

“PELES BRAIADAS”: APONTAMENTOS SOBRE RECONFIGURAÇÕES IDENTITÁRIAS NO SERTÃO NORDESTINO¹

ALEXANDRE HERBETTA*

Introdução

O tema da mistura é central para a etnologia produzida no Nordeste – e talvez até mesmo para a etnologia produzida na América do Sul². Nesse cenário, pode-se pensar que o processo de mistura indica uma metamorfose, baseada, entre outros aspectos, em uma reconfiguração identitária, que pode muito bem ser a lógica do humano, ao menos no sertão nordestino. É como se todos sempre se transformassem: sertanejos, indígenas, antropólogos, Estado...

Pode-se dizer, inclusive, que a mistura aponta para a articulação de múltiplas perspectivas, as quais têm como base uma linguagem comum, situada na contemporaneidade. Afinal, o chamado mundo globalizado pode ser entendido como a possibilidade de existência, em um plano – único, complexo e misturado – de múltiplas interações, humanas e não-humanas, baseadas em uma série de relações de poder.

Do ponto de vista do antropólogo, a mistura emerge como um grande estranhamento e aponta

RESUMO

O texto a seguir trata de reconfigurações identitárias no sertão alagoano. Neste cenário, as transformações que se referem a identidade parecem ser uma lógica constante dos sujeitos envolvidos na pesquisa etnológica. Sendo assim, índios, sertanejos, governo e antropólogo estão sempre dinamicamente se metamorfoseando. Neste processo a questão da mistura emerge como central e busca-se descrever, sobretudo, o processo classificado pelos Kalankó, índios sertanejos, como metamorfose braiada. Tal processo, como será visto, aponta para a categoria de peles braiadas, central na organização da comunidade Kalankó. Aponta, também, para reconfigurações na antropologia, no antropólogo e no Estado-nação.

Palavras-chave: metamorfose, mistura, identidade, sertão.

ABSTRACT

The following text addresses the issue of identity reconfigurations in the high hinterland of Alagoas. In this scenario, identity changes seems to be a logical constant of the subjects involved in ethnological research. Thus, Kalankó, high hinterland Indians, government and anthropologist are dynamically metamorphosing themselves. In this process, the mixture question is central. This text seeks to understand especially the process by Kalankó classified as “braiada” metamorphosis. This process according to Kalankó is related to the category of “braiada” fur, which is central to organize the whole community. It also points to reconfigurations in anthropology, the anthropologist and the nation-state.

Keywords: metamorphosis, mixture, identity.

* Professor da Universidade Federal de Goiás (UFG). É membro do Núcleo de Estudos da Arte, Cultura e Sociedade na América Latina e Caribe (MUSA) e pesquisador do Instituto Brasil Plural (IBP). E-mail: alexandre_herbetta@yahoo.com.br

para remodelações em categorias antropológicas clássicas, como cultura, grupo étnico e território, mexendo com o próprio campo de estudos em questão. Da perspectiva do Estado-nação, a mistura sempre serviu para descaracterizar a distintividade cultural do sujeito, negando-lhe certos direitos previstos em lei. A própria produção social da mistura foi uma estratégia convincente para a expropriação territorial (PACHECO DE OLIVEIRA, 2011). Para os sertanejos, a mistura pode ser vista, ainda, como algo positivo, como uma maneira peculiar de ser no mundo, podendo até gerar uma forte indústria cultural, haja vista as festas juninas sertanejas, o “forró universitário” e o turismo. Pode ter também sentido negativo, quando desqualifica o indígena.

E, do ponto de vista dos Kalankó – índios sertanejos e brasileiros –, qual é o sentido da mistura?

A resposta a tal indagação é o centro deste texto, o qual busca desvelar, também, ainda que

superficialmente, uma linguagem pan-sertaneja nordestina, uma forma de comunicação que relaciona os sujeitos diversos supracitados.

Há dez anos frequento a aldeia Kalankó, no alto sertão alagoano. Neste período me interessei, cada vez mais, pelos sujeitos em questão, por suas ideias, condutas e emoções. A comunidade é constituída por cerca de 300 pessoas. Interessei-me também por suas diferenças em relação a outras populações. Ao mesmo tempo, sempre me chamou a atenção a gentileza desta população, em oposição a uma suposta brutalidade da caatinga alagoana. E, além disso, foi marcante uma aparente homogeneidade cultural em relação à população do entorno. Esta homogeneidade cultural é lida, por mim, pelo Estado-nação, pelos sertanejos e pelos Kalankó como mistura.

As conversas regulares que mantive com boa parte dos Kalankó propiciaram um rico material de análise que será usado ao longo do texto para apresentar o grupo. Dona Joana, por exemplo, uma distinta senhora, me disse um dia que ouve o *trupé* dos *encantados* quando eles estão próximos. Os *encantados* são entidades espirituais ligadas aos antepassados que ainda em vida se transformaram em energia e, hoje, intervêm na comunidade a fim de auxiliar os sujeitos.

Esta afirmação aponta em primeiro lugar para uma transformação na aldeia Kalankó, na maioria dos casos, ligada a um processo de cura. Tal transformação é decorrente da presença do *encanto*. Em segundo lugar, ela marca uma possibilidade bastante particular. Afinal, não é sempre que o código auditivo serve para a percepção e o entendimento de um processo tão abstrato. E que, simultaneamente, está ligado a intervenções importantes e concretas na aldeia.

Desse modo, a fala de Dona Joana aponta para um modo peculiar de ser Kalankó. Em relação a isso, em muitas outras ocasiões os Kalankó se aproximam

da ideia de sertanejo⁴, classificação genérica das outras populações que vivem na região, na maioria dos casos população de baixa renda. Nas conversas que tive com habitantes de Água Branca/AL – município no qual se insere a aldeia Kalankó – essas aproximações ficaram muito evidentes. Lá, muitas vezes, meus interlocutores usavam expressões idiomáticas, gírias e termos com sentido semelhante Kalankó, apontando para uma baixa contrastividade cultural entre ambos (OLIVEIRA, 1998, p. 47-77).

Estas aproximações também aparecem claramente na etnologia produzida sobre o sertão nordestino. Esses trabalhos analisam os processos políticos associados à formação dos grupos étnicos, o que se dá em relação aos mesmos e em relação ao Estado brasileiro. Em outras palavras, a etnologia procura entender a mistura da qual tais populações fazem parte e o processo pelo qual, apesar dela, busca-se uma distintividade cultural. O problema aqui é o “apesar”.

Além disso, o senso comum expresso por boa parte dos brasileiros, diz que ser índio está ligado à aparência física e à prática de alguns costumes “exóticos”, corroborando as ideias que acabo de mencionar. Assim, a mistura aqui, encarada do ponto de vista do não-índio, pode ser tomada como positiva ou negativa, dependendo da situação e do termo usado para caracterizá-la. Ao invés de sertanejo, por exemplo, pode-se usar também o termo caboclo. Muitas vezes, os dois termos possuem o mesmo sentido. Algumas vezes, porém, caboclo é usado de forma pejorativa pela população do entorno referindo-se aos indígenas (ver Maia Andrade, 2008). Em outras oportunidades, caboclo é usado pelos índios, referindo-se a si mesmos ou aos encantados. Nessas ocasiões, o termo possui sentido positivo. Note-se que ambas as populações – a sertaneja local e a Kalankó – são muito parecidas também fenotipicamente.

