-165.

²²⁷ *Ibid.*, p. 174.

poderão representar o grupo, apesar de que, em determinados casos, frente à FUNAI, por exemplo, sua figura-função é imprescindível.

A presença do pajé, no entanto, é fundamental para o funcionamento interno de cada comunidade. É o pajé responsável em intermediar o universo cósmico com o terreno, etc. Como consequência dessa divisão, os Karuazu de Tanque passaram a ser menos vistos. Não tinham, nas apresentações externas, nos eventos promovidos pelos povos ressurgidos, representatividade (danças do toré), e não tinham praiás levantados suficientemente para se representar como grupo frente à demanda do reconhecimento visual do ressurgimento ainda em processo. O cacique procurou alianças com seus vizinhos, os Catókin, mas não obteve o êxito necessário. Com os integrantes de Tanque, cuja relação é conflituosa com os de Campinho, o cacique encontrou aliança: nomearam um pajé, Seu Emanuel, fundaram o poró (espaço sagrado e restrito a muitos) onde vestem os "moços", os praiás; abriram o terreiro e "levantaram" treze praiás. O levantamento do praiá, como foi descrito anteriormente, é um processo longo e delicado, já que existe uma série de restrições para se "merecer" a "semente", cuidar ou zelar do praiá, ou seja, de um espírito ancestral.

Para se ter uma idéia, os Kalankó, primeiro grupo a ressurgir em 1998, passaram mais de dois anos com somente dois praiás, cuja "semente" foi-lhes ordenada (ainda de moço) ao pajé como "herança" de um parente já falecido e, somente agora, começam a ressurgir seus ancestrais entre seus membros. Os Koiupanká têm somente dois praiás levantados (até esta data). Os Catókin, que – devido às estreitas relações de antiguidade com os Pankararu e Geripankó –, herdaram mais "sementes" e a linha de encantados, na festa do ressurgimento, em setembro de 2002, eram seis. Os Karuazu de Campinho têm uma relação muito estreita com os Pankararu e sua relação de parentesco com eles é sistemática, intensa.

Dos quatro povos ressurgidos, descendentes dos Pankararu, os Karuazu de Campinho são os que mais recebem apoio do tronco e têm, levantados, quatorze praiás, enquanto os Karuazu de Tanque, representados pelo cacique Edivaldo, tinham somente duas "sementes", também oferecidas por um parente antigo já falecido. Num espaço inferior a seis meses (entre janeiro e julho deste ano) os Karuazu de Tanque contavam com treze praiás, o que provocou uma série de questionamentos e desconfianças. Para dar visibilidade à sua comunidade e demonstrar seu potencial ritualístico, idealizaram um ritual de cura, "o menino do rancho", com o apoio de uma fração Pankararu (que converge com as lideranças desse tronco) e de outra fração Geripankó e realizaram o "batismo" dos treze praiás e "puseram o menino no rancho" (veja a imagética do ressurgimento). Convidaram a imprensa, historiadores e uma série de personagens "ilustres" locais. Foi um evento magnífico, televisionado e noticiado para toda a região alagoana.

O resultado desses eventos provocou um enorme conflito sócio-religioso. Os Karuazu de Tanque mantinham entre os treze praiás levantados um "mestre" denominado "Senhor dos Passos", que, segundo os Pankararu, pertence a eles. Foi convocada uma comitiva Pankararu para ir até o Tanque para reclamar e "pegar de volta" o encantado, "Senhor dos Passos". Os Pankararu gravaram toda a discussão em fita cassete. Pediram ao cacique que chamasse o "toante" desse encantado, que mostrasse a "semente", o que não foi possível, segundo narram. Como resultado, propuseram chamar a Polícia Federal para "recuperar" o encantado "em poder" do cacique.

A ação desses rituais ou representações propõe possíveis formas de diálogos e reflexões dos conflitos existentes ao mesmo tempo em que constrói formas de ocultá-los (pertinentes exclusivamente ao grupo) através de estratégias que correspondem aos interesses sociais específicos.

O caráter, digamos, "espetacular" desses rituais executados para uma função determinada, por um lado tenta afirmar a autenticidade étnica, mas, por outro, não consegue afiançar totalmente o reconhecimento (étnico) que demanda outros aspectos (que foge das lutas indígenas, mas que retorna a ela), gerando estratégias para, no campo político e na coesão do grupo, alcançar - independentemente do juízo que se faça a respeito de cada etnia ou comunidade - seu objetivo.

A idéia do "espetáculo" (ou da teatralidade) das representações indígenas, vista sob a alegação de um "teatro montado" para serem reconhecidos, para conseguir terra e/ou benefícios da FUNAI, do governo é, no mínimo, uma miragem que insiste em confundir e observar as questões indígenas sob o viés da indiferença e do abandono e, também, nas exigências orientadas de regressar a rituais indígenas "autênticos", desconsiderando as vivências desses povos durante séculos.

Quanto aos "rituais de posse" (internos) aparecem (e afirmam o caráter icônico do índio genérico) como uma representação da alteridade, ou seja, como uma cópia "fiel" transmitida oralmente aos seus anciões por seus ancestrais encantados e, por via da reprodução desses elementos, na construção da auto-imagem e reconstrução identitária preexistentes noutros espaços culturais (do tronco), se representam e se apresentam, publicamente ou não.

São questões viabilizadas unicamente por dinâmicas que dizem respeito aos sujeitos envolvidos. Nesse complexo sistema de representação em que estão envolvidos os índios e não-índios, esses atores sociais entram e saem de cena, sem no entanto abandonar o papel que ocupam: um lugar significativo nas redes de coesão e conflitos da realidade (social) envolvente. O espectador – antropólogos, indigenistas, missionários, estudantes e mesmo o público que se desloca de seus espaços para presenciar esses eventos – é "cúmplice"

dessa situação. Nesse sentido, os diferentes tipos de espectadores estão também envolvidos nessa trama (de coesão e conflitos) e ocupam um lugar preponderante, determinado (por condições específicas) na dinâmica da construção da auto-imagem e sua "*auto-mise en scène*", que marcha em direção a ocupar representatividade nos espaços conquistados dos direitos indígenas.

Estão presentes, nesses rituais (localizados internamente nessas comunidades), as ações de coesão por meio de alianças e posições hierárquicas normativas que compreendem diferentes fases (ou esquemas) de (re)organização interna e externa, que interagem de acordo com os laços de dependência estipulados entre si, as comunidades ou os povos que os apóiam e dos quais descendem ou não; a FUNAI e outras organizações e instituições com as quais estabelecem vínculos ou não, principalmente de dependência.

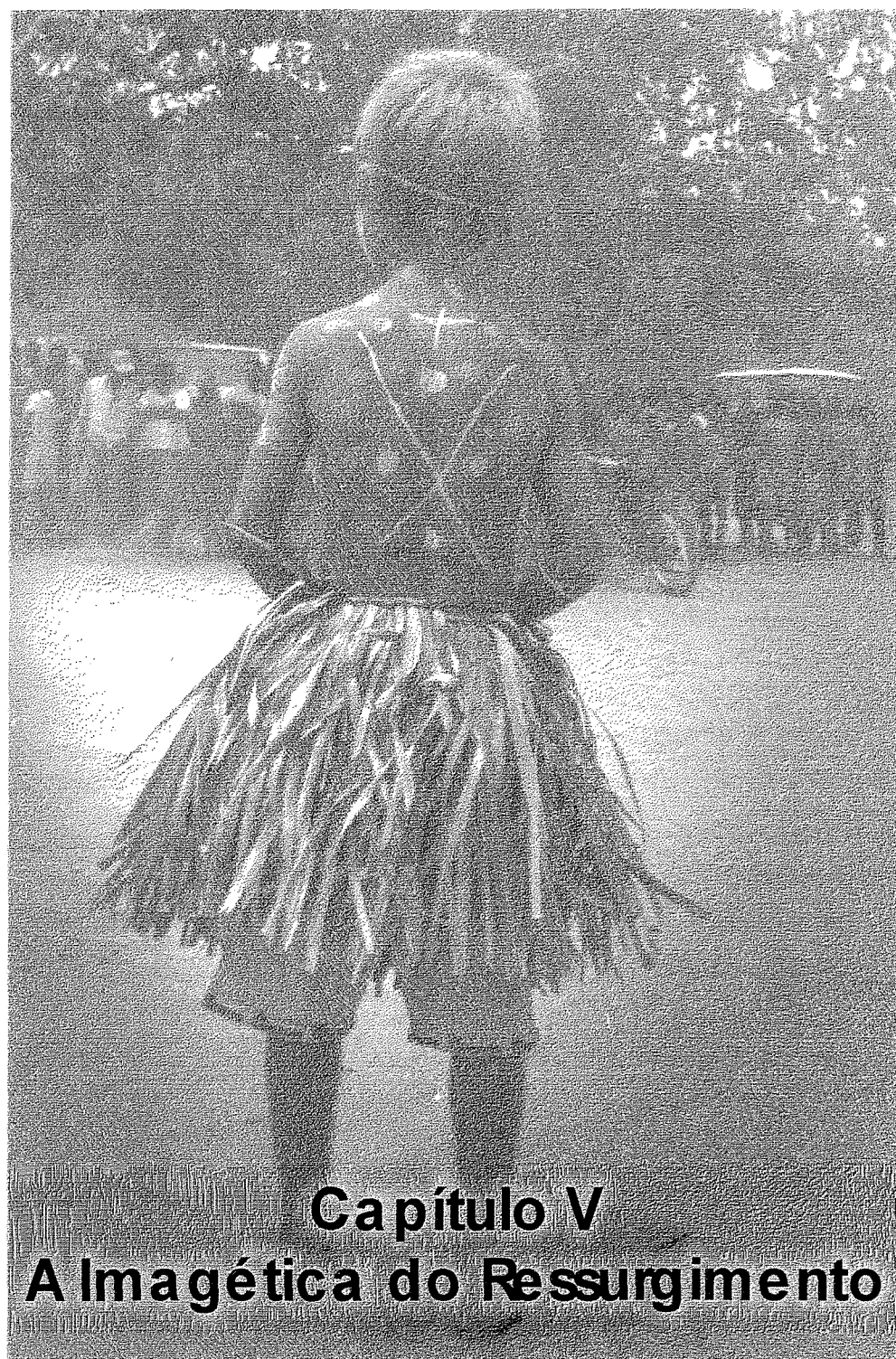
O interagir ou vincular-se, no processo de ressurgência, coloca, no âmbito do indigenismo, esses índios dependentes dos programas de integração (ou reintegração étnica) e desenvolvimento social. Se por um lado procuram solucionar seus problemas de forma autônoma, por outro retrocedem nesse processo.

Historicamente, a dependência dos povos indígenas esteve sempre ligada a atribuições de deveres *versus* direitos, promovida sempre pelo órgão tutor ao qual estiveram submetidos, em diferentes fases de sua história, desde 1500. Na atualidade, essa dependência refere-se à saúde, educação, habitação, trabalho, reconhecimento de suas terras, delimitação e demarcação das mesmas e até mesmo para as práticas de seus rituais, que, por demandar grandes quantidades de alimento, necessitam recorrer freqüentemente à FUNAI ou aos políticos locais e grandes proprietários de terra, organizações não governamentais, etc. (que geram outras dependências, como, por exemplo, a ideológica), estando, inclusive, várias facções do movimento indígena,

subordinadas ao orçamento governamental, a fundações religiosas, etc., que, apesar de oferecerem apoio jurídico, logístico e humanitário, acabam por incorporar o discurso da dependência, do paternalismo, do clientelismo.

A imagem incorporada da dependência ou do "índio dependente" transforma-se num modo de vida cuja atitude se expressa na falta de autonomia (em termos econômicos principalmente) para levar adiante os projetos que lhes são propostos (inclusive pelas ONGs). Contudo, sobre essa dependência, um aspecto significativo deve ser aqui mencionado: contraditoriamente essa dependência é, em grande parte, responsável pelo processo de resistência desses povos. Desde as aldeias jesuítas – com sua proteção relativa –, o "Diretório Pombalino", a partir da expulsão dos missionários no século XVIII, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), além das ONGs, etc., que, sem autonomia no âmbito das decisões governamentais, criam-se nesses espaços (da dependência) importantes movimentos de intervenção nas ações do governo. Ações que, infelizmente, não procuram restaurar os prejuízos causados à população indígena.

Assim, os Tumbalalá, Catókin, Koiupanká, Kalankó e Karuazu ressurgem (apesar de sua relativa autonomia oferecida pela dinâmica mesma do ressurgimento) nas dependências institucionais aqui descritas. Não obstante, observa-se que a organização ritualística desses povos obedece a uma autonomia, que expressa sua verdadeira busca para se chegar até ela mesma, o que requer, para isso, um projeto de continuidade étnica, de lutas e reafirmações identitárias que vem sendo marcado na construção da auto-imagem desses povos.



Capítulo V

A Imagética do Ressurgimento

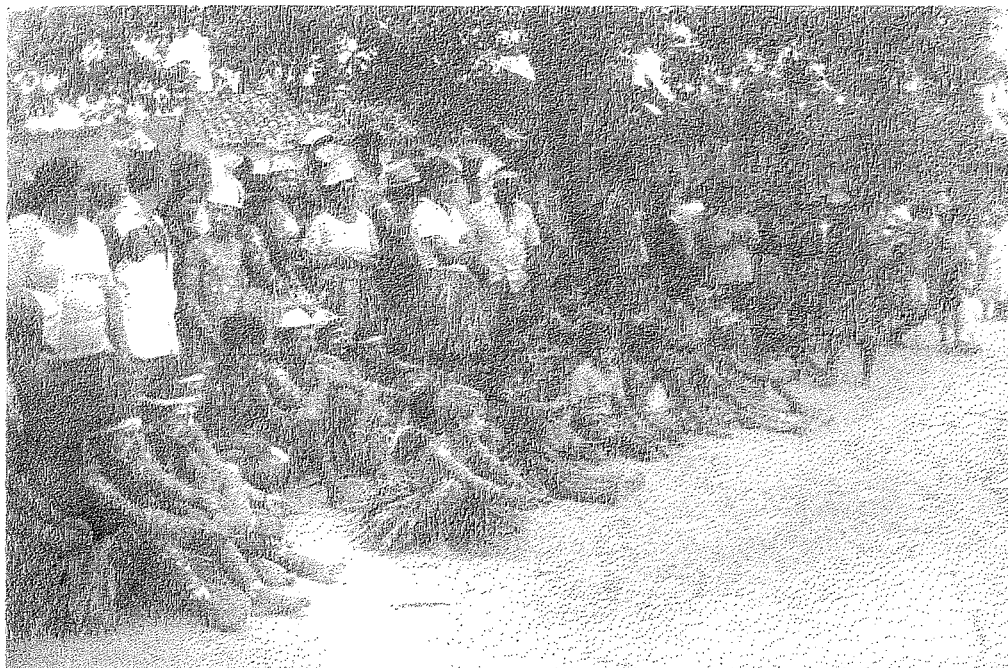
O Processo de Ressurgência
Reconhecimento, Auto-Reconhecimento.