De maneira geral, ainda, se nasce, casa e morre como um sertanejo – o ciclo da vida estando próximo ao de qualquer outro sujeito da região. Em contrapartida, se festeja de forma particular. Para os Kalankó, o *toré* – uma das festas indígenas – serve especialmente para materializar uma *força encantada* no terreiro. Isto acontece durante a performance ritual, com a presença e atuação dos *encantados*. Como exposto, os *encantados* são entidades relacionadas aos antepassados que, ainda em vida, se transformaram em energia, a qual pode atuar na comunidade, fortalecendo o corpo dos sujeitos e solucionando alguns problemas, como as doenças ou aconselhando. A *força encantada* é traduzida como fonte de coragem e proteção, sentimentos que juntos geram, de acordo com o nativo, alegria, sabedoria e saúde.

Esta festa é, simultaneamente, fundamental no processo de emergência étnica, funcionando como um marcador diacrítico em relação a outras populações. A questão indígena no alto sertão alagoano é marcada pelo tema das etnogêneses⁵. O problema aí reside no fato de que as populações que se classificam como indígenas são muito parecidas com as que se classificam de modo diverso, e inverso. Isto acontece certamente por causa do longo, intenso e violento contato entre as populações, o que fez com que se misturassem. A festa neste cenário serve como sinal da diferença.

Em julho de 1998, os Kalankó “reapareceram” para o município de Água Branca cantando o *toré* no centro da cidade e, desta maneira, afirmando uma identidade indígena. Desde então, repetem o ritual todos os anos. Em 25 de julho de 2001, através do jornal *Tribuna de Alagoas*, chegaram à imprensa nacional. Nessa ocasião, eles cantaram o *toré* numa apresentação em Gregório, uma das tantas comunidades Kalankó.

Evidencia-se a partir daquele momento, a busca dos Kalankó pelo seu reconhecimento oficial como indígenas, marcando diferenças em relação a outras populações parecidas. Em 2003, finalmente o conseguiram, sendo classificados pelo Estado brasileiro, como indígenas, através da FUNAI (ofício n.110/2003), seguindo a convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) da qual o Brasil é signatário. Apesar disso, os Kalankó ainda não possuem sua terra demarcada. Grande parte da terra tradicional passou às mãos dos fazendeiros da região. Isto aconteceu através da venda, resultado de pressão econômica do grande proprietário sobre o pequeno, como também a partir do casamento e consequente presença do não-índio na aldeia.

Os Kalankó denominam esse período de reivindicação política de *Tempo da luta*. Eles possuem uma concepção linear de tempo histórico, com base em alguns períodos específicos. Este período em particular abrange o presente, iniciado a partir do processo de ressurgimento do grupo e da afirmação de sua identidade indígena, em 1998.

O *tempo da luta* é entendido como um tempo de atuação política junto ao Estado brasileiro. Neste período, o grupo sente-se mais forte, na medida em que se reconhece e é reconhecido como Kalankó, o que lhes possibilita o acesso a seus direitos previstos na lei brasileira, principalmente direito à terra. Neste tempo, a sua organização política se alterou profundamente, surgindo a figura do cacique, assim como de vários conselhos indígenas. O grupo passou a ter também uma interlocução permanente e intensa com instituições da sociedade brasileira, como o CIMI (Conselho Indigenista Missionário), ONGs, universidades e a FUNAI (Fundação Nacional do Índio). Além disso, passou a ser representado regularmente em outros espaços, como na cidade de Água Branca.

O *toré* continua sendo o modo preferido de representação, a qual identifica os sujeitos do grupo e os diferencia dos outros.

Para o pajé Tonho Preto, este é um período perigoso, já que “a gente arrisca a vida de liderança, das crianças, nossas esposas, o risco que corre uma liderança corre nossas crianças”. Mas, segundo ele, este é um risco necessário e calculado:

(...) isso daí fortalece a luta, né? É um fortalecimento da luta... Faz parte da natureza, e um dever nosso; fortalece o espírito pra entrar na luta forte, não de corpo aberto... A gente luta com a natureza... A união que faz a força... É muito importante a união dos povos indígenas... Do exterior, de todo canto, de mundo mesmo, os povos indígenas é minoria, e além de ser minoria a organização não é bem adequada, se a gente tivesse uma organização ampla...

Esta fala caracteriza alguns princípios importantes adotados no período em tela. Em primeiro lugar, do ponto de vista nativo, eles não se vêem sozinhos; a luta se realiza com a ajuda da natureza. Nesse caso, eles se referem especialmente à *energia encantada*.

Em segundo lugar, percebe-se que essa energia se estende por, ou influencia, tanto o corpo quanto o espírito, fortalecendo-os para a luta. Em seguida, percebe-se que para o pajé a luta se relaciona a uma forma de organização que busca a associação entre vários agentes, como a natureza e os outros grupos indígenas.

Por fim, o depoimento de Tonho aponta para a importância da aliança como mecanismo de fortalecimento da luta que indica a politização do movimento indígena. Do ponto de vista do pajé, o aumento em quantidade nos apoios fortalece o processo de reivindicação política do grupo. Ao mesmo tempo, o pajé

reconhece os problemas de organização interna dos povos indígenas, que não garantem a união entre eles. Desta forma, “o governo acha bom este tipo de coisa, encontra cada povo fraco... se a gente fosse resolvendo os problemas... mas cada um quer puxar pro seu lado”. Evidencia-se, assim, que a luta política é em relação ao Estado que, se por um lado é o responsável por garantir os direitos indígenas, por outro, não toma as devidas providências para isso.

O *tempo da luta* é entendido em oposição ao *tempo dos antepassados*. Para o líder e cantador Culezinha, o primeiro período da história Kalankó, denominado como *tempo dos antepassados*, compreende o período no qual seus familiares tiveram que se misturar à sociedade do entorno. Desta forma, tiveram que esconder sua origem diferenciada. Esse tempo abrange desde a chegada da primeira geração à região, na qual, de acordo com o pajé, “os mais velho não tinha a mistura que se encontra hoje”, até a terceira geração, que compreende os pais e tios dos principais cantadores e dançadores atuais.

Para os Kalankó, muitos dos problemas enfrentados hoje têm como causa esse período, percebido como a perda da *pureza*, ideia que se relaciona, conforme os mesmos, à concepção de *tradição*. Isto ocorreu, segundo eles, porque os antepassados não tiveram a *capacidade* de viver com base na cultura indígena. Estabelece-se, assim, uma relação na qual o *tempo da luta* se opõe ao *tempo dos antepassados* e a *mistura*, expressa neste período, se relaciona à *perda*. Note-se que, ao mesmo tempo, é possível ouvir depoimentos que apontam para uma naturalização da mistura, como por exemplo, quando afirmam que sempre foram caboclos e que a transformação se deu há pouco tempo, quando então são também índios.

Fica evidente, portanto, que os Kalankó e os outros grupos indígenas⁶ da região sabem que a

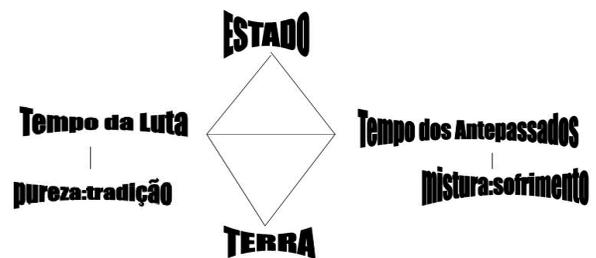
questão da *mistura* é essencial para a vida da população. Em uma conversa, Zezinho Koyupanká, cacique Koyupanká, deixou explícitos os sentidos da mistura para eles, corroborando com as ideias apresentadas aqui. Para ele, a população indígena, em sua totalidade, já vivia no Brasil antes de os europeus chegarem. Eles estavam *plantados*. O problema foi a *mistura* decorrente do encontro com o não-índio. Neste momento, Zezinho deixou implícito o desejo de que os índios sertanejos valorizassem sua cultura, a qual ele chama de *tradição*.

No mesmo encontro, em seguida a Zezinho, o pajé Kalankó falou sobre a importância desta *tradição*, dando a ela um sentido de *pureza*. Para o pajé, a *tradição* representa o contato com a terra, o entendimento dos modos de lidar com ela e o conhecimento do universo vegetal. E considera que seria oportuna ainda uma educação voltada para a terra, como forma de atenuar os problemas advindos da *mistura* com o não-índio. Paulo, o cacique, estava ao lado e também quis falar sobre a *mistura*. Para ele, não era possível ignorar esta situação nem voltar atrás. O índio, ao menos o nordestino, já é misturado e por isso deve saber lidar com o não-índio e sua tecnologia. Para Paulo, a solução é fortalecer a *tradição* através da união e participação dos sujeitos no diálogo com o Estado brasileiro. Mas não há mais volta, o índio deve aprender as tecnologias do não-índio para poder negociar e participar ativamente da política brasileira.

De todos estes depoimentos, depreende-se uma relação importante para a comunidade: a *mistura* traz um sentido pejorativo, sendo entendida como causa do *sofrimento*. A solução para esta relação é o fortalecimento da cultura *tradicional*, vista por eles como *pura*. Além disso, emerge da situação uma série de termos e categorias, que fazem parte tanto do repertório Kalankó, quanto do universo de outros grupos e

sujeitos, como o meu. E, apesar de tais termos podem possuir sentidos diversos, dialogam entre si, buscando novas configurações e sentidos. Assim, é pertinente questionar como os Kalankó se apropriaram de um vocabulário antropológico e vice-versa.

Neste cenário de trocas dinâmicas, temos que a luta política Kalankó é baseada nas seguintes relações, expostas no diagrama a seguir:



Diante do exposto, fica evidente a importância da emergência étnica. Talvez mais do ponto de vista Kalankó do que do meu – antropólogo. Em seguida, evidencia-se, ainda, a existência de diversas concepções de mistura: dos Kalankó, dos sertanejos, do Estado-nação e minha. E, também, a centralidade do tema “mistura” para a elaboração do mundo Kalankó.

Transcendendo dicotomias

A situação explicitada aqui – articulando encantado, cura, transformação, governo, sertão, antropólogo e OIT – possui enorme complexidade, e aponta, entre outros aspectos, para a problematização de várias categorias de análise antropológica, como: cultura, grupo étnico, parentesco, etnicidade, cosmologia, territorialização, identidade, etc. De certo modo, essas categorias não dão mais conta de entender tais populações.

Ao mesmo tempo, evidencia-se que os Kalankó possuem tanto aproximações quanto afastamentos,

em relação às populações vizinhas e, por isso, transcendem a ideia de identidade étnica. Neste sentido, ser índio é apenas um de seus atributos, enquanto humanos e brasileiros, em um determinado espaço-tempo.

Tal situação, hoje, apesar de sua complexidade, talvez seja ainda a mais comum de ser observada em campo. Entre os Xikrin, por exemplo, ela “pode ser caracterizada como um processo cada vez mais abrangente e complexo de interação com outros agentes não indígenas, incluindo o Estado brasileiro e os mercados, em virtude das transformações contemporâneas em larga escala que se costuma chamar de globalização” (GORDON, 2006, p. 45). Os exemplos são muitos.

Em meio a essa complexidade que caracteriza as populações indígenas do sertão nordestino, a etnologia produzida lá emergiu de certa forma como a antítese da etnologia produzida sobre povos amazônicos, deixando de lado algumas opções interessantes para se pensar a situação vivida pelas populações indígenas. Ambas as vertentes citadas aparentam ser de ordens distintas, e são facilmente tomadas como realidades etnográficas que não se misturam. A do Nordeste focando-se no plano diacrônico da situação referida e na ideia de colonização. A da Amazônia se apoiando no plano sincrônico e buscando modelos abstratos de organização social.

Desta forma – e isso é um tanto grave –, muitas vezes tal realidade foi percebida como parte de uma, dentre duas tendências, que são constituídas metodologicamente de forma divergente. Esta percepção acabou por sinalizar a existência de duas realidades ou identidades opostas e, inclusive, mundos diversos. Isto tem como base uma dicotomia: internalista X externalista, apontando para certas concepções puristas – também conceitualmente. É como se o entendimento de tais populações se apoiasse em “uma perna só”.

Do ponto de vista do sertão nordestino, esta situação aponta para um horizonte “externalista” e põe ênfase em processos coloniais de territorialização. Ela tem ainda a história como centro de sua análise.

Os textos de Viveiros de Castro (1999) e Pacheco de Oliveira (1998) são claros a este respeito – eles reproduzem tal dicotomia. Estes autores, importantes para a etnologia brasileira, buscaram expressar as formulações epistemológicas de ambas as vertentes, apresentando a sua base teórica, características principais, contribuições e, também, criticando a outra linha. E, por mais que tentemos – os antropólogos – negar a realidade, a partir da premissa de que tal dicotomia já é um assunto batido, é certo que muito se escreve(u) e se produz(iu) com base nela. Talvez tenha faltado se perguntar aos indígenas o que acham disso.

Desta forma, procuro pensar a situação complexa dos Kalankó, afastando-os moderadamente dos estudos sobre etnicidade. Nestes estudos constitui-se um campo semântico próprio que delimita a percepção sobre tais populações. No campo semântico em questão, os estudos apontam sempre para o termo terra, como razão do universo indígena. Isto ocorre em detrimento de outros temas, que são considerados inapropriados à questão, ou seja, pertencem a outros campos semânticos.

Essas relações são evidenciadas já nos primeiros estudos sobre a questão. As primeiras análises etnológicas sobre os povos da região foram produzidas na década de 1930 e foram responsáveis por trazer novamente os indígenas nordestinos à tona. Tais análises foram essenciais aos primeiros processos de reconhecimento étnico, elegendo o ritual do toré como sinal diacrítico de identificação indígena (POMPEU SOBRINHO, 1934; DÂMASO, 1935; OLIVEIRA, 1938). As populações indígenas

certamente perceberam isso. Vem daí, também, uma série de ações nativas com base nos princípios citados.

Neste cenário, ao termo terra relacionam-se cultura, etnia e toré. O termo cultura começou a se destacar nos textos produzidos sobre a questão, sendo relacionado ao termo toré. O campo de entendimento destas/sobre essas populações se alargou. Nesse conjunto, a questão étnica tem relação com a cultura popular que se relaciona especialmente ao toré. Tais relações apontam ainda para o território. Sendo assim, a perspectiva dos estudos sobre cultura popular, relacionada ao estudo do folclore, passou a ser o instrumento de apreensão e entendimento da população brasileira, o que resultou na produção de inúmeros trabalhos sobre os rituais praticados na região Nordeste.