Resurgimento Karuazu - Campinho Reconhecimento Geripancó e Pankararu - 1999 Foto: 01



Foto: 02



Ressurgimento Koiupanká - Participação Catókinn - 11 dezembro 2001

Foto: 03



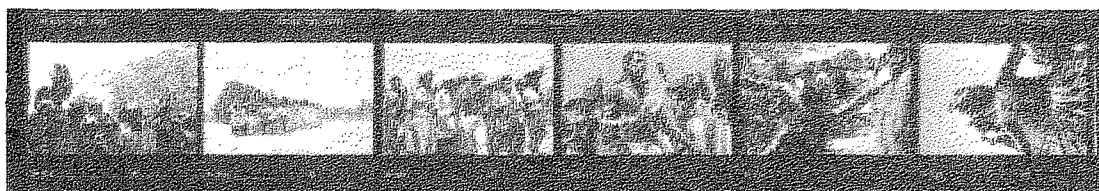
Tbré Koiupanká Representação no Ressurgimento. 11 dezembro 2001

Foto: 04



Timbalalá Mestre Aprício Fatum e Meira Santinha no Terreiro de 1945. Janeiro-2000

Foto: 05

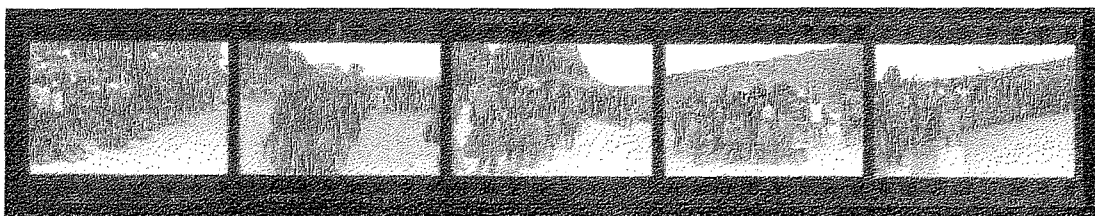


Ressurgimento Karuazu - abril -1999

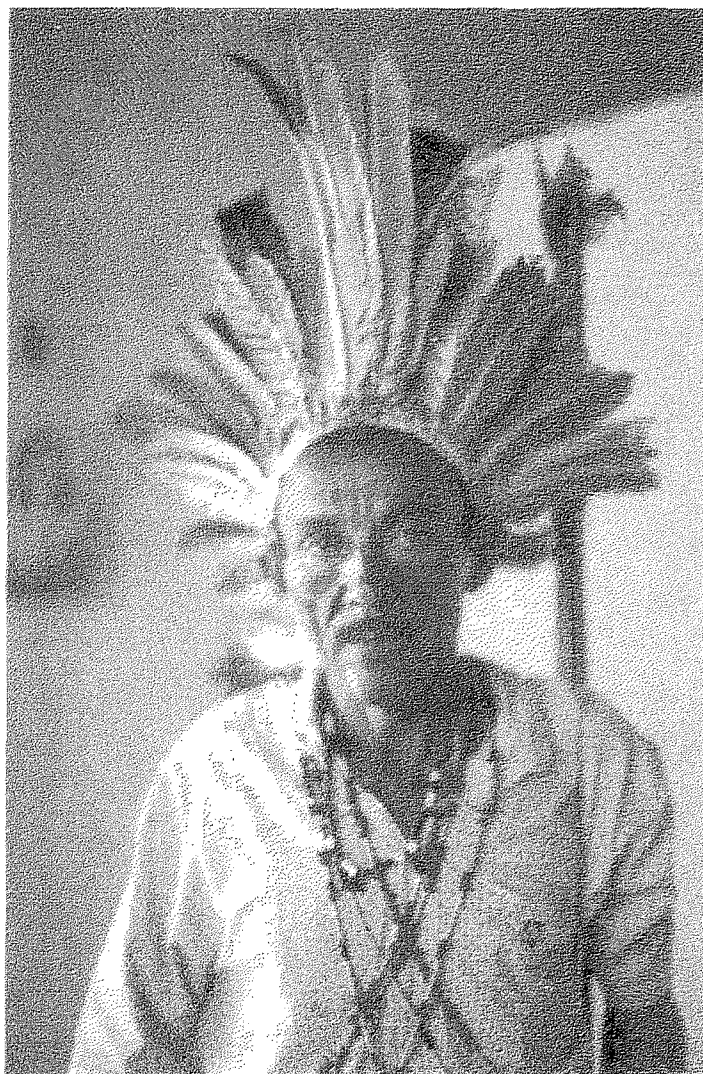
Foto: 06



Ressurgimento Catóikinn - Reconhecimento (apoio) Pankararú. 25 e 26 setembro 2002 Foto: 07

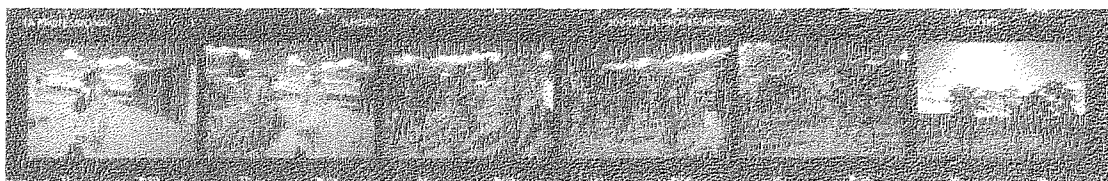


Tbré Coletivo - Representação Koiupancá - Kalankó - 11 e 12 Dezembro 2001 Foto: 08



Pagé Antônio Kalankó

Foto: 09



Reconhecimento Povo Kalankó - Pagé Antônio

Foto: 10



Foto: 11

*Catókinn - A Cacica Nina o Pagé Jovelino e Dona Irene
Reconhecimento auto-reconhecimento*

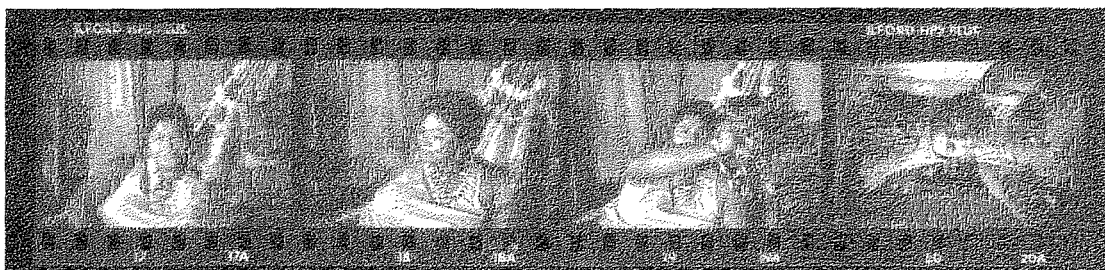
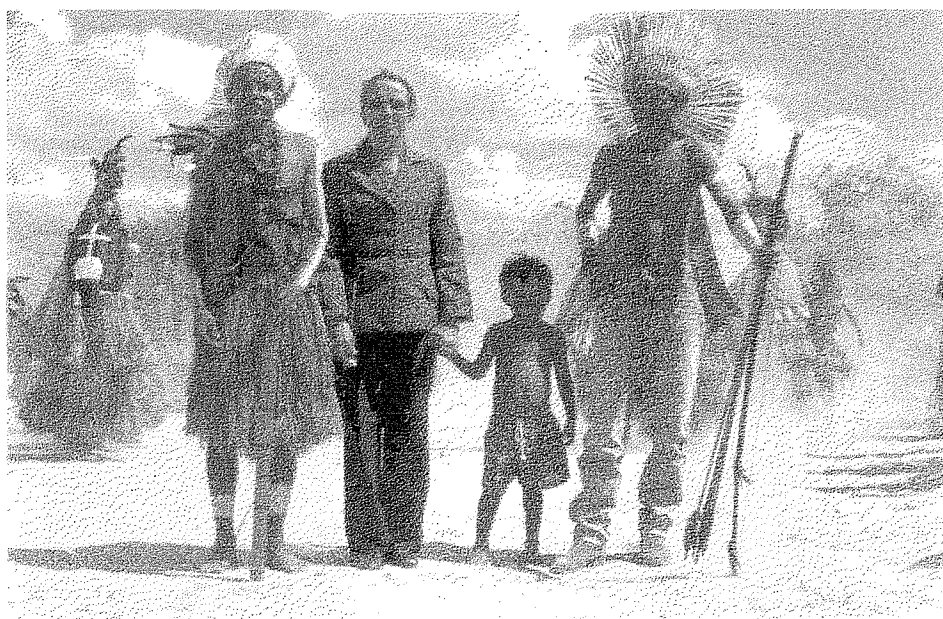


Foto: 12



A Dona do Praiá - Karuazu Foto: 13



Festa do quarto aniversário do Ressurgimento Kalankó Foto: 14
Pajé e Cacique Kalankó o filho do cacique e a Juiza da Água Branca - AL 25 julho 2002



Foto: 15

*Festa do quarto aniversário do Ressurgimento dos Kalankó
Casal Karuazu, Seu Edivaldo Cacique e Lindaci - 2002*



Ressurgimento Koiupanká. Dezembro 2001

Foto: 16



Foto: 17

*Construção Visual da auto-imagem
Índios Kalankó - 2001-2002*



Foto: 18

O Resgate A Construção Identitária



Foto: 19

Timbalalá - O outro terreiro. Abril 2002

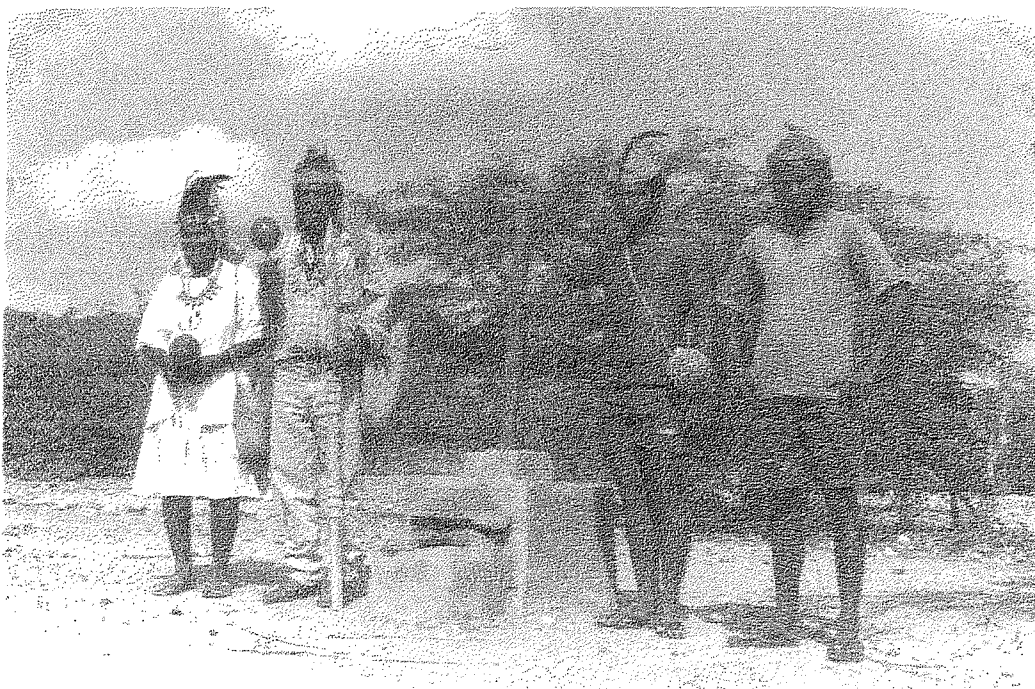


Foto: 20



*Reunião Kalankó - Antes de construir a OCA as reuniões para discutir as questões do grupo, Foto: 21
dava-se sob um umbuzeiro. A partir do ressurgimento dão-se na "OCA de reuniões".*



Bré coletivo - Kalankó

Foto: 22



*No centro Dona Maria Hgino, a mulher Kalankó mais velha,
à esquerda Seu José, à direita Dona Maria e Jardilina*

Foto: 23



*"Batizado" o Terreiro,
este sempre deve manter-se limpo.
Terreiro Karuazu - Varredeira*

Foto: 24



Foto: 25

*Karuazu, Tanque..
Na construção da auto-imagem do grupo,
os indivíduos criam sua própria imagem*



Foto: 26



Foto: 27

*Karuazu - Pintura de Toá (barro branco),
todos os descendentes Pankararú o utiliza.*



Foto: 28



Karuazú - Reunião na Casa de Farinha. Março 2001

Foto: 29



Koiupanká - Os Koiupanká depois do Ressurgimento criaram vestimentas que os distingue dos outros grupos. Aspecto comum entre todos os povos Ressurgidos. Abril 2002

Foto: 30



Foto: 31

Timbalalá Mestre Aprício Fatum, lidando com o encantado em Seu Luiz. Julho 2001

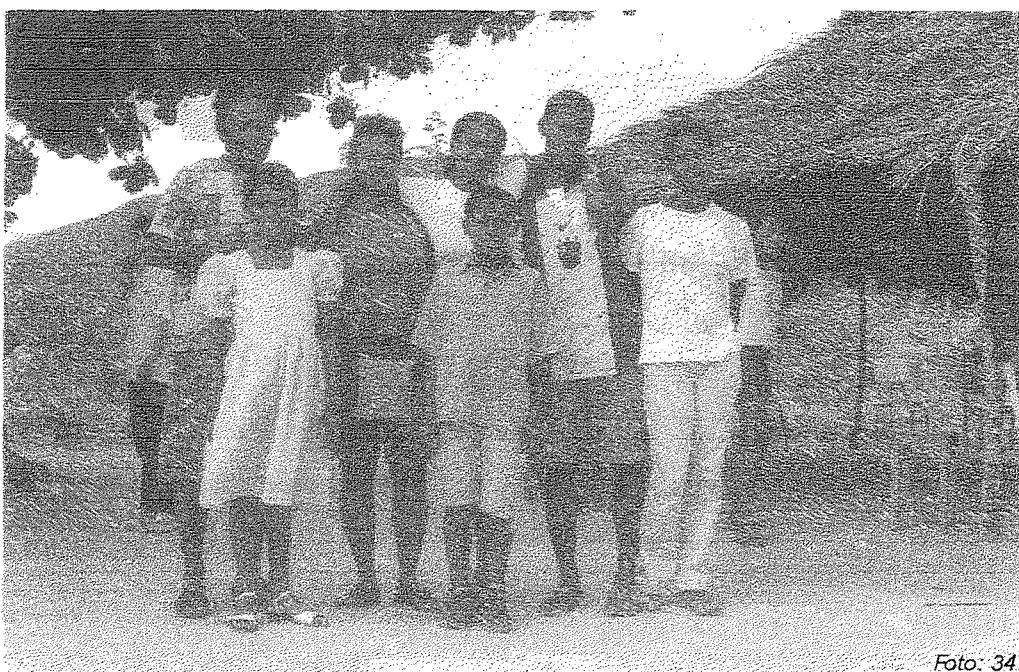


Foto: 32



Primeira participação pública dos Catokinn durante a Festa do Ressurgimento dos Koiupanká 11 e 12 dezembro 2001

Foto: 33



Dona Maria (e família) que busca ser reconhecida como Índia por outros Índios. Julho 2002

Foto: 34



*Índias Catókinn e Geripankó - Ressurgimento Catókinn.
Durante as festas a comida dos Paiás deve ser cozida em panelas de barro.
25 e 26, Setembro 2002*

Foto: 35



Catókinn - Ressurgimento.

Foto: 36



*Festa do Ressurgimento Kalankó - O Cacique Paulo Kalankó servindo o almoço dos Praiás Foto: 37
25 julho 2002*



*Lideranças Karuazu - Campinho em apoio ao quarto ano de Ressurgimento dos Kalankó Foto: 38
25 julho 2002*



*Karuazu - Durante o pagamento da promessa de Clênio.
Fechamento do terreiro para o almoço dos Praiás Julho 2001*

Foto: 39



Campinho Bré coletivo - A promessa de Clênio - Karuazu - 2001

Foto: 40

“A Estrutura que liga”
que comunica, que dá continuidade



Koiupanká - O pagamento da promessa para ser reconhecidos. Abril 2002 Foto: 41



Koiupanká - Os pagadores da promessa Foto: 42



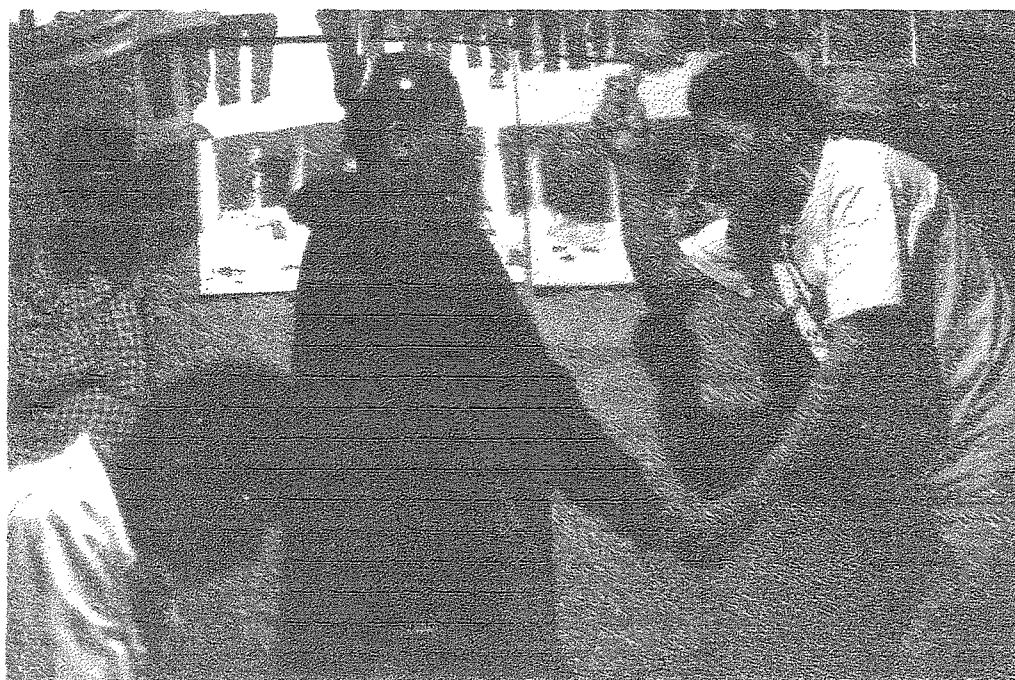
O Campiô (cachimbo) de João Cura. Foto: 43



Ajurema, que se faz o Ajucá, bebida sagrada Timbalalá. Foto: 44



Karuazu - A MESA - O cruzeiro, no centro, o Padre Cícero e outros santos e assementes dos encantados, fumo, os Campiões e os Maracás



Karuazu - Os conselhos, as curas dos MESTRES durante a mesa. Julho 2002 Foto: 46



Koiupanká - Santos de casa.

Foto: 47



O resgate do Caroá, cuja fibra se elabora as vestimentas dos Praiás, etc.

Foto: 48

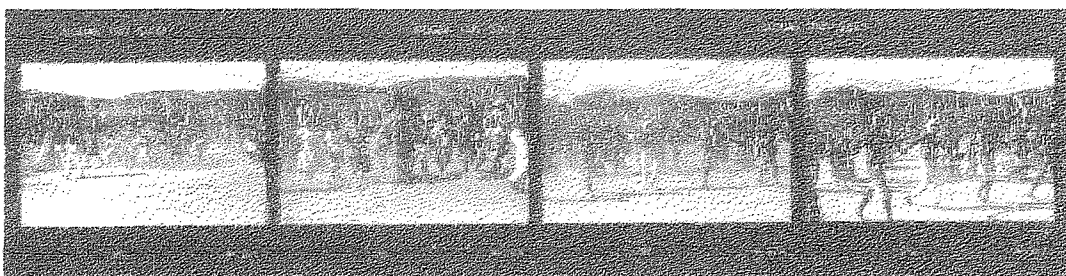


Foto: 49



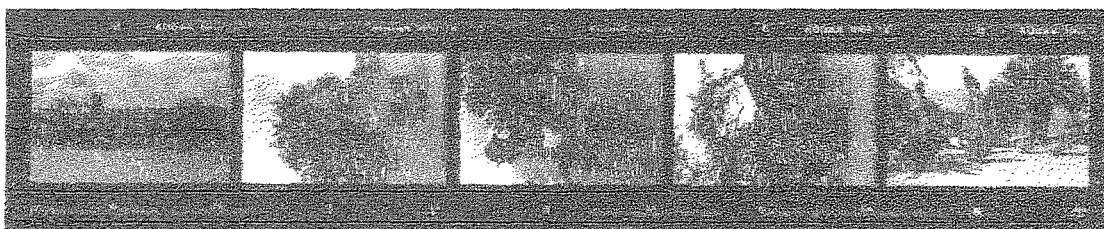
Karuazu - Os Praiás na dança do MENINO DO RANCHO.

Foto: 50



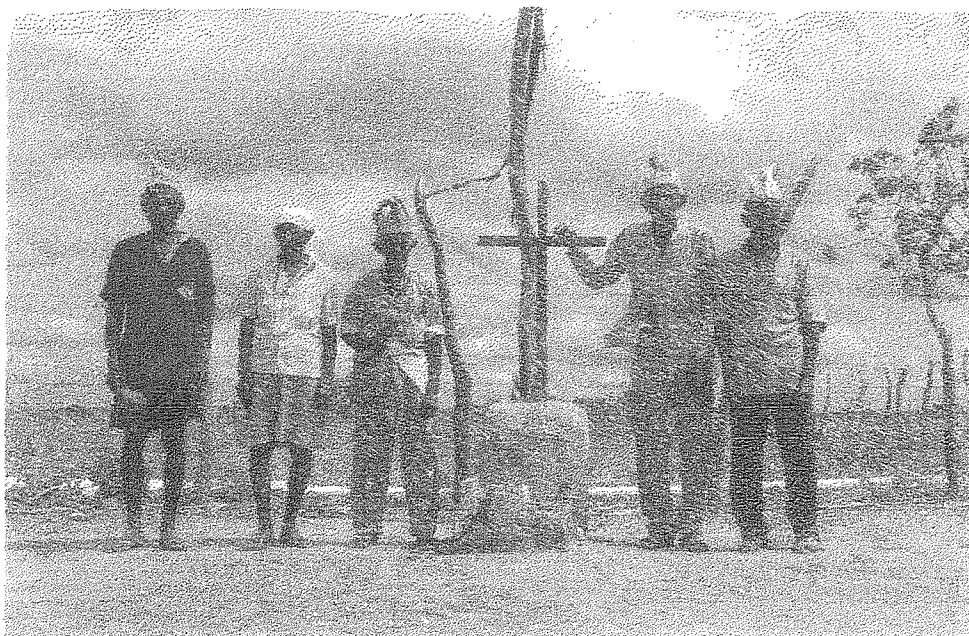
*O Cacique Zezinho Koiupanká, no Poró Catokinn com os Praiás
durante a Festa do Ressurgimento dos Catokinn*

Foto: 51



Zé Amaldo puxador de Tóré Karuazu Campinho

Foto: 52

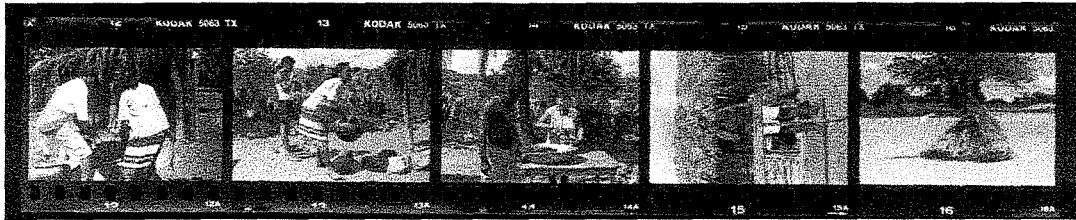


Herarquia espiritual Timbalalá

Foto: 53



Pajé Jovelino - Catokinn *Foto: 54*
A cura por meio da reza.



Cotidiano de um dia de festa (a promessa de Clênio) Karuazu Campinho Foto: 55



Karuazu - As festividades- MENINO DO RANCHO. Foto: 56



Interior da casa do Mestre Aprício e Santinha

Foto: 57



O Umbú, festa importante do tronco Pankararu

Foto: 58



Koiupanká - O Toré coletivo

Foto: 59



A Iniciação

Foto: 60

Conclusão

Representação, imagem e sujeito e sobre a imagética do ressurgimento

C.1 - Reapresentação, imagem e sujeito

“Esses índios querem se apresentar para ser fotografados e se mostrar”. Esse foi um dos comentários, entre outros, que por acaso escutei em uma de suas apresentações públicas. E queriam de tal forma que pudesse fornecer uma imagem “fiel” que representasse sua realidade no processo de ressurgência. Queriam que se mostrasse o índio que eles são, de maneira que a composição das imagens captadas e apresentadas funcionasse (ou funcione) como um método de abordagem e comunicação do modo como eles encaram esse processo e interação com seu passado/presente. Fez-se a “pose” e foi tomada a “primeira” fotografia (veja foto na próxima página).

O contato iniciado com os Tumbalalá, Kalankó, Karuazu, Catókin e Koiupanká, de forma verbal, deu-se entre janeiro de 2000 e setembro de 2002. No início, sem muito compreender o que se via, o que se fazia, essa situação era perceptiva entre ambas as partes. Para que estava ali (um antropólogo) e por que aquelas pessoas faziam questão de cobrir com vestes “improvisadas” partes do corpo, dançar, cantar e/ou marcar uma presença ancestral. Desconhecia, então, as sutilezas de seus rituais e toda sua intenção, resgate e sentido.

As primeiras fotografias, depois de sensibilizadas, mudaram tal contexto. As imagens se transformaram em signos. Cada vez que as olhava, vinha à mente a existência de um processo, de uma situação de múltiplas

complexidades. Por outro lado, existia uma dúvida com relação ao comentário citado no início desta página. Será que essas imagens visam somente à ilustra-



"A Primeira foto"
Dona Marciana -Índia Tumbalalá
(Falecida em 2001)

ção de categorias e conceitos concernentes a resistência e ao ressurgimento indígena? Ou será que querem demonstrar o contrário do que muitos pensam: que “não são índios”, que “são camponeses pobres”, que em função dessa pobreza e do abandono a que foram submetidos se apropriam de uma situação ancestral (indígena) para se auto-representar e, dessa forma, romper, talvez, o silêncio da miséria material e do descaso, e recobrar o direito à terra e a uma sobrevivência digna negada a seus antepassados no Brasil contemporâneo?

No contexto das ciências sociais, a noção de representação está ligada à noção de cultura.²²⁸ Em português, representar quer dizer “ser imagem ou a reprodução de”; “significar”.²²⁹ No âmbito da cultura, essas representações podem ser compreendidas no acúmulo de elementos que são compartilhados em cada grupo, permitindo a seus membros apreender, interpretar seu universo de forma semelhante e representá-lo de acordo a sua compreensão.