Essas análises, porém, entendiam a cultura das comunidades estudadas como blocos estáticos e fragmentários, e qualquer transformação ou incorporação cultural era vista como perda. Simultaneamente, o discurso indígena na região, ao menos o produzido em relação ao antropólogo, aponta para os mesmos termos, relacionando cultura com uma concepção substancialista, baseada nos itens elencados pelos antropólogos para a legitimação da indianidade no sertão.

No mesmo período, alguns trabalhos etnológicos estudaram as poucas comunidades que eram identificadas como indígenas, como os Pankararu, os Fulni-ô e os Xukuru, todos de Pernambuco (PINTO, 1956; HOHENTHAL JÚNIOR, 1954, 1960), a partir das referidas premissas. Assim, essas comunidades tornaram-se modelos para as outras e para o entendimento da questão indígena sertaneja. Além disso, o toré continuou sendo entendido como marcador de identidade, sendo considerada a dança mais praticada entre os chamados caboclos nordestinos. Grünewald

(1997), por exemplo, destacou o fato de, na década de 40, o SPI – órgão responsável pelo reconhecimento étnico dos povos indígenas, através da 4ª Inspeção Regional – tomar o toré Fulni-ô como paradigma, impondo-o para reconhecimento dos outros grupos indígenas no Nordeste.

Nesse período, constata-se que diversos povos indígenas estabeleceram uma rede de intercâmbio, visando a “ensinar o toré” ou “levantar aldeia”, demonstrando claramente a apropriação do entendimento etnológico sobre a questão, representado também na linguagem estabelecida. Observa-se, assim, crescimento no número de etnônimos. Desta forma, segundo Arruti (1999), as viagens realizadas pelas lideranças indígenas para ensinar o toré a outros grupos, constituíam-se ato político e coletivo de invenção cultural e projeção do futuro, e, também, ato místico de retomada do passado. A partir dessa rede de relações, cada grupo indígena reelabora o formato do toré e o toma para si como expressão de indianidade. A equação a seguir representa a expansão do campo semântico em questão, relacionada à criação de novos temas e ao uso de outros termos → TERRA: ETNIA: CULTURA: TORÉ: FULNI-Ô.

Com a quantidade de etnias identificadas a partir do complexo do toré, a perspectiva etnológica fortaleceu sua presença no sertão nordestino, desenvolvendo análises constantes e relevantes. A antropologia seguiu reafirmando os termos e relações supracitados. Note-se que da mesma forma, aumentaram os estudos focalizando os termos referidos, os quais tinham como base alguns conceitos como identidade ou, posteriormente, etnicidade e territorialização.

Nesse cenário, o estudo da memória também apareceu e começou a ser problematizado, sendo somado aos outros termos do conjunto “campo semântico indígena sertanejo”. É como se, ser índio estivesse

ligado a possuir determinada memória coletiva, que apontasse para o toré e, assim, garantisse a territorialização. Esses trabalhos são a base para o fortalecimento da abordagem que veio a ser denominada como processo de etnogênese, que demonstra o modo pelo qual os sertanejos são reclassificados como índios, a partir de alguns elementos culturais “reaprendidos” (OLIVEIRA, 1993, 1995, 1999, 1999a, 2000; ARRUTI, 1999; FORTI, 2000), especialmente o complexo ritual do toré. A ideia de invenção é marcante neste campo. Os povos indígenas sabiam de tudo isso e se apropriavam de termos e categorias estratégicas para a produção de seus mundos. Note-se que tal processo se dá tanto no plano consciente quanto inconsciente. Neste sentido, os estudos já citados aqui acabam apontando como pano de fundo a complexa comunicação entre sertanejos, indígenas, antropólogos e Estado-nação. Apesar disto não ter sido mais aprofundado.

A abordagem denominada etnogênese, entretanto, é bastante rica, constituindo análise aprofundada sobre a realidade das populações em questão. Ela atribui maior profundidade a um campo semântico já estabelecido, estendendo o campo de entendimento, a partir desta equação → TERRA:TERRITORIZAÇÃO:MEMÓRIA:CULTURA:INVENÇÃO:TORÉ, a qual demonstra como cada termo do campo semântico original se desdobra em outro. Desta forma, evidencia-se que se, por um lado, esta lógica torna a questão mais complexa, por outro, reproduz a mesma estrutura de interpretação. Em seguida, pode-se perceber que a base da constituição deste campo semântico é a territorialização. Todos os outros termos são correlatos e a questão parece se resolver nele mesmo.

Alguns outros termos destacam-se nestas novas abordagens e são incorporados ao campo semântico em questão. Esses termos se posicionam na fronteira de tal campo e, ao se desdobrarem, podem ser

entendidos como elementos iniciais de outro campo semântico, no qual os termos-chave são diferentes, como exposto a seguir, em negrito. Tais termos podem apontar para a transformação. A conversa pode, sim, ser outra, como indicam os termos desta equação → **TERRA:TERRITORIZAÇÃO:REPRESENTAÇÃO:SUBJETIVIDADE::MEMÓRIA:CULTURA:INVENÇÃO:TORÉ:EMOÇÃO:SUJEITO::ETNICIDADE:ETNOGÊNESE:SIMBOLISMO:HUMANO.**

Como se pode reparar, esta equação apresenta termos ligados mais ao plano da subjetivação e pertencentes ao universo simbólico. Além disso, apontam para um aprofundamento do entendimento da questão, localizado na análise do plano inconsciente dos sujeitos. Neste caso, o sujeito está além e aquém do indígena. Ele é quem importa, afinal “o dado é o francês médio, é o melanésio desta ou daquela ilha, e não a oração ou o privilégio em si” (MAUSS, 2001 [1950]: 193). Sendo assim, pode-se mudar, inclusive, o assunto.

Ao mesmo tempo, não se nega o campo semântico anterior, já que há aproximações e afastamentos, os termos, inclusive, podendo se repetir. Desta forma, não se apaga a importância do território e da relação com o Estado brasileiro nem se nega a relevância da etnicidade. Apenas atribui-se maior significação ao sujeito, agente do processo, buscando seu ponto de vista sobre tudo isso.

Neste sentido, este texto busca apenas contribuir para o entendimento da questão de modelos de pureza etnológica presentes na etnologia brasileira e suas consequências. Entender um pouco mais o tema das reconfigurações identitárias, inclusive a da etnologia. E, assim, ainda propor uma forma misturada de etnografia.

Para isso, toma como base os trabalhos de Gow (1991) e Turner (1991), nos quais são propostas formas híbridas de etnologia. O foco deste texto é ainda uma etnografia realizada entre os Kalankó, do alto sertão alagoano. Esta toma como base a categoria *braiado* que, do ponto de vista nativo, remete às apropriações do violento contato interétnico e da consequente mistura com o não-índio.

De certa forma, a história Kalankó, do ponto de vista Kalankó, tem muito a ver com a ideia de mistura citada.

Transcendendo temporalidades

Aqui, meu interesse é reposicionar os índios do sertão nordestino no campo de estudos da etnologia indígena no Brasil, estabelecendo um diálogo entre ambas as etnologias e repensando as próprias identidades da etnologia brasileira. E, além disso, repensar a ideia de mundo, presente nas análises anteriores. Para isso busco posicioná-los simetricamente ao lado das outras populações ameríndias do continente, como as amazônicas e pensar que todas essas populações fazem parte do mesmo mundo.