A noção de representação desempenha um papel fundamental na construção (social) dos significados que constituem os diferentes grupos ou culturas. Tratando-se dos povos ressurgidos, o processo construtivo de representação dos signos étnicos, seja uma palavra escrita, um mito, um gesto, uma imagem produzida tecnicamente, um objeto pessoal, religioso, um adorno, uma pintura, etc., joga um papel fundamental tanto para os índios ressurgidos quanto para o “outro”, o não-índio, pois o signo ganha significado, isto é, representa ou irá representar uma idéia, um sentimento, uma emoção, um conceito intimamente ligado a esse signo.

Reformulado ou não, o signo possui uma linguagem própria e representacional que, ao ser compartilhada, configura parte do universo cultural

²²⁸ Geertz, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro (Zahar), 1978: 15.

²²⁹ Ferreira, op. cit.

desse(s) grupo(s). O campo das representações e dos significados é, portanto, instável, susceptível de mudanças constantes, gerando diferentes significados associados a um evento ou objeto em constante movimento. No campo social, alguns significados se perdem, outros são gerados, configurando dinâmicas culturais das sociedades.

Frente à necessidade de representar sua identidade na ordem do público em geral, são conduzidos a “incorporar” uma identidade genérica (a do índio) e se apropriam do discurso vigente neste dado momento. Nesse discurso, o índio se apropria e assume o discurso do branco e o reproduz (como diz Cunha, *op. cit.*) “numa meta-linguagem” que o coloca como interlocutor, sem que abandone, contudo, o sentido de seu discurso (étnico) que, em si, é diferenciador.

A imagem do “índio genérico” é e funciona ainda sob a imagem do estereótipo (do índio) demandada pelo “branco”, como representação (visual) do índio pré-colombiano. Os povos ressurgidos, em momentos particulares (desde a festa do ressurgimento, um toré público, as reuniões de base frente ao movimento indígena, as reuniões na FUNAI), apresentam e representam os signos identitários visíveis demandados na imagem genérica de seus descendentes.

Essa imagem, essa particularidade tem suas bases frente ao órgão que regula as questões indígenas nacionais. Vários são os relatos orais dos grupos indígenas no Nordeste: ao procurar altos funcionários da FUNAI, a forma de introdução a eles girava em torno desses signos identitários indígenas: “cadê o cachimbo”, “cadê o arco, a flecha”, cadê o toré”,²³⁰ perguntavam o presidente da

²³⁰ Esses relatos foram referidos primeiro pelo senhor Alfredo Celestino (índio Xucuru-Kariri) na década de 1950, quando estava em busca de reconhecimento oficial. Entre os Pankararu, todas as lideranças mais velhas falam da mesma questão. Os Truká e os Tumbalalá têm uma rica oralidade nesse sentido da busca do reconhecimento formal pelos altos funcionários da FUNAI durante suas viagens a Brasília para negociar esse aspecto. O cacique Geripankó, Seu Genésio Mirando, tem ótimas anedotas a respeito. Entre os Karuazu, foi negada a identidade a famílias que não “possuíam” suficientes signos étnicos.

FUNAI, o administrador, o antropólogo responsável pelo levantamento étnico para a elaboração do laudo. Há antropólogo, que inclusive se adjudica o direito de negar a identidade indígena de algumas famílias ao considerar que não “têm memória tribal” e “não sabem” os rituais indígenas, provocando um eterno mal estar entre os integrantes do grupo, além de gerar expectativas e relações de poder inegociáveis, conforme foi expressado entre os povos ressurgidos durante o levantamento antropológico efetuado pela FUNAI.

Com o passar do tempo, ao apropriar-se das inúmeras formas e signos das identidades indígenas (cocares, cachimbos, arco, flecha, colares, pinturas, danças, curas, etc.) que já haviam perdido, se apropriaram (a partir das demandas oficiais de identificação indígena) também das formas de interagir do órgão oficial, isto é, das formas, dos detalhes (gestuais, formas de interação, apresentação dos grupos, linguagem, etc.) dessa negociação. Esses aspectos, uma vez apropriados, passam a fazer parte dos cenários das relações que são reproduzidas e representadas durante as negociações em torno do reconhecimento e das demandas étnicas tanto individualmente, quanto coletivamente.

É natural que, durante os encontros coletivos indígenas, festas, etc., os índios do Nordeste apresentem-se com toda a parafernália sîgnica que representa a identidade visual indígena. Isso não os coloca diante de uma situação de inferioridade frente ao “outro”. Aí reside toda a prática de sua auto-estima, construção identitária e reformulações visuais (da auto-imagem), considerando que essas apresentações (visuais) e representações identitárias são construídas a partir de concepções próprias reproduzidas em imagens (mentais) fabricadas, materializadas e sinaladas em suas formas visíveis.

Ser índio hoje é, em vários contextos, acionar várias identidades juntas: a do pobre, a do negro, a do camponês, etc. Simultaneamente acionadas, essas

Quanto a esse aspecto, somente o grupo tem autoridade para esta afirmação ou negação da identidade

identidades possibilitam a expansão e o aprimoramento da identidade dos índios ressurgidos e suas manifestações.

Nessas manifestações, vamos encontrar sua parte índia, negra, branca. Vamos encontrar manifestações arquetípicas do índio que assimilou as tradições políticas, sociais, religiosas e culturais do europeu, do africano, das inumeráveis tribos que transitavam pelo território antes e depois de Cabral, dos franceses, holandeses, árabes. Vamos encontrar expressões dos cangaceiros, dos coronéis, do paternalismo, do clientelismo, do compadrio e, finalmente, dos povos contemporâneos do continente americano, o que nos coloca diante de uma diversidade étnica (indígena) que extrapola nossa concepção (estereotipada) a respeito desses núcleos populacionais, no Brasil de hoje. Isso é incontestável, é uma riqueza que devemos considerar.

Neste sem fim de expressões e manifestações, ao pôr-se diante da imagética dos povos ressurgidos, vamos nos deparar com uma construção de auto-imagem em que nos será impossível direcionar um olhar apenas para o índio reconhecido através de estereótipo. Penso que o ressurgimento dos Tumbalalá, Catókin, Koiupanká, Karuazu e Kalankó é a realização de uma utopia.

Não foram os "primeiros passos" um enfrentamento (físico) violento. Foi um "encontro", que, através do diálogo desses grupos minoritários - considerados não índios - com as bases do movimento indígena, do indigenismo formal e interagindo reflexivamente com suas múltiplas realidades (multifacetadas, multiétnicas), se propuseram a definir seu etnônimo, sua própria etnia, sua própria imagem como índio e é sobre essa complexidade relacional que devemos refletir que não estamos diante de um só grupo, de uma só etnia. Estamos diante de uma situação que interage fora das normas estipuladas de um grupo, de uma comunidade, de vários povos caminhando

de seus membros.

numa única direção, cujas regras ou padrões sociais, políticos e econômicos, não obedecem a regras de uma só aldeia, de um só povo, e não são somente as regras tradicionais, antigas, ancestrais que permanecem, que aglutinam e a que obedecem. São grupos com novas bagagens culturais, étnicas, sociais, econômicas, religiosas, seguindo uma nova linguagem de abordagem étnica.

Os índios amazônicos, vistos ainda em sua tradição, são grupos reconhecidos por seus traços físicos e particularidades culturais “próprias”. Os povos ressurgidos se auto-reconhecem fora desse contexto de “pureza étnica”, definem e criam o próprio nome de seu grupo, numa linguagem de múltiplos sentidos. Ressignificam e adequam suas experiências individuais e coletivas, como sugere Manuela C. da Cunha, numa “meta-situação”²³¹ (étnica) interagindo com outros grupos. De maneira que ser índio, não é tão pouco.

É preciso interagir com essas particularidades, com essa bagagem, sem fugir da perspectiva antropológica, sem fugir do visual, de suas formas, de suas diferenças, porque estamos lidando com divergências conceituais, o índio, o indigenismo, a antropologia, a fotografia, etc. Nessa conjuntura, a produção identitária dos índios ressurgidos está ligada a uma produção relacional (com o outro) que, em si, é diversa.

Existe um conhecimento em que esses povos se apóiam e se aprofundam e definem seus laços de solidariedade. Existem qualidades sensíveis no processo (re)construtivo de sua auto-imagem que dá vazante para outras que desconstróem as hegemonias institucionais, que só reconhecem o índio mediante fatores tradicionais “imutáveis” sem considerar uma reelaboração ou reconstrução, cujas bases são interativas com outras e com outros grupos.

²³¹ Entrevista: “Saberes locais, tramas identitárias e o sistema mundial na Antropologia de Manuela Carneiro da Cunha”. *Sexta Feira. Antropologia, Artes e Humanidades*, n.º 03, Pletora. São Paulo, 1998: 87.

Nesse contexto, não é possível reduzir os povos ressurgidos em questão a uma cultura indígena tradicional, mas sim vê-los numa construção identitária manifestada em um lugar particular, em um momento particular e multifacetada, considerando a oralidade desses povos, os documentos escritos e a visualidade – enquanto meios e modos de construção dos indivíduos e dos grupos indígenas em seus múltiplos aspectos do reconhecimento da identidade indígena, traduzidos para uma única direção: a do reconhecimento e sua autonomia.²³²

²³² Assim o demonstra a proposta elaborada pela "Declaración de la Conferencia del Milenio de los Pueblos Indígenas", celebrada no Panamá entre os dias 7 a 11 de maio de 2001: "Povos Indígenas de todas as regiões do mundo – Ártico/Europa, África, Ásia, Norte América, Centro, e Sul América, o Caribe, a ex União Soviética e Europa Ocidental – que assistimos à Conferência do Milênio dos Povos Indígenas no Panamá entre os dias 7 a 11 de maio de 2001, onde fazemos questão de mostrar com satisfação a presença ativa de todas as regiões do mundo e nosso progresso no entendimento mútuo de nossas realidades, considerando que nos identificamos como povos indígenas, aborígenes, tribos, autóctones, primeiras nações, como primeiros povos e com outros termos, nos enche de orgulho, esperança e satisfação que como povos, em conjunto, possamos trabalhar arduamente pelo reconhecimento de nossos

C. 2 - Sobre a imagética do ressurgimento

Qualquer fotografia e/ou filme tem como princípio a observação de uma realidade. Esta, por conseguinte, fica exposta a exames que visam ao aprofundamento do conhecimento da realidade filmada ou fotografada descrita em tal imagem.

A imagética do processo de ressurgência dos Tumbalalá, Catókin, Koiupanká, Kalankó e Karuazu concentra, em si, descrições das atividades do processo de ressurgimento e da construção da auto-imagem desses povos, cujas manifestações foram registradas através do vídeo e da fotografia. A estrutura narrativa dessas manifestações encontra-se inscrita e descrita no processo de ressurgência e é apresentada nas imagens captadas desse processo, em que reside a construção da auto-imagem desses povos e a produção fílmica desse processo, tendo como base dois pólos de observação e análise.

A primeira diz respeito à pesquisa antropológica propriamente destinada a descrever, analisar (pela escrita) e dar a conhecer os aspectos etnográficos dos índios (na dinâmica do ressurgimento) e esse processo, através do material registrado nos suportes mencionados, estabelece uma relação entre o observar e o escrever sobre uma problemática social e o pôr em cena, filmados/fotografados, esses aspectos sócio-humanos por meio da imagem sensível, sendo o próprio material fílmico e/ou fotográfico da pesquisa, instrumento capaz de narrar e apresentar uma ou mais realidades.

direitos e a conservação e restauração de nossos valores, identidade cultural e maneira de viver". Cf.

Trata-se de um aspecto que, visto por meio do material filmado (ou fotografado), Claudine de France (2000:31) chama de *descrição fílmica*,²³³ isto é, a observação, através do material fílmico, o que a imagem mostra, como uma “apresentação continuada” das manifestações sensíveis (que não estão à vista, além dos gestos, ações, etc.) referentes a um tema captado imgeticamente como corte e recorte do real, isto é, acontecimentos sem continuidade, limitação própria da ação de filmar ou fotografar.

De acordo com Claudine, os aspectos filmados na *descrição fílmica*, “possuem uma amplitude, no tempo e no espaço, que tende a restituir, se possível, toda a densidade do real”, dando-lhes, uma vez mais, formas e significados. É nesse vasto campo, que a imagética do ressurgimento conduzirá, para análises futuras dos métodos e meios da pesquisa realizada e do sujeito pesquisado, possibilitando a compreensão da construção da auto-imagem desses povos e uma interpretação por diversos meios de análise, principalmente tratando-se de imagens visuais que carregam em sua forma especificidade de expressão, da mesma forma que a memória indígena carrega, em si, imagens antigas, às vezes lembradas que ganham nova vida, se atualizam e exibem sua potencialidade.

Isso, na descrição fílmico-fotográfica, vai ao encontro da imagem ótico-sonora fazendo “ressurgir a ancestralidade” (em si) “adormecida”, que surge reordenando o universo indígena contemporâneo dos Tumbalalá, Kalankó, Karuazu, Koiupanká, Catókin, entre outros, sinalizando sua descendência e situação; a auto-imagem (como princípio de identidade), resgate e representação; que identifica, que comunica, que afirma que também são elementos de auto-afirmação e construção da auto-imagem no ressurgimento, reconhecimento étnico e os elementos de auto-afirmação; destacando gestos,

<http://movimentos.org/show>.

²³³ France, Claudine de. “Antropologia fílmica, uma gênese difícil, mas promissora”. In: Claudine de France (org.). *Do filme etnográfico à Antropologia fílmica*. Campinas (Editora da UNICAMP), 2000: 31.

aspectos fonológicos e a existência de códigos e/ou atitudes comportamentais que organizam sua conduta no contexto étnico organizacional e os valores comunicativos e representativos da identidade desses povos.

A densidade humana contida nessas imagens, ou seja, a relação com o sujeito observado e o observador, tenta romper com o estigma da indiferença, tendo nas imagens filmadas ou fotografadas a interferência do sujeito retratado ou filmado. Este não se coloca diante de uma representação generalizada, porque é ele que autoriza o registro, que se coloca diante da câmara e diz: “quero uma foto assim”; “não filme isso”, quero uma cópia do vídeo, do material, quero “uma fotografia”.

Metodologicamente, para o registro, não se seguiu uma linearidade genealógica: muitas pessoas (da mesma família) não quiseram ser fotografadas ou filmadas. Nesse sentido, a imagética do ressurgimento é composta por vontade individual e coletiva (das lideranças e da comunidade) e não por unidades anônimas. Todos os trabalhos filmados e fotografados foram antes discutidos com cada povo. Não obstante, trata-se também de conduzir, através dessas imagens (como material de pesquisa) e do material escrito produzido, a revalorização desses povos frente à sociedade e grupos dominantes, para situá-los no conjunto da sociedade à qual pertencem, e isso era uma posição unânime de todos os grupos com os quais mantivemos contato, o que foi fundamental para fundar as bases de uma relação saudável entre o observado e o observador e para auto-estima desses povos que estiveram submetidos, durante séculos, a um processo brutal de aculturação, marginalização e descaracterização acelerado.

Considerados como povos ressurgidos, sua sociedade “híbrida” atual perdeu poder de atração: de uma sociedade milenar foram transformados em “índios ressurgidos”, carregando consigo enormes lacunas, um grande “vazio” entre seus ancestrais e o ser “índio” e sua realidade presente. Desse modo, o

material visual sobre os povos ressurgidos não deve servir unicamente como uma etnografia do ressurgimento ou simplesmente como documento histórico.

O trabalho, em seu conjunto, tem uma representatividade coletiva, e não individual, que sinala ou representa traços anônimos de uma reivindicação social. Claro que existem figuras (indivíduos) representativas em cada grupo, já que estamos diante de demandas estruturadas em figuras de lideranças e formação hierárquica. Não se trata de uma sociedade estática vista ainda no viés antropológico do século XIX, cujas imagens dos indivíduos fotografados idealizavam o olhar da sociedade da época.

As imagens produzidas dos índios ressurgidos não pretendem neutralizar a realidade ou os elementos que circundam esses sujeitos e representam outros tantos dissimulados. As imagens produzidas tornam visíveis as condições culturais, práticas, históricas e políticas em que ressurgem e a realização do trabalho antropológico, onde começa uma reflexão sobre o percurso do mesmo. Não foi possível captar ou apreender imagetivamente “tudo” sobre a dinâmica do ressurgimento e os aspectos culturais que remanescem entre os índios ressurgidos.

Disso não se tratava. Nem se tratava muito menos de mostrar somente a opressão de uma situação subjugada pela conquista, o que será mais bem abordado pela História. Trata-se de expor a situação e os elementos que intervêm na organização social desses grupos na dinâmica do ressurgimento no qual está explícito esse processo histórico de usurpação.

A representação imagética, voltada analiticamente como um retorno desses povos ao cenário das populações indígenas nacionais, nos faz entrever o passado através das imagens produzidas do presente e, nelas, analisar o processo pelos quais passaram essas populações. Através delas, acompanhar o transcurso colonial da história indígena no País, que, de culturas majoritárias,

passaram a ser minorias oprimidas por um poder superior que ainda é vigente na atualidade.

Numa tentativa de versar reações da população em geral sobre as condições (históricas) atuais dos índios ressurgidos, principalmente no caso dos Kalankó, Catókin, Karuazu e Koiupanká, que lutam pelo reconhecimento formal, a imagética do ressurgimento pretende mostrar (numa ótica fundamentalmente simbólica) o retorno desses povos e a restituição de sua liberdade de andar livre como etnias, sinalado nas imagens resgatadas de um passado imaginário e as pessoas "escolhidas" para restaurar a memória do grupo nos rituais, nas representações políticas (cacique) e religiosas (pajé), o que permite traçar um paralelo entre o passado visual (o difundido do índio natural) e o construído, a partir da necessidade de ressurgir e "levantar o terreiro", a "aldeia", permitindo, dessa forma, caracterizar nitidamente o tratamento histórico dos arquivos visuais do índio no Brasil referido anteriormente.

A história oral (também explícita nas imagens videográficas) comunica o universo do invisível/visível separado por um processo histórico carregado de destruição e maltrato, por vezes erradicados, e dos remanejamentos sucessivos (reassentamentos, migrações, etc) forçados (os currais, as missões jesuíta) ou não e a sua posterior reincorporação como índio. Um passado cuja característica fundamental é a de ter sido rejeitado, mas, ao mesmo tempo, trata de restituir aos contemporâneos, que vivem essas condições, a memória de seus ancestrais esquecidos.

Para uns, a tarefa é de reapropriar-se de um orgulho, de uma identidade histórica; para outros, é assumir o presente e um passado truculento, o que explica suas manifestações culturais representadas tão freqüentemente em atos e situações públicas, criando inicialmente uma "simulação" ritualística de sua identidade (na festa do ressurgimento), pretendendo, posteriormente, no

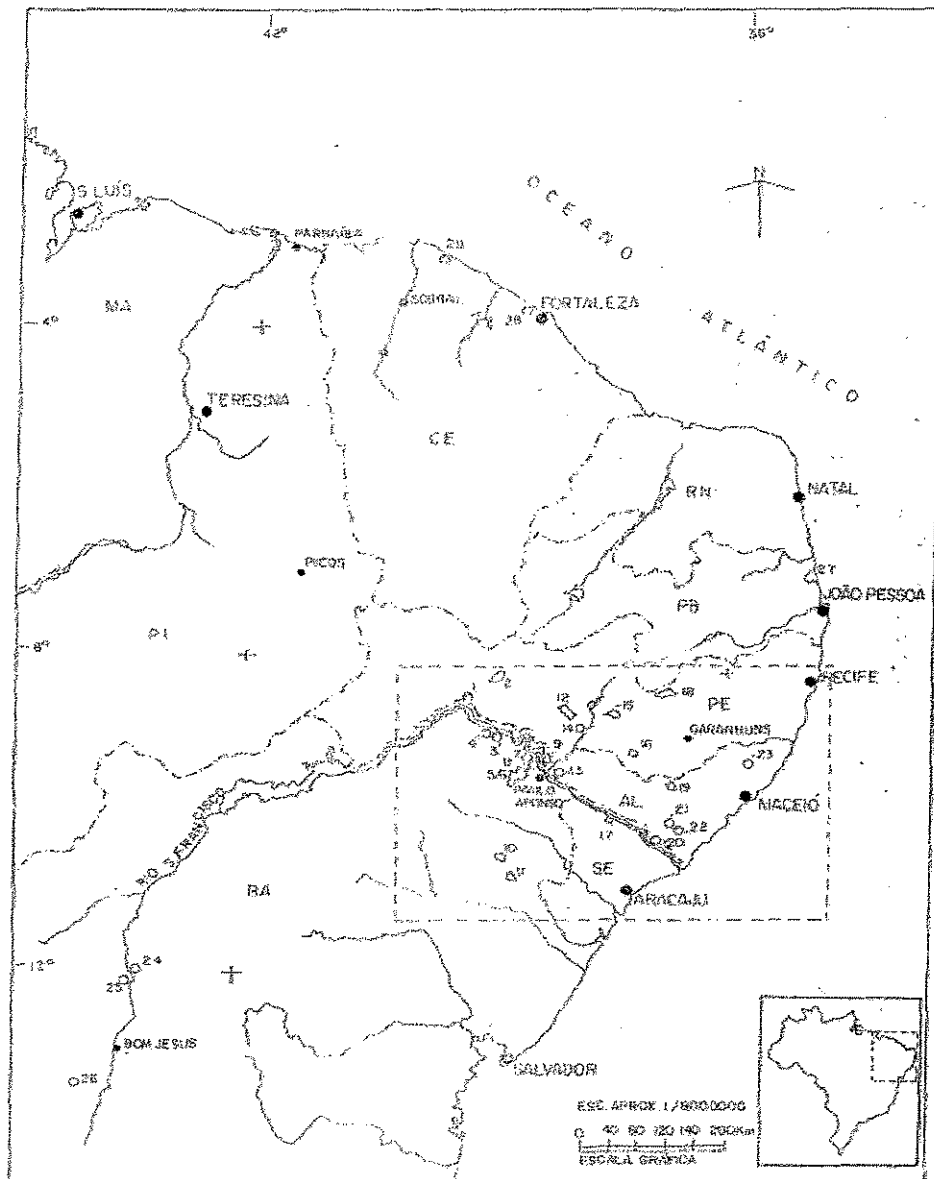
imaginário do grupo, representá-la tal como faziam seus ancestrais. O passado, neste caso, é reinterpretado e projetado no duplo sentido do termo: por um lado, incluindo as opiniões dos contemporâneos e por outro, considerando que seu passado indígena não será jamais restituído ou remanejado sob o efeito do reconhecimento imediato de sua identidade, transformada por uma ação de mediação temporal, que requer um empreendimento político nessa busca e não propriamente a regeneração de sua identidade (visual, sensível).

Não obstante, a reconstrução da identidade dos Kalankó, Catókin, Karuazu, Koiupanká e Tumbalalá e de sua auto-imagem explicita uma certa ficção, não é de todo ignorada pelos índios em questão, pois interagem com esta situação, tornando a (re)construção de sua auto-imagem um elo de continuidade através das variações do ressurgimento, guiado por abstrações (na dinâmica do ressurgimento) visuais desde suas origens míticas (formação do terreiro, o levantamento dos praias, etc.), até o reconhecimento social. Do ponto de vista histórico contemporâneo, reconstrói-se uma série de imagens que se justapõem com seu passado e seu presente: construção e desconstrução identitárias. O processo de transformação e de recomposição é incessante, é um leque infinito de variações pelas quais a identidade cultural desses povos perdura, se transmite e se inscreve no presente como “aquilo” que um dia foram.

Até o momento, a dinâmica do ressurgimento ou seu objetivo vem contribuindo para a redefinição identitária desses povos e suas buscas. Como resultado final, este trabalho verte sobre as imagens que foram possíveis captar da ressurgência indígena Kalankó, Catókin, Karuazu e Koiupanká e Tumbalalá, povos indígenas ressurgidos, no Nordeste, em Alagoas e Bahia, respectivamente, entre 1999 e 2002.

Anexos

Mapa de Localização Terras Indígenas no Nordeste brasileiro



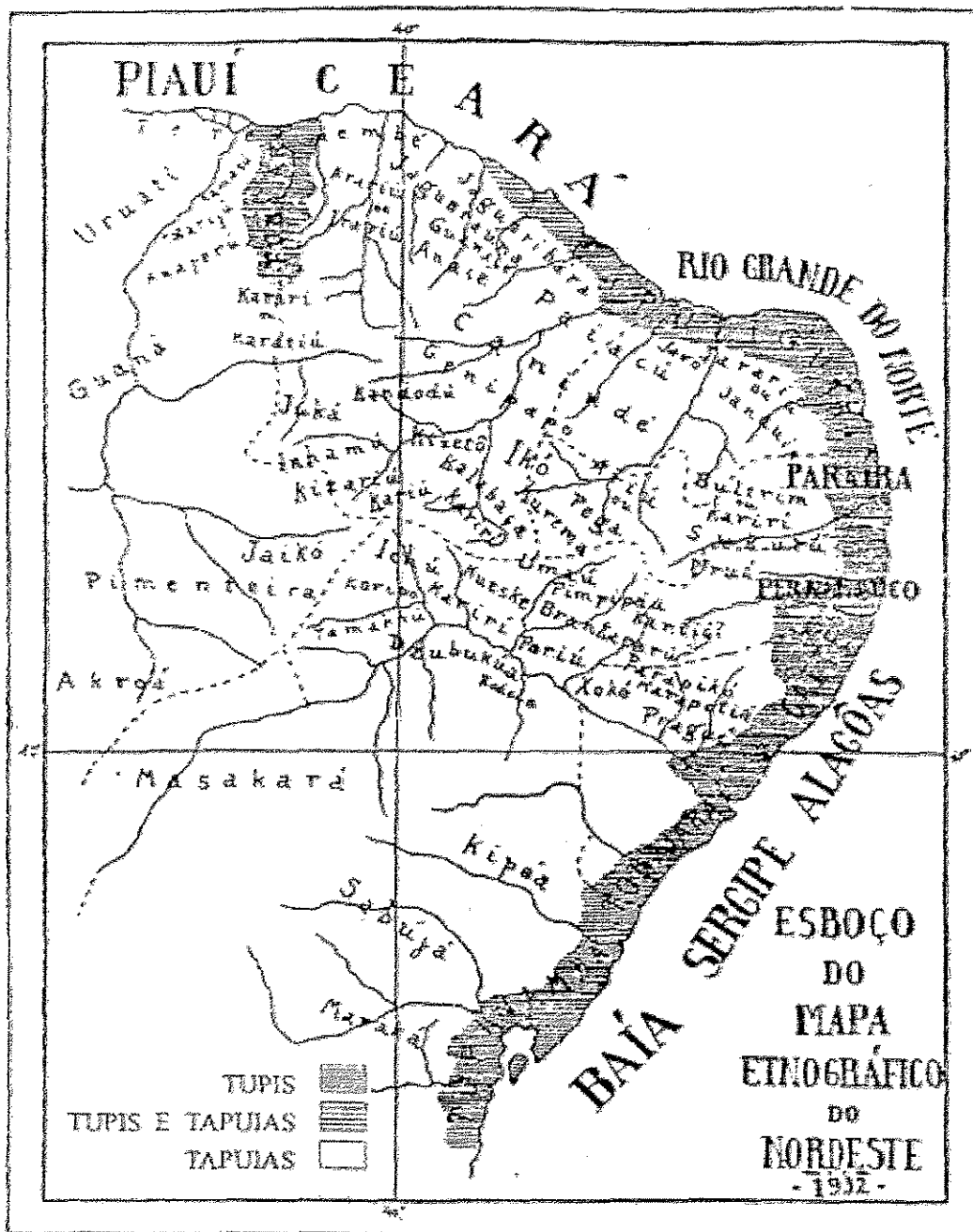
- | | | |
|------------------------------------|---------------------------|-------------------|
| 1. Injé | 12. Hambêrê | 21. Tingü-Botó |
| 2. Aikam | 13. Gêrpanchê | 22. Karopô |
| 3/4. Nova Rodulza/Riacho do Bonito | 14. Tuxê de Inajê | 23. Wassa-Cocai |
| 5/6. Pantasari/Rejo do Burgo | 15. Kôpôwê | 24. Bôlôama |
| 7. Kantarum | 16. Fôlôô | 25. Bôra |
| 8. Quiraba | 17. Caçapôdo de São Pedro | 26. Vargem Alegre |
| 9. Pankasari | 18. Xucuru | 27. Poligara |
| 10. Massacari | 19. Xuhuru-Karê | 28. Tapêba |
| 11. Kôô | 20. Kuri-Kôô | 29. Demembê |

* - As terras onde o número respectivo aparece guiladze são representadas nesta escala, ainda que de forma imperfeita, o restante foram representadas por um círculo. O número indicado no mapa indica a região indicada no Anexo 2 - Terras Indígenas do Nordeste e São São Francisco que repetiu a numeração aqui indicada.