Outros etnólogos perceberam e trabalharam sobre situação similar. Alguns deles constituem a base desta reflexão que desenvolvo aqui⁷. Turner (1991), por exemplo, igualmente ressalta a existência de duas formas de etnologia, uma relacionada às ideias de tradição e pureza e outra, às ideias de engajamento e política. O problema para o autor é que “tanto uma quanto outra dessas correntes separadas, porém paralelas, produziram resultados importantes, mas tenderam a excluir-se uma da outra em acentuado grau”. Não havia diálogo entre ambas.

Segundo ele,

(...) escrever sobre a luta dos povos indígenas com a sociedade nacional ou com

o capitalismo internacional, em geral, tem significado deixar de dedicar a devida atenção às formas sociais ou culturais indígenas, enquanto que um enfoque sobre estas normalmente parece possível somente se realidades culturais e político-econômicas do contato interétnico são excluídas do horizonte teórico (1991).

Depreende-se do apontamento citado que quase sempre, mas não sempre, a etnologia tende a focar em uma das duas vertentes referidas. E que uma acaba por excluir a outra. Turner tenta resolver tal impasse no texto referido. Aí, ele demonstra claramente como a situação vivida pelos Kayapó, em relação ao sistema capitalista, é apropriada e elaborada a partir da agência dos próprios Kayapó. O que não elimina a violência e dificuldade da vida presente, mas identifica a agência nativa, buscando demonstrar as estratégias próprias de elaboração e socialidade no mundo de hoje.

Gow (1991) também discute a questão. O que chamou sua atenção foi o fato de que os Piro, do Alto Urubamba “quando discutem a organização de suas comunidades, falam muito mais sobre a escola da aldeia e de seu título legal da terra” do que de possíveis continuidades culturais e de tradição. Neste sentido, eles não se apoiam em uma percepção pura nem substancialista de cultura, baseada na ideia de ancestralidade, e usam uma linguagem bastante moderna para discutir suas relações sociais. Para Gow, “os povos tradicionais” são habitualmente analisados de maneira completamente diferente dos povos “aculturados”. A ênfase nos estudos do primeiro tipo está na coerência cultural e integração, enquanto que no segundo tipo de estudo a ênfase reside na incoerência cultural e desintegração que se operou por meio da agência histórica. Ressalte-se que para o autor, apoiar-se em um dos dois polos, é não

levar a sério aquilo que os “nativos” fazem e dizem. Gow propõe-se, então, a desconstruir tal dicotomia.

Para os dois autores, portanto, a solução identificada na tensão entre os modelos de etnografia está na observação da agência nativa; em outras palavras, em perceber como o mundo é apropriado e produzido. Em ambos os casos, percebe-se uma ênfase na positividade do processo, dando-se destaque à criatividade e às estratégias particulares de relação com o mundo de hoje. O índio não está no passado nem fora do contexto violento do capital; ao mesmo tempo, o ponto de vista não é extrínseco ao universo simbólico nativo.

Isto significa, segundo Gow, para os Piro, “comer comida de verdade... Morar com seus parentes... Morar em comunidades pacíficas e felizes, rodeadas por parentes cuidadosos” e viver “livres da opressão dos patrões”. Segundo Turner, negociar dinheiro com uma mega companhia de mineração de igual para igual. Segundo os Kalankó, casar como todos e festejar como alguns.

A festa, como já disse, tem relação com o *toré*, que é, inclusive, chamado de *brincadeira* entre os Kalankó. A palavra *brincadeira*⁸, aqui, se contrapõe ao adjetivo *pesado*, eventualmente empregado quando se fala dos outros ritos da comunidade. Segundo os Kalankó, “o *toré* é uma brincadeira de respeito”, apontando para sua importância na produção de relações sociais e estilos de vida e indicando, talvez, ser o idioma mais relevante na rede de comunicação supracitada. Os Kalankó, inclusive, classificam o conjunto de seus gêneros musicais como *a idioma*, o que parece apontar para a importância do ritual nos processos comunicativos de que trata este texto.

A riqueza da análise dos autores citados reside no fato de procurarem mostrar que os povos nativos amazônicos são agentes históricos ativos e que, para

entendermos sua agência, precisamos compreender os significados culturais de suas ações, tanto agora quanto no passado. Neste sentido, o debate – entre diacronia e sincronia – poderia “continuar sem saída, a menos que não nos apercebamos que as duas ordens não estão, uma em relação à outra, numa relação de causa e efeito” (LÉVI-STRAUSS, 2001 [1950], p. 15). Elas atuam de forma conjunta e simultaneamente – uma influenciando a outra. Sendo assim, “a antinomia que alguns crêem descobrir entre a história e o sistema apareceria [...] apenas se ignorássemos a relação dinâmica que se manifesta entre estes dois aspectos” (LÉVI-STRAUSS, 1989 [1962], p. 183).

Desta forma, se considerarmos seriamente o que os sujeitos do Baixo Urubamba, os Kayapó e os Kalankó dizem e fazem, vamos perceber que junto ao violento processo de colonização, há também sempre uma agência de mundo. Todos eles pensam criativamente seu mundo e o produzem de forma particular. Desse modo, é preciso introduzir, no modelo teórico, novos elementos, cuja intervenção seja capaz de explicar as transformações diacrônicas da estrutura (LEVI-STRAUSS, 2008 [1958], p. 336).

Nesse cenário, a postulação de Pacheco de Oliveira (1998), que diz respeito à necessidade no uso da categoria de situação colonial para o bom entendimento das populações estudadas, pode ser entendida, quando especialmente analisada do ponto de vista nativo. A situação neste sentido aponta para o pano de fundo da vida das diversas populações, as quais, particularmente, buscam se articular a ela. A situação, assim, é o fundo da figura, que dialeticamente se relaciona a ela. Isto se aproxima ainda do que Viveiros de Castro (1999) chama de contexto de efetuação e o que é muitas vezes classificado na etnologia (ALBERT; RAMOS, 2002) como “colonização do colonialismo”.

Assim, talvez se possa dizer que a marca da etnologia produzida nas terras baixas da América do Sul (TBAS) seja a apropriação da temporalidade ou da multiplicidade de temporalidades, como postula Pacheco de Oliveira (1998) e não exatamente o uso da categoria de história (RAMOS, 1990) como a conhecemos no Ocidente – linear, cumulativa e objetiva. Se bem entendi Lévi-Strauss, a história é mais “para” do que “de”, indicando as suas diversas possibilidades – historicidades⁹.

Para os Piro, segundo Gow, história é parentesco, e mais, tempo é relação entre sujeitos. Assim, do ponto de vista Piro, o plano diacrônico existe na medida da dinâmica de parentesco. Para os Kayapó, a história tem relação direta com o ressurgimento do xamanismo. E para os Kalankó, a história tem relação com o *tempo da luta*, que só pode ser entendido a partir da categoria *braiado*.

Etnografias braiadas

A grande questão no Nordeste não é, portanto, saber se tais populações estão se transformando em índios, se são indígenas tradicionais, ou ainda, se são camponeses aculturados. Mas, sim, interessa saber como esses habitantes percebem a mistura a que foram expostos – por eles mesmos e por outros. E, além disso, como operacionalizam essa mistura, o que, entre outros aspectos, tem a ver com o diálogo estabelecido com “o outro”, e com reconfigurações identitárias.

Nesse cenário etnográfico, assim, parece-me que há um caminho do meio, ou próximo disso, o qual aponta para o diálogo entre pesquisas sobre temas diversos que transpassam a etnologia indígena e as regiões em questão – Nordeste e Amazônia. Ressalte-se que tal situação vem se tornando mais clara na última

década e que a mistura nunca é apenas o resultado da soma de dois, acenando para uma conta muito mais complexa. Assim, é talvez nas intersecções entre as etnologias produzidas sobre ambas as regiões, espaço de confluências etnográficas, que se pode encontrar ou produzir uma renovação da etnologia brasileira.

Neste sentido, a história vista sob a ótica Kalankó pode ser uma chave de um novo entendimento, sendo o problema da temporalidade cerne da questão¹⁰. E a solução Kalankó para o mundo pode ser, uma possível, dentre as outras relacionadas, por exemplo, dos Jiripankó, Koyupanká, Katokinn e Karuazu – povos indígenas do alto sertão alagoano.

Desta maneira, ainda, ao invés de classificá-los como índios e não-índios, podemos desnaturalizar a classificação e pensar que esses sujeitos têm tanto do indígena quanto do sertanejo e do brasileiro. E ainda mais, que todos devirão índios (MENEZES BASTOS, 2002; HERBETTA, 2006). Além disso, devemos levar em consideração que o alto sertão alagoano é um espaço de intensas e contínuas relações socioculturais, onde o contato e intercâmbio acontecem em diversos planos: do parentesco, dos objetos, até no plano simbólico.

Não se pode deixar de lado também a ideia de que o estudo dos povos nordestinos está intimamente ligado ao universo político; neste sentido, é preciso levar em conta o papel da política na emergência e organização dos grupos étnicos, o que Carneiro da Cunha (1986) pioneiramente postulou. Assim, deve-se notar que a questão identitária – relativa a índios ou não, no Nordeste brasileiro e alhures – não pode ser abordada de maneira estática. Desta forma, a problemática de um grupo ser X ou não, deve antes ser equacionada em termos processuais, ou de ele devir X ou não¹¹.

Ser ou não índio na região está, portanto, longe de ser uma essencialidade. É uma polêmica, sempre em processo, que tem como mote a atuação e validação de algum sistema cultural diferenciado que marque diferenças em relação a outras populações. E que tem como base um processo de comunicação entre todos os agentes envolvidos.

Neste sentido, pode-se depreender que o ser Kalankó, em essência, não existe. Ele é fruto de uma armação temporária, que vai se desmanchar em tantas outras; assim como ocorre com todos os outros povos, indígenas ou não, na TBAS. Nesta perspectiva, os Kalankó não estão nos limites estreitos do território e da etnia. Eles estão também para além da aldeia; inclusive, para fora dela. O Kalankó é, então, potencialmente o ser sertanejo e o ser brasileiro. Um a um, dois a dois ou ao mesmo tempo, já que a escolha é uma das soluções possíveis entre possíveis preexistentes.

Em alguns momentos, o conjunto Kalankó se distancia drasticamente do conjunto sertanejo e do brasileiro. Isto ocorre, por exemplo, com a ideia de etnicidade, fundamento possível do campo da etnologia indígena e marca do *tempo da luta*. Aí, os Kalankó procuram se distanciar de todas as outras populações. Isto pode ser claramente percebido nos discursos elaborados na aldeia. Tonho Preto, por exemplo, sempre marca no rito a diferença para com religiões de caráter africano e outras.

Ao mesmo tempo, em outros momentos, os Kalankó podem estar em homologia com os sertanejos, mas distantes dos brasileiros. Isto acontece quando recortam a ideia de *grande família*, a qual busca associar diversos sujeitos a partir de uma noção particular de parentesco, e percebem-se mais próximos dos sertanejos. O *tempo dos antepassados* é, por exemplo, um período no qual, tal relação foi evidente.

Da mesma forma, em certas ocasiões, eles se afastam da ideia de brasileiro, por sofrerem o preconceito comum ao nordestino. Alguns episódios históricos do sertão nordestino corroboram a relação. A Guerra de Canudos, por exemplo, marcou uma aliança entre negros, índios e europeus empobrecidos, todos identificados como sertanejos, em oposição ao Brasil, entendido como “república do sul”. Os sertanejos neste episódio foram duramente discriminados e violentamente reprimidos (CUNHA, 2005 [1902]).

Depreende-se daí que, em algumas circunstâncias, o conjunto Kalankó se aproxima mais do conjunto sertanejo e também do conjunto brasileiro, o que se evidencia, por exemplo, na ideia de cidadãos, sob a qual se busca posicionar tais sujeitos no conjunto da população brasileira, conferindo-lhes identificadores específicos, como no documento de registro comum ao cidadão brasileiro (RG) ou numa conta no banco. Isto ocorre mesmo que em relação a um recorte, delimitado por alguns direitos específicos, reivindicados no *tempo da luta*. Neste momento, os Kalankó são índios sertanejos e brasileiros, eliminando de uma vez por todas a oposição, muitas vezes cruel, aos povos indígenas que só são indígenas se forem absolutamente diferentes e viverem no antigamente, distante dos “traços específicos do espírito brasileiro” (BUARQUE DE HOLLANDA, 1995 [1936], p. 149).

Seguindo o raciocínio exposto, os Kalankó podem se afastar ou se aproximar das ideias de sertanejo e brasileiro, resultando na configuração de uma formação unitária, binária ou mesmo ternária, dependendo do contexto e dos interesses em jogo. Note-se que nunca se afastam o suficiente para ir além de um Kalankó nem além das possibilidades de um brasileiro.

Assim, os estudos sobre tais populações, como mencionado, podem tomar como base a ideia de

situação, proposta por Pacheco de Oliveira, e tentar entender o processo de agenciamento nativo no mundo contemporâneo. Isto a partir do que pensam, fazem e agenciam. Desta forma, pode-se aventar a possibilidade de apropriação de seu tempo, respeitando-se a temporalidade local. Esta que se relaciona à operacionalização de estratégias criativas de modos de viver no sistema mundo e, além disso, de modos de produzir este sistema, já que há sempre uma maneira particular de produzir o global (SAHLINS, 1986). Neste cenário, esta agência tem relação com a história e com o diálogo aberto com o outro. Este conjunto de relações parece apontar para a produção de mundo.

Como já dito, no caso Kalankó, essa agência tem a ver também com a percepção de que possuem *peles braiadas*. Esta expressão se relaciona com o violento processo a que foram e são submetidos, ou, nas palavras Kalankó, ao entendimento do processo de metamorfose, que os misturou, afastando-os de certa *pureza*, presente na *tradição*. Como afirmam, vem daí o sofrimento que devem suportar. A vida deles é então organizada para sublimar essa emoção, como se pode perceber no *toré*. *Mistura e festa* apontam, então, para as concepções de *pureza e perda*.