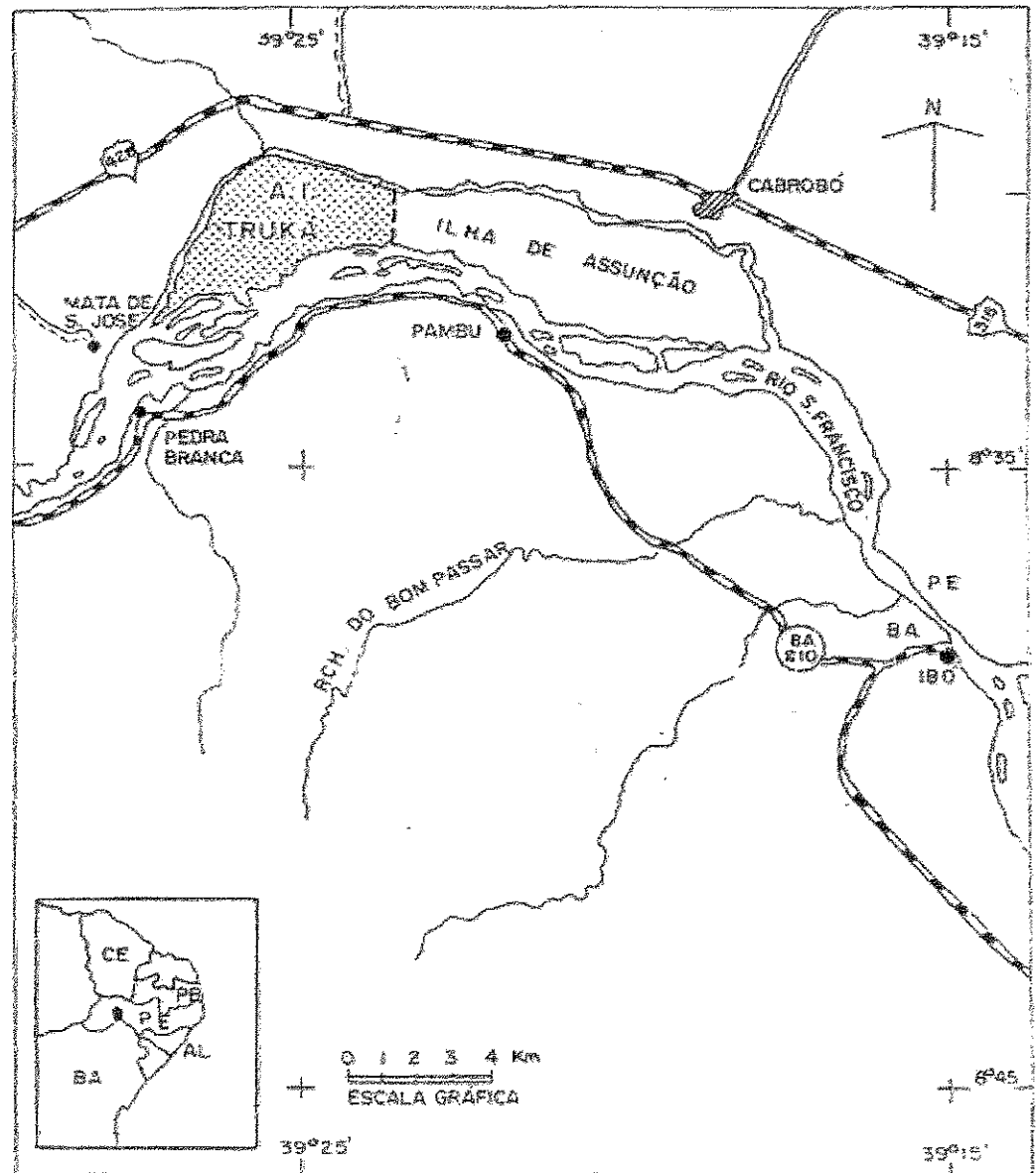
Mapas fotográficos de "Atlas das Terras Indígenas do Nordeste", *Projeto Especial Sobre Terras Indígenas no Brasil* (PETI), Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1993.



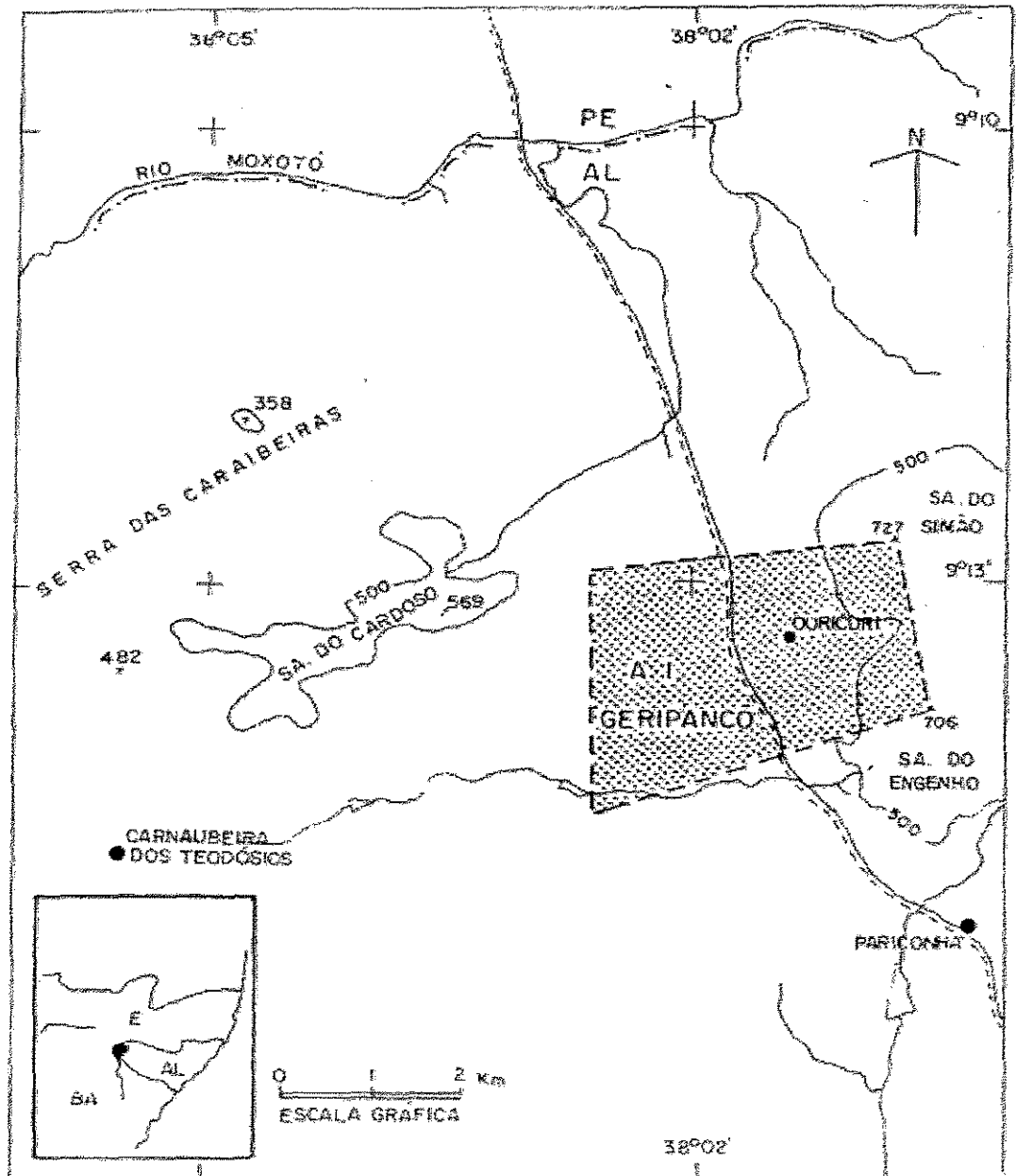
MAPA 5. Expansão dos jesuitas no Brasil (século XVI). Mapa organizado, segundo os documentos de Serafim Leite, S.J. 1938.



MAPA 2. Tomado de Sobrinho, 1939.