Esses processos de distanciamento e aproximação das ideias de PUREZA e PERDA marcam a trajetória dos Kalankó e se mostram relacionados com a *força encantada*. A *força encantada*, como se disse antes, é decorrente da atuação e presença dos *encantados* na aldeia. Na maioria dos casos, tem-se contato com essa energia no *terreiro*, espaço especialmente produzido para isso. Tal força é responsável por uma espécie de energia vital que alimenta os sujeitos em questão, produzindo também, segundo eles, algumas transformações importantes na aldeia. Uma dessas se refere à mudança, entre o *tempo dos antepassados* e o *tempo da luta*. O *tempo da luta* é fortemente referido

nas narrativas sobre a história do grupo, aludindo-se aí uma tomada de consciência do mesmo, expressando uma nova realidade e outra reconfiguração identitária. Segundo os Kalankó, o contato com a *energia encantada* se intensifica no *tempo da luta*, no qual os Kalankó buscam conquistar uma posição mais destacada na rede de relações sociais do alto sertão alagoano.

Neste sentido, este processo relacionado à energia referida aponta também para o processo de afirmação de uma identidade indígena. Do ponto de vista Kalankó, no *tempo da luta* assume-se a mistura, mas relaciona-se a ela, a partir da potência *encantada*. Identidade étnica e transformação; energia encantada e emergência étnica não são, portanto, temas de universos distintos; fazem parte do mesmo mundo.

Lembro novamente da fala de D. Joana, que me disse que ouvir os *encantados* a deixa muito alegre e que, de certa forma, é essa alegria que a faz Kalankó. Além de achar tal depoimento muito bonito e, de por isso, nunca mais esquecê-lo, busquei explorar a relação dos termos usados → ENCANTADOS:SOM:ALEGRIA, para entender melhor o que ela falava. Desta forma, identifiquei alguns temas relacionados a eles, que são: ENERGIA:POTÊNCIA:EMOÇÃO, os quais me pareceram essenciais e ficam evidenciados na equação que se segue → ENCANTADOS:ENERGIA::SOM:POTÊNCIA::ALEGRIA:EMOÇÃO.

Outros Kalankó sempre me falaram que a alegria é fundamental para a vida deles, pois é vista em contraste com o mundo da tristeza, decorrente da perda da tradição, estabelecendo um equilíbrio sutil no universo em questão. Neste sentido, parece-me interessante compreender como a TRISTEZA e a ALEGRIA são vividas por esta população que se tornou tão cara e próxima a mim no curso da última década, me produzindo intensas transformações.

Assim, buscando entender como D. Joana, podia ouvir os encantados e como o código auditivo poderia gerar profundas e concretas transformações na aldeia Kalankó, acabei tendo contato com o pensamento Kalankó. Segundo eles, se a *pele é braiada* por causa de processos sócio-históricos, o devir é puro, já que se alimenta da *graça* – que pode ser a água da chuva ou a *energia encantada* (que vêm de cima), mas está sempre em relação à potência da terra (que vem de baixo). Para os Kalankó, ainda, o devir é o momento no qual a *terra*, lugar dos índios, é conjugada ao *céu/espaco* – lugar do poder encantado. Neste universo, os Kalankó pensam que o sertão pode virar céu, solucionando a tristeza decorrente da mistura. Estaria D. Joana falando de transformação, história e identidade?

Considerações finais

Para concluir, considero que o tema da mistura é central para a antropologia do Nordeste brasileiro. Do ponto de vista Kalankó, do meu, como antropólogo ou não, do Estado-nação e dos outros sertanejos. Cada um à sua maneira, simultaneamente.

Evidencia-se, ainda, a existência de uma possível linguagem comum, uma forma de comunicação entre as diversas perspectivas e sujeitos envolvidos nas relações expressas no texto. Afinal, mesmo que não se compartilhem necessariamente os mesmos signos e significados, não há dúvida de que todos sempre estiveram em profunda comunicação – a qual aponta para a transformação.

Percebe-se também que mais do que se preocupar com a origem da mistura referida, pode se pensar na situação estudada como se ela sempre tivesse existido. E, nesse sentido, a mistura pode ser a lógica central das diversas populações mencionadas, e a reconfiguração identitária, sua marca positiva. Tal

postulação se afasta, como se disse anteriormente, de algumas perspectivas que interpretam a mistura como algo pejorativo. Estas são tipicamente ligadas ao Estado, a algumas populações vizinhas e a alguns antropólogos.

Para os Kalankó, a mistura está diretamente relacionada a diversas remodelações identitárias. Isto fica evidente quando a ligam com o termo *caboclo* e com a expressão *tempo dos antepassados*. Aqui, como afirmam, a mistura apontava para uma homogeneização prejudicial ao grupo. Em oposição, a mistura relacionada ao *tempo da luta*, parece fortalecer o sujeito, que parte em busca de seus direitos, especialmente o de ser *braiado*.

Pode-se pensar, assim, em detrimento do que é afirmado conscientemente pelos sujeitos Kalankó e por outros sujeitos relacionados, que a mistura ou a *pele braiada*, tem um grande potencial de mobilização, de ação, indicando seu caráter positivo na operacionalização de mundo.

Simultaneamente, percebe-se que ao longo da década de estudos mencionada, o Estado, o antropólogo e os sertanejos revêm suas próprias concepções, suas identidades. Através do diálogo com as etnologias possíveis, com os Kalankó, com meus pares, experimento, hoje, outra etnologia possível, outro eu, inclusive. O Estado-nação – em diálogo com os líderes indígenas, com a OIT, com as universidades – experimenta outra forma possível de se fazer justiça social. Os sertanejos ressignificam e revalorizam algo classificado como tradição, olhando-a de maneira positiva, o que pode até ser interessante financeiramente. A etnologia se atualiza, desconstruindo dualidades.

Enfim, tudo isso junto parece apontar para um mundo onde a comunicação é um tanto mais aberta do que se pensava, e a reconfiguração identitária é uma marca, uma lógica. Mudamos nós, eles, tu, ela...

eu. Parece, inclusive, também haver um jogo de espelhos como pano de fundo da comunicação referida no alto sertão alagoano. E neste jogo de espelhos pode-se observar a mutação, a tradição, o tempo e a representação em constantes movimentações.

Notas

- 1 A primeira versão deste texto é parte de minha tese intitulada “Peles Braiadas: modos de ser Kalankó” e foi apresentada no GT 04 “Amazônia e Nordeste indígenas – por uma etnologia transversa”, na 28ª RBA. O texto aqui publicado traz como acréscimo minhas reações à participação no evento. Desta forma, agradeço imensamente aos participantes por comentários e considerações. E especialmente a Maria do Rosário e Ugo Maia Andrade (organizadores e debatedores), e a Emília Pietrafesa de Godoi e John Monteiro (debatedores), por suas colocações. Assumo, porém, toda a responsabilidade pelo exposto.
- 2 A noção de índio misturado, percebida do ponto de vista dos índios, começa a ser tema importante das etnografias produzidas no sertão nordestino. Para Glébson (2010), esta ideia deve ser entendida como parte do sistema de produção do social (p. 23).
- 3 Trupé significa um ruído intermitente. Os Kalankó falam uma variante do português, que inclui uma série de termos e expressões idiomáticas com conteúdo semântico bastante diverso daqueles que teriam no “meu” português, além de uma fonética – o “sotaque” – bastante característica. Desta forma, os termos e expressões nativas, especialmente aqueles(as) que possuem conteúdo semântico particular e relevante ao sistema de pensamento Kalankó serão transcritos em itálico. Estes termos e expressões serão explicados ao longo do texto.
- 4 Sertanejo, em algumas etnografias, é chamado também de caboclo. Por outro lado, o termo caboclo aparece comumente, nas etnografias, para designar os indígenas. Para evitar confusão, optei aqui pelo uso do termo *sertanejo* para denominar outras populações que vivem na região estudada.
- 5 Algumas comunidades começaram a se afirmar como indígenas através de reivindicações políticas pela posse do território. Tal processo teve início na década de 1930 e segue até hoje, ainda que muito timidamente. Esta reafirmação foi legitimada pela posição do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), por meio da figura de seu inspetor regional, Raimundo Dantas Carneiro que, acompanhando o etnólogo Carlos Estevão Oliveira, identificou um dos rituais religiosos – o toré – como critério para reconhecimento étnico. Por esse motivo, o toré tornou-se expressão obrigatória da indianidade nordestina.
- 6 Desde então, são mais de 64 povos remanescentes (nacionalmente), com o Nordeste somando hoje cerca de

40 povos indígenas e mais de 170 mil índios. Este número representa a segunda maior população indígena por região brasileira (CIMI, 2001, p. 163).