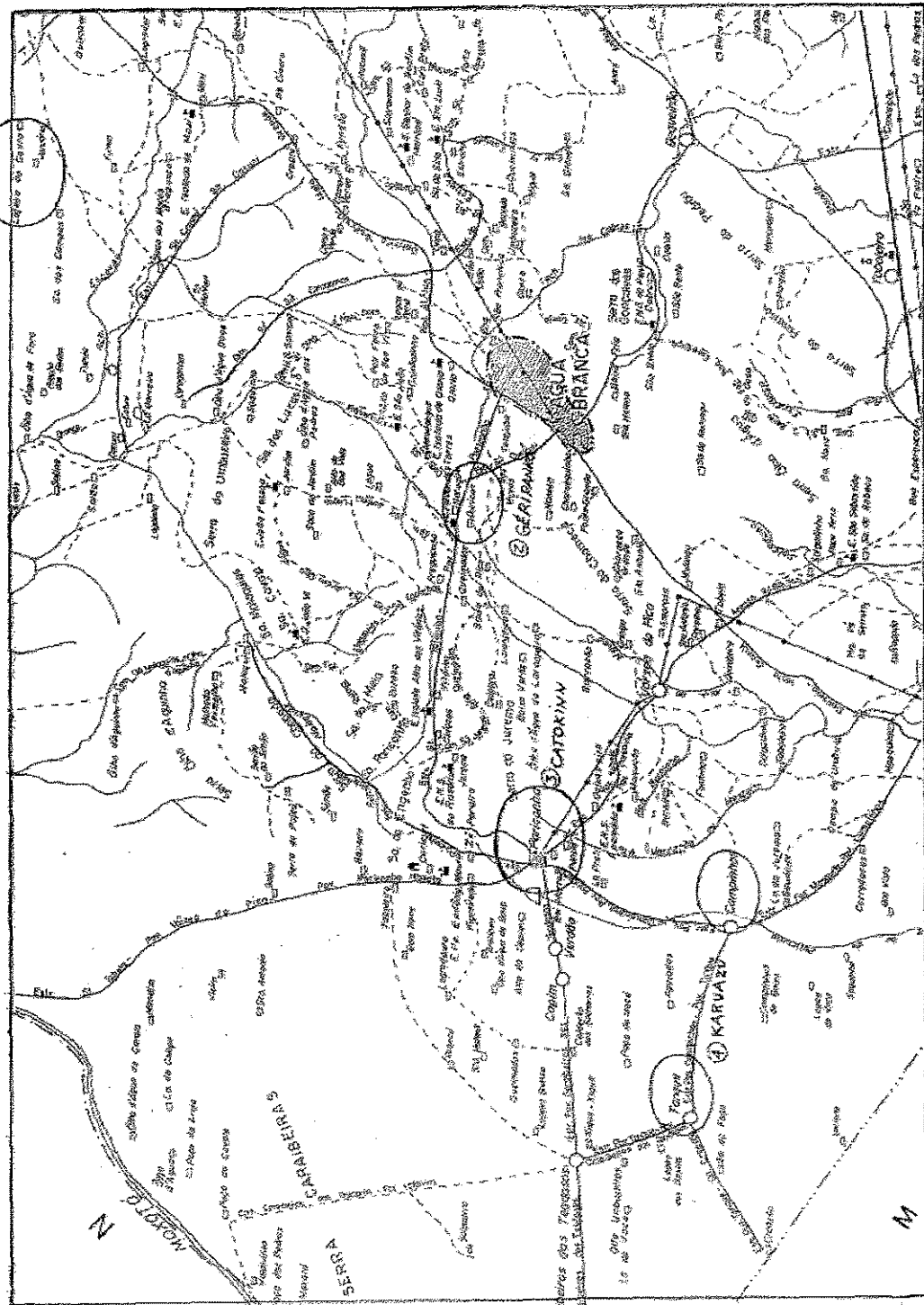


PETI/Mossu Nacional — 1993



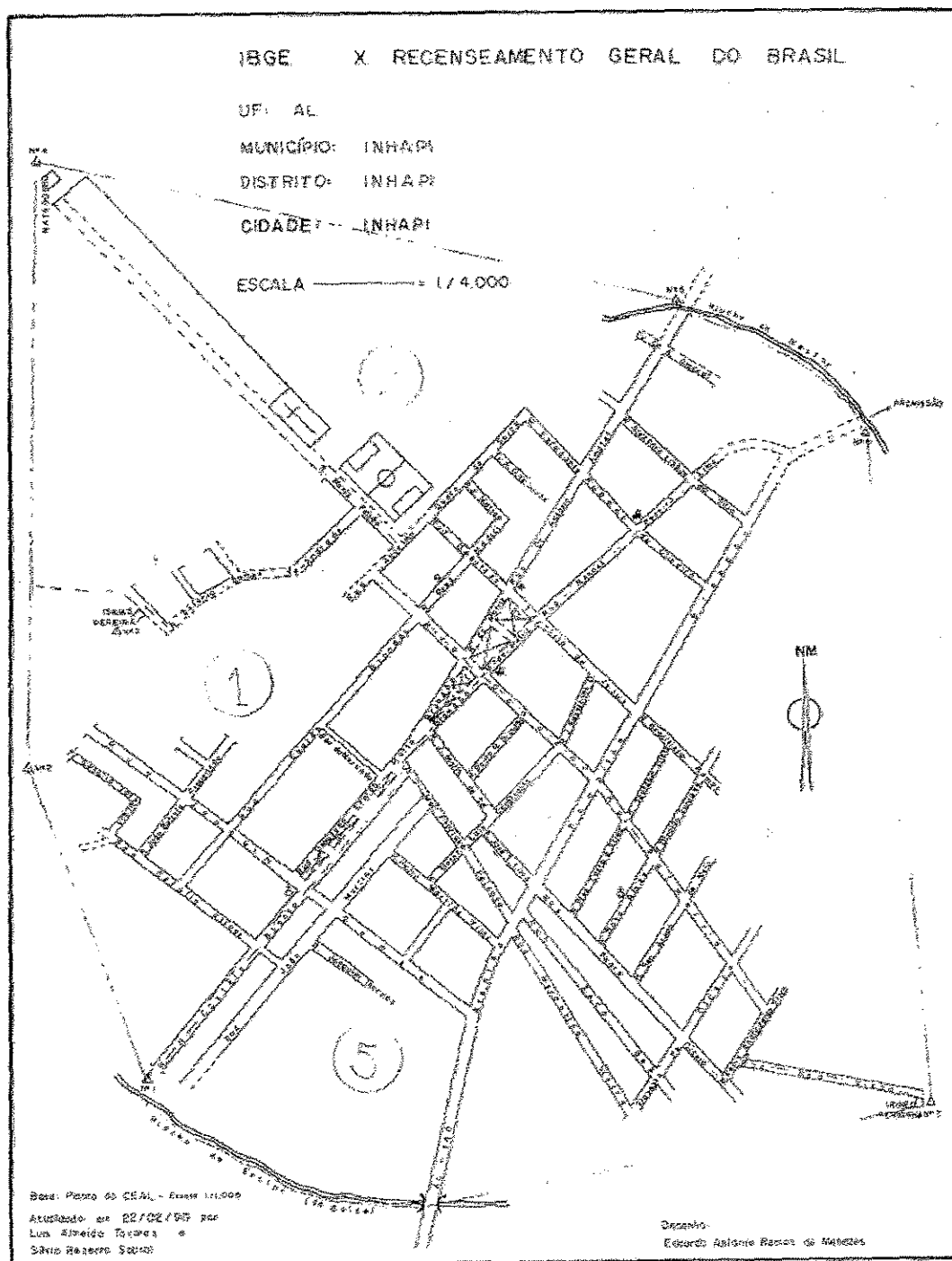
PET/Museu Nacional — 1993

Mapa do Município de Itaipava - AL - escala: 1:50.000.
Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, 1998.



[illegible]

286



Referência bibliográfica

ABREU, Capistrano. *Capítulo de História Colonial: 1500-1800 e os Caminhos Antigos e o Povoamento do Brasil*. Brasília (Universidade de Brasília), 1982.

ALLEN, Jeane. "Self-reflexivity in documentary". In: *Ciné-Tracts*, vol. 1, n.º 2, 1077, s/d.

ALMEIDA, Sávio de; GALINDO, Marcos. *Índios do Nordeste: temas e problemas 3*. Maceió (Editora da Universidade de Alagoas), 2002.

AMORIM, Siloé Soares de. *Reintegración de la identidad del grupo étnico Xucuru-Kariri*. 1996. Tese (Graduación en Antropología Social), Escuela Nacional de Antropología e Historia – ENAH, México.

ANÔNIMO. "Descrição de Pernambuco em 1746". In: Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico de Pernambuco, 1903.

ARORA, Ponnam; IRVING, Katrina. "Culturally specific text, culturally bound audiences: ethnography in the place of its reception". In: Journal of film and video (Spring-Summer), 1991.

ARAÚJO JORGE, Adriano de. "Notícias sobre os povos que estacionavam no território do actual Estado das Alagoas ou costumavam trazer a suas plagas". In: Revista do Instituto Archeológico e Geographico de Alagoas, n.º 1, volume III, 1901.

ARRUTI, José Mauricio Paiva. "Morte e vida do nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional". Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 8, n.º 15, 1995.

_____. *O reencantamento do Mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996.

AUMONT, Jacques. *A Imagem*. Campinas (Papirus), 1995.

BARSAN, Richard M. "American direct cinema: the re-presentation of reality". In: Persistence of Vision, vol. 3, summer, 1986.

BARTRA, Eli. "Tejiendo nuevas imagines". Hojarasca, n.º 5, México, 1992.

BERNADET, Jean-Claude; RAMOS, Alcides Freire. *Cinema e história do Brasil*. São Paulo (Universidade de São Paulo), 1988.

_____. *Cineasta e imagens do povo*. São Paulo (Brasiliense), 1985.

BRIGARD, Emilie de. "The history of ethnographic film". In: Principles of visual anthropology. Berlin (Hockings, Paul – ed.), 1995.

BARBALHO, Nelson. "Cronologia pernambucana: subsídios para a história do agreste e do sertão", vol. 8. Fundação de Desenvolvimento Municipal do Interior de Pernambuco, Recife. 1982-1988.

BARTHES, Roland. *A câmara clara. Nota sobre a fotografia*. Rio de Janeiro (Nova Fronteira), 1984.

BATE, Luis Felipe. *Cultura, clase y cuestión étnico nacional*. México, 1984.

BATISTA, Mercia Rejane Rangel. *De caboclos da Assunção a Índios Truká: estudo sobre a emergência da identidade étnica Turká*. (Dissertação), Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1991.

_____. "Resumo do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Truká". Fundação Nacional do Índio. Processo/FUNAI/BSB 4312/76, Recife, 27 de janeiro de 1999.

BATESON, G.; MEAD, M. *Balinese Character. A Photographic Analysis*. New York (Academy of Sciences - New York), 1942.

BITTENCOURT, Lúcia. "Cartas Brasileiras: visão e revisão dos índios - *Imagem e representação do índio no século XIX*". In: Luiz Donisete Benzi Grupioni (org.). *Índios no Brasil*. Brasília (Ministério da Educação e do Desporto - MEC), 1994.

BONFIGLIOLI, Carlo. *Fiestas de los pueblos indígenas. Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara: entre la pasión de Cristo, la trasgresión cómica sexual y las danzas de conquista*. México (Instituto Nacional Indigenista – INI), 1995.

BORGES, F. Barros. "Annaes do Archivo Público e do Museu do Estado da Bahia". Salvador, Imprensa Oficial do Estado, vol. 4 e 5, ano III, 1919.

BRASIL. CONSTITUIÇÃO (1988). "Constituição da República Federativa do Brasil". Brasília, Senado, 1988: Art. 22, XIV.

CASTELLANOS, Alejandro Humberto Chávez. "La crítica de la fotografía". In: Revista de la Escuela Nacional de Artes Plásticas. Universidad Autónoma de México, vol. 3, n.^{os} 13/14, 1991/1992.

COLLIER, Jhon; COLLIER, Malcolm. *The challenge of observation and the nature of photography: Visual Anthropology, photography as a research method*. Albuquerque (University of New Mexico Press), 1986.

_____. *Visual anthropology and the future ethnographic, in Anthropological filmmaking*. Chur-Switzerland (Rollwagen, Jack R. – ed.; Harwood Academic Publishes), 1992.

CARROLL, Noel. "Nonfiction film and postmodernist skepticism". In: BORDWEL, David & CARROLL, Noel. *Post-theory. Reconstructing film studies*. Madison (The University of Wisconsin, Press), 1996.

CALMON, Pedro. "História da Casa da Torre". Coleção Documentos Brasileiros, n.º 122. Livraria José Olimpio Editora, Rio de Janeiro, s/d.

CARVALHO, Maria Rosário G. de. "Um estudo de caso: os índios Tuxá e a construção da Barragem de Itaparica". In: Silvio Coelho dos Santos (org.). *O índio perante o Direito*. Florianópolis (Ed. da UFSC), 1982.

CASANOVA, Rosa; OLIVIER, Debroise. *A fotografia en México en el siglo XIX (1848-1911)*. México, 1985.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. "Índios, leis e políticos". In: Silvio Coelho dos Santos (org.). *O índio perante o Direito*. Florianópolis (Ed. da UFSC), 1982.

CHAUÍ, Marilena de Souza. "500 anos – caminhos da memória, trilhas do futuro". In: Luiz Donisete Benzi Grupioni (org.). *Índios no Brasil*. Brasília (Ministério da Educação e do Desporto – MEC), 1994.

COSTA, João Craveiro; CABRAL, Torquato. *Indicador Geral do Estado de Alagoas*. Maceió (Tip. Comercial), 1902.

COUTO, D. Domingo do Loreto. "Desagravos do Brasil e Glória de Pernambuco". Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. XXIV (1902) e XXV (1903), Rio de Janeiro, 1904.

CUNHA, Manuela Carneiro da. "Fronteiras cambiantes em um mundo inconstante: pontos para um debate". In: Sexta-Feira: Antropologia, Artes e Humanidades, n.º 3, São Paulo (Fronteiras), outubro de 1998.

_____. "O futuro da questão indígena". Coleção Documentos, série História Cultural, São Paulo (Instituto de Estudos Avançados da USP), 1993.

_____. *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo (Brasiliense), 1986.

CUNHA, Maximiliano Carneiro da. *A música encantada Pankararu*. (Dissertação). Pós-Graduação em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Ciências Sociais, Recife, 1999.

CURTIS, Edward. S. *Portraits from North American Indian Life*. New-York (A & W, Visual Library), 1972.

DARBON, Sébastien. "O etnólogo e suas imagens". In: Etienne Samain (org.). *O fotográfico*. São Paulo (Editora Hucitec), 1998.

DAVIS, Flora. *La comunicación no verbal*. México (Alianza Editorial Mexicana), 1990.

DEVEREAUX, Leslie. "Cultures, disciplines, cinema". In: DEVEREAUX, Leslie & HILLMAN, Roger. *Fields of vision. Essays in film studies, visual anthropology and photography*. Berkeley (University of California Press), 1995.

DUBOIS, Philippe. "A fotografia panorâmica ou quando a imagem fixa faz sua encenação". In: Etienne Samain (org.). *O fotográfico*. São Paulo (Editora Hucitec), 1998.

_____. *O ato fotográfico e outros ensaios*. São Paulo (Papirus), 1994.

DORRONSORO, Jesune. *Significación histórica de la fotografía*. Caracas (Equinoccio), 1981.

DUARTE, Abelardo. "Tribo, aldeias e missões de índios nas Alagoas". In: Revista do Instituto Histórico de Alagoas, vol. XVIII, 1968.

EDELWEISS, Frederico G. *Reletion succinte et sincère de la Mission du Père Martins de Nantes, prédicateur Capucin, missionnaire apostolique dans lê Brésil. Bahia* (Tip. Beneditina: ed. fac-similar), 1952.

ESTEVÃO, Carlos. "As máscaras-de-dança dos Pancararu de Tacaratu (Remanescentes Indígenas dos Sertões de Pernambuco)". Nordeste Indígena, FUNAI, série Etno-história, n.º 2, Recife-Rio de Janeiro, 1991.

ESTRADA, Agustin. *La fotografía indigenista en México: reflexión sobre la imagen*. México, DF (Museu Nacional de Antropología), 1991.

FABRIS, Annateresa. "Identidades seqüestradas". In: Etienne Samain (org.). *O fotográfico*. São Paulo (Hucitec), 1998.

FÁBREGAS, P. Andrés. "Carl Lumholtz, el desconocido, imágenes del hombre". In: Carl Lumholtz. *Los indios del noroeste (1890-1898)*. México (INI-Fonapas), s/d.

FERREIRA DE HOLANDA, Aurélio Buarque. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro (Ed. Nova Fronteira), 2.ª edição, 1986.

FLUSSER, Vilem. *Filosofia da caixa preta. Ensaio para uma futura filosofia da fotografia*. São Paulo (Hucitec), 1985.

FRANCE, Claudine. *Cinema e Antropologia*. Campinas (Ed. UNICAMP), 1998.

_____. *Do Filme Etnográfico à Antropologia Fílmica*. Campinas (Ed. UNICAMP), 2000.

FREDERIC, Jameson. *As marcas do visível*. Rio de Janeiro (Grael), 1995.

FREITAS, Edinaldo Bezerra. "A expansão da pecuária nordestina e os grupos indígenas". In: Nordeste Indígena, Revista do Serviço de Ação Cultural da 3.ª SUER, FUNAI, Série Etno-história, n.º 2, Recife, janeiro, 1991.

FREIRE, Március. "A tela pluridimensional. O filme documentário e as novas próteses tecnológicas". In: Caderno de Pós-Graduação. Instituto das Artes, ano 3, vol. 3, n.º 1, Campinas (UNICAMP), 1999.

FREIRE, Felibello. *Historia Territorial do Brasil*. Rio de Janeiro, 1906.

FREUND, Gisele. *La fotografia como documento social*. Barcelona (Gusto Gil), 1976.

FURTADO, Celso. *Formação Social do Brasil*. São Paulo (Editora Nacional), 1982.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. "Xetá: Retrato de uma Etnia". In: Brasil Indígena – FUNAI, ano I, n.º 2, Brasília – DF, jan./fev, 2001.

GALVÃO, Sebastião de Vasconcelos. *Dicionário Corográfico*. s/d.

GALOIS, Dominique T.; CARELLI, Vicente. "Video in the villages: the Waiãpi experiences". In: Hans H. Philipsen & Brigitte Markussen (eds.). *Advocacy and indigenous film-making*. Arthes: Intervention Press. Nordic Papers in Critical Anthropology, n.º 1, 1995.

GEIST, Ingrid (coord). *Procesos de escenificación y contextos rituales*. México (Plaza y Valdés – Universidad Ibero Americana), 1996.

GOMINHO, Leonardo Ferraz. *Floresta, uma terra, um povo*. Floresta, PE (Centro de Estudos de História Municipal), Coleção Tempo Municipal, n.º 15, s/d.

GONÇALVES, Esmeraldo Lopes. *Opará: formação histórica e social do submédio São Francisco*. Juazeiro (Edit. Eletrônica), 1997.

GOMES, Jussara Vieira. "Relatório sobre os índios Tuxá, Rodelas, Bahia". Rio de Janeiro, Museu do Índio, FUNAI, 1986.

GOMINHO, Leonardo Ferraz. "Floresta, uma terra, um povo". Centro de Estudo de História Municipal, Coleção Tempo Municipal n.ºs 14 e 15, Pernambuco: s/d.

GONZALEZ, Ochoa César. *Imagen e sentido. Elementos para una semiótica de los mensajes*. México (UNAM), 1986.

HOHENTHAL JR., W. D. "Little known groups of indians reported in 1696 on the Rio São Francisco in the Northeastern Brazil". In: Journal de la Societé des Américanistes. Paris, 41 (1), 1952.

_____. "Notes on the Shucuru Indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil". In: Revista do Museu Paulista, N. S., vol. VIII, São Paulo, 1954.

_____. "As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco". In: Revista do Museu Paulista, N. S., vol. XII, São Paulo, 1960.

HARTMANN, Thekla. "A contribuição da iconografia para o conhecimento dos índios brasileiros do século XIX". São Paulo, Coleção Museu Paulista, USP, série de Etnologia, v. 1, São Paulo, 1975.

HERNÁNDEZ, B. M. Antonio. "Un acercamiento a las fotografías etnográficas en México". In: Revista Antropológica del I.I.A., UNAM, n.º 5, México (Nueva Época), 1993.

HERCHMANN, Pereira Máchale; MESSEDER, Carlos Alberto. "E la nave va... As celebrações dos 500 anos no Brasil, afirmação e disputa no espaço simbólico". (Inédito – Xerox), Núcleo de Estudos e Projetos em Comunicação - NEPCOM, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000.

HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis (Vozes/Paulinas), 1992.

JOLY, Martine. *Introdução à análise da imagem*. São Paulo (Papirus), 1996, p. 35.

KNAPP, Mark L. *La comunicación no verbal, el cuerpo y el retorno*. México (Ediciones Piados), 1988.

LARANJEIRA, José Augusto Sampaio. "De caboclo a índio. Etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos do Nordeste do Brasil, o caso Kapinawá". (Dissertação), Mestrado em Antropologia Social, IFCH/UNICAMP, Campinas, 1980.

LEITE, Serafim. "História da Companhia de Jesus no Brasil, século XVI". Tomo II, cap. IV, Rio de Janeiro (Civilização Brasileira), 1938.

LOPES, Esmeraldo. *Opará: formação histórica e social do submédio São Francisco*. Juazeiro (Marcelino Ribeiro - ed.), 1997.

LOZOIS, Peter. *Innovation in ethnographic film. From innocence to self-consciousness*. Chicago (University of Chicago Press), 1993.

MAMIANI, P. Luiz Vincencio. *A arte de gramática da língua brasileira da nação Kiriri*. Lisboa (Miguel Deslandes, 1698, ed. fac-similar, reproduzida sob o título: Catequismo Kiriri), Rio de Janeiro (Biblioteca Nacional), 1942.

MARESCA, Sylvain. "Olhares Cruzados. Ensaio comparativo entre as abordagens fotográficas e etnográficas". In: Etienne Samain (org.). *O fotográfico*. São Paulo (Editora Hucitec), 1998.

MARTIN, Gabriela; AGUIAR, Alice. "Arte pré-histórica dos índios do Nordeste do Brasil". In: Nordeste Indígena, Revista do Serviço de Ação Cultural da 3.^a SUER, FUNAI, série Etno-história, 2.^o, Recife, janeiro de 1991.

MARTINS, Silvia Aguiar Carneiro. "Os caminhos das aldeias Xucuru-Kariri". In: João Pacheco de Oliveira (org.). *A viagem de volta, etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro (Contra Capa Livraria), 1999.

MATA, Vera Lúcia Calheiros. *A semente da terra: identidade e conquista territorial por grupos indígenas integrados*. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1984.

MENDONÇA, João Martinho de. *Os movimentos da imagem. Da etnografia à reflexão antropológica. Experimento a partir do acervo do professor Roberto Cardoso de Oliveira*. Dissertação (Mestrado em Multimeios), Instituto de Artes, UNICAMP, 2000.

MERCADO, Letícia Irene Mendes y. (org.) "I Seminario sobre identidad". México, Instituto de Investigaciones Antropológicas – UNAM, 1992.

MIN-HA, Trinh T. "The totalizing quest for mining". In: *Theorizing documentary* (Machel Renov - ed.), New York (Routledge), 1993.

MIRES, Fernando. "Nación e indianidade: los movimientos sociales y la cuestión nacional en Latino América". In: ALAI, separata, Quito, Equador, 31 de agosto de 1992.

NANTES, Martinho de. *Relação de uma missão no rio São Francisco*. São Paulo (Ed. Nacional, Brasileira), vol. 386, 1979.

NOLASCO, Margarita. Los medios audio visuales e la Antropología". In: Revista de Difusión del Insitituto de Investigaciones Antropológicas n.º 5 – Antropología Visual – Universidad Nacional Autónoma de México, Nueva Época, México, 1993.

NOVAES, Silvia Caiuby. *Jogo de espelhos, imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo (Editora da Universidade de São Paulo), 1990.

OLIVEIRA, Maria das Dores de. *Variação Fonética da vibrante / ʃ / na fala Pankararu: análise lingüística e sociológica*. Dissertação. (Mestrado em Lingüística). Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2001.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). "Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". In: *A viagem de volta, etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, Rio de Janeiro (Contra Capa Livraria), 1999.

_____. "O Nosso Governo": os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo (Marco Zero), 1998.

PARAGUAÇU, Paulo Antônio. *O cinema na América Latina*. Porto Alegre (L & PM), 1985.

PAZ, Octávio. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fé*. México (Fondo de Cultura Econômica), 1995.

PESSOA, Epitácio. "Índio quer apartamento. A prefeitura dá o Cingapura". In: *Jornal da Tarde - A/E*. São Paulo, 19 de setembro de 2000.

PIERSON, Donald. *O homem no vale do São Francisco*. Rio de Janeiro (Suvale), vol. 1, 1972.

PINTO, Estevão. *Etnologia Brasileira: Fulniô, os últimos Tapuias*. São Paulo (Cia. Editora Nacional), 1956.

_____. *Muxarabis e balcões e outros ensaios*. São Paulo (Brasiliense), 1958.

PEIXOTO, Clarice Elers. *Envelhecimento e imagem: as fronteiras entre Paris e Rio de Janeiro*. São Paulo (Annablume), 2000.

PERALTA, Ana Maria Salazar (org.). *Antropologia Visual*. México (Instituto de Investigaciones Antropológicas – UNAM), 1997.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo (UNESP), 1998.

PREZIA, Benedito e HOONAERT, Eduardo. *Brasil Indígena: 500 anos de resistência*. São Paulo (Editora FDT S.A.), 2000.

_____. "Outros 500: Construindo uma nova história". Conselho Indigenista Missionário – CIMI, São Paulo (Editora Salesiana), 2001.

PREZIA, Benedito; HOONAERT, Eduardo. *Esta terra tinha Dono*. São Paulo (Ed. Selo Popular, CMI), 1989.

_____. *Diretório de Associações e Organizações Indígenas no Brasil*. Brasília/São Paulo, (INEP/MEC, USP), 1999.

_____. "Povos Renascidos". Subsídios Didáticos sobre a Questão Indígena. Série B, vol.1, Brasília (CIMI-CNBB), 1989.

RAMPINELLE, Waldir José; OURIQUES, Nildo Domingos (organizadores). *Os 500 anos, a conquista interminável*. Petrópolis, RJ (Editora Vozes), 1999.

RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Petrópolis (Vozes), 5.^a ed., 1986.

ROBERTS, Martin. "The self in the other: ethnographic film, surrealism, politics". *In: Visual Anthropology*, 8, n.º 1, 1996.

ROBERT, Flaherty. "Filming real people". *In: Jacobs Lewis. The documentary tradition*. New York (WW.Norton & Company), s/d.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo (Edições Loyola), 1986.

ROLLWAGEN, Jack R. "The role of anthropological theory in 'ethnographic' filmmaking". *In: Rollwagen, Jack R. Anthropological filmmaking*. Switzerland (Harwood Academic Publishers), 1992.

SCHACHETTI, Ana Lúcia. "Entrevista a Philippe Dubois". Correio Popular, Caderno C, pp. 4-5, Campinas, SP, 19 de novembro de 2000.

SAMAIN, Etienne. "Um retorno à Câmara Clara: Roland Barthes e a Antropologia Visual". *In: Etienne Samain (org.). O fotográfico*. São Paulo (Ed. Hucitec), 1998.

_____. "Gregory Bateson: antropólogo e comunicólogo, uma investigação do "duplo vínculo". *In: Caderno de Pós-Graduação*, Instituto das Artes, ano 4, vol. 4, n.º 1, Campinas, UNICAMP, 2000.

_____. “Os riscos do texto e da imagem. Em torno de *Balinese Character* (1940) de Gregory Bateson e Margaret Mead”. In: *Significação, Revista Brasileira de Semiótica*, USP, n.º 14, 2000.

SIMSON, Olga Rodrigues de Moraes Von. “Imagem e Memória”. In: Etienne Samain (org.). *O fotográfico*. São Paulo (Hucitec), 1998.

SANTAELLA, Lúcia. “Os três paradigmas da imagem”. In: Etienne Samain (org.). *O fotográfico*. São Paulo (Hucitec), 1998.

SANTOS, Silvio Coelho dos. *Os Índios Xokleng: memória visual*. Florianópolis (Editora da UFSC), 1997.

SIQUEIRA, Batista. *Os Kariris do Nordeste*. Rio de Janeiro (Editores Cátedra), 1978.

SÔLHA, Hélio Lemos. *A construção dos olhares: imagem e antropologia visual*. (Dissertação), Mestrado em Multimeios, Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1998.

TACCA, Fernando Cury de. *O Feitiço abstrato: do etnográfico ao estratégico – a imagética da Comissão Rondon*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo – USP, 1999.

_____. *A imagética da Comissão Rondon*. Campinas (Papirus), 2001.

TEODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo (Martins Fontes), 1999.

TRUJILLO, Ferrari Alfonso. “Os Kariri, o crepúsculo de um povo sem história”. In: Publicações Avulsas da *Revista de Sociologia*, n.º 3, São Paulo, 1957.

VICENT, Carlos Fadon. “Fotografia: a questão eletrônica”. In: Etienne Samain (org.). *O fotográfico*. São Paulo (Hucitec), 1998.

VILELA, F. Samuel. “Panorama de la Antropología Visual en México”. In: *Antropología*, n.º 32, Museo Nacional de Antropología – INAH, México, 1991.

_____. “Antropología y fotografía en México: sus vínculos y desarrollo”. In: Ana María Salazar Peralta (coord.). *Antropología Visual*. México, DF (Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas), 1997.

_____. "Fotografía y Antropología". In: Boletín Oficial del INHA, n.º 36, oct./dic. (Antropología), México, 1991.

_____. *"Fotografía y Antropología: una propuesta metodológica", reflexión sobre la imagen*. México (Museo Nacional de Antropología), 1991.

WINKIN, Yves (org). *A nova comunicação: da teoria ao trabalho de campo*. Campinas (Papirus), 1998.

Documentos e periódicos

América Latina. Separata Alai. Quito, Equador, 31 de agosto de 1992.

Arquivo Público de Pernambuco: Doc. 1 – "Demonstração dos números das aldeias existentes na Província" (13/dez./185: Col. Diretoria dos Índios, livro D-11. Localização: Arquivo Público de Pernambuco. Documentos n.ºs: 2 (1872), 3 (1869), 4 (1875), 5 (Tacaratu histórico, s/d), "Relatório de Província de Pernambuco: microfilmes, código PR-SPR115. Doc. 6 (1878) microfilmes, código PR-SPR115, localizados na Biblioteca Nacional – BN. Doc. 7 – "Relatório da Província – Sobre o aldeamento do Brejo dos Padres" – jun./1878 (Repartição de Terras Públicas – RTP), vol. 17, p. 391. Doc. 8 – "Relatório da Inspeção Geral das Terras e Colonização", 1878, microfilmes, rolo 030.0.78, código 559, localização: Arquivo Nacional – AN.

Arquivo Público de Alagoas, 1872, livro n.º 280, estante 20.

A Gazeta de Alagoas, Maceió, 25 de abril de 1998.

Boletim ANAI/BA, n.ºs 5, 9 e 10, s/d. "Os Índios Tuxá".

Centro Ecumênico de Documentação e Informação. Série Aconteceu Especial – CEDI, São Paulo, 1991: "Povos Indígenas no Brasil".

"Documento Final da Conferência dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil". Coroa Vermelha, 18 a 21 de abril de 2000. Brasília – DF, Jornal Porantim, em defesa da causa indígena, ano XXII, n.º 225, maio de 2000.

Fundação Nacional do Índio – FUNAI. "Parecer conclusivo sobre o povo Tumbalalá". Processo 2083/00. Memo n.º 349, CCEP, 2001.

“Grupo Internacional de Trabalho sobre Assuntos Indígenas”. In: El mundo Indígena, 1999/2000, Copenhague (IWGIA), 2000.

“Informação Geral de Capitania de Pernambuco, 1749”. Anais da Biblioteca Nacional, vol. 28, pp. 117–149.

Informações sobre a Marcha dos “outros 500” – site: www.cimi.org.br

Jornal Porantinn, ano XXIII, n.º 246, jun./jul. de 2002, Brasília, DF, CIMI, 2002.

Jornal Porantim, em defesa das causas indígenas: n.ºs 212, maio de 1999, e 217, agosto 1999, CIMI, Brasília – DF.

Jornal da Tarde, São Paulo, 19 de setembro de 2000:A/E.

O Estado de São Paulo, ano 121, n.º 38.895, 14 de abril de 2000.

“Reivindicação indígena Geripankó para reestudo e ampliação da T.I. Ouricuri”: Processo n.º 1.11.000.000187/2001-00. Ministério Público Federal, Procuradoria da República em Alagoas, Maceió, 10 de setembro de 2001.

“Relatório de Viagem”. Fundação Nacional do Índio – FUNAI. Comunicação de Serviço n.º 022/3.ª DR / de 22 de janeiro de 1986.

Relatório dos Geripankó para a FUNAI, Recife. “Oferta da Coordenadora do GT – PP 1285/92, de 25 de agosto de 1992, à Comunidade Indígena Geripankó”, da antropóloga, Maria de Fátima Brito.

Tribuna de Alagoas, n.º 808, ano III, Maceió, abril de 1999; Gazeta de Alagoas, Maceió, 25 de abril de 1998.