- 7 Entre tantos outros, neste sentido, vale a pena ler: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (2002).
- 8 Para um maior aprofundamento no sistema terminológico usado na aldeia, ver HERBETTA (2006).
- 9 Vale a pena ler Goldman (1999) e Schwarcz (1999). Outra temporalidade possível aponta para a relação entre a situação complexa vivida pelos Kalankó e a experiência de contato com o antropólogo. Isto porque, segundo Gordon (2006, p. 46), “diversos autores já observaram que a pesquisa antropológica não pode abstrair a situação em que se encontra o povo estudado, nem tampouco o antropólogo é capaz de abstrair-se a si mesmo desta situação”. Por situação, entenda-se o contexto sócio-político-econômico.
- 10 Os Kalankó mostram-se, assim, sensíveis à história, tomando a expressão emprestada de Sztutman (2009), quando fala dos tupis. Modificando-se, mas sempre agenciando seu tempo.
- 11 Assim, é necessário manter uma posição crítica em relação à natureza da categoria índio no Brasil, tão indissolúvelmente ligada que ela está ao mundo do adventício ocidental. Ser índio no alto sertão alagoano, ou mesmo em algumas outras partes do país, está relacionado a uma forma de classificação social, elaborada pela sociedade nacional – da qual os Kalankó fazem parte, o que não significa dizer que são parte – e utilizada pelo Estado-nação, e que toma a prática de alguns marcadores culturais específicos como critério distintivo. Esta classificação, entre outras coisas, é responsável por “conceder” ou limitar direitos a alguns contingentes populacionais. No Nordeste brasileiro, por exemplo, ela exprime a oposição: índio X não-índio, na qual a maior parte do contingente populacional é classificada na segunda opção, eximindo o Estado de suas responsabilidades sociais, principalmente de garantia da terra. No alto sertão alagoano, cinco comunidades foram oficialmente reclassificadas como povos indígenas e “ressurgiram” para a sociedade nacional a partir da década de 1980. Isto lhes possibilitou a reivindicação de direitos previstos por lei.

Referências bibliográficas

- ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora da UNESP: Imprensa Oficial do Estado. 2002.
- ARRUTI, José Maurício. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2ª

- edição. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED. 1999.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. 1995 [1936].
- CIMI. *Outros 500: construindo uma nova história*. São Paulo: Salesiana. 2001.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense. 1986.
- FORTI, Miguel. Uma etnografia para um caso de resistência: o ético e o étnico. In: Espírito Santo, Marco Antônio do (org.). *Política indigenista: Leste e Nordeste brasileiros*. Brasília: FUNAI. 2000.
- GLEBSON VIEIRA, José. Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba. Tese apresentada ao Departamento de Antropologia Social da Universidade de São Paulo. 2010.
- GOLDMAN, Marcio. Lévi-Strauss e os sentidos da História. *Rev. Antropol.* Vol. 42, n. 1-2, São Paulo. 1999.
- GORDON, César. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo / Rio de Janeiro: Editora da UNESP, ISA e NUTI. 2006.
- GOW, Peter. *Of mixed blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. England: Clarendon Press Oxford. 1991.
- GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Toré: regime encantado dos índios do Nordeste*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana. 2004.
- HERBETTA, Alexandre. “A idioma” dos índios Kalankó: uma etnografia da música no alto sertão alagoano. Dissertação. Departamento de Antropologia Social, UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina. 2006.
- HOENTHAL JÚNIOR, William D. “Notes on the Shucurú indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil”. Em: *Revista do Museu Paulista*, v. VIII. São Paulo. 1954.
- HOENTHAL JÚNIOR, William D. As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco. In: *Revista do Museu Paulista - n.s. - Vol. XII*, S. Paulo, p. 37-92. 1960.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papirus. Tradução: Tânia Pellegrini. 1989 [1962].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify. Tradução: Beatriz Perrone Moisés. 2008 (1958).
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Introdução*. In: MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Perspectivas do Homem/Edições 70. Tradução: António Filipe Marques. 2001 (1950).
- MAIA ANDRADE, Ugo. *Memória e diferença*. São Paulo: Editora Humanitas / FAPESP. 2008.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva – introdução de Claude Lévi-Strauss*. Lisboa: Perspectivas do Homem/Edições 70. Tradução: António Filipe Marques. 2001 [1950].
- MENEZES BASTOS, Rafael. *O índio na música brasileira: recordando quinhentos anos de esquecimento*. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. *Antropologia em Primeira Mão*, n. 52. 2002.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Três teses equivocadas sobre o indigenismo (em especial sobre os índios do Nordeste). In: Espírito Santo, Marco Antônio do (org.). *Política indigenista: Leste e Nordeste brasileiros*. Brasília: FUNAI. 2000.
- OLIVEIRA, João Pacheco de (org.) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contracapa. 1999.

- OLIVEIRA, João Pacheco de. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 1999a.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *MANA* 4 (1): 47-77. 1998.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Fronteiras étnicas e identidades emergentes. Em: *Povos Indígenas no Brasil*. p. 91-95. 1995.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *Atlas das terras indígenas do Nordeste*. Rio de Janeiro: Museu Nacional. 1993.
- OLIVEIRA, Carlos Estevão de. O ossuário da “Gruta-do-Padre”, em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste. In: *Boletim do Museu Nacional*, vol. XIV-XVII. Rio de Janeiro, p. 155 -183. 1938.
- PINTO, Estevão. Dados históricos e etnológicos sobre os Pancararu de Tacaratu. Em: *Muxarabis & Balcões e outros ensaios*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, p. 33-58. 1958.
- PINTO, Estevão. As máscaras de dança dos Pancararu de Tacaratu (remanescentes indígenas dos sertões de Pernambuco). Em: *Journal de la Société des Americanistes*, Tome XLI, Fase 2, Paris, p.295/305. 1958a.
- PINTO, Estevão. *Etnologia brasileira* (Fulni-ô – os últimos Tapuias). São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1956.
- POMPEU SOBRINHO. *Os Tapuias do Nordeste e a Monografia de Elias Herckman*. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, Ano XLVIII, Tomo XLVIII, Fortaleza, Brasil, p. 7/28. 1934.
- RAMOS, Alcida Rita. Ethnology brazilian style. *Cultural Anthropology*. Vol. 5, nº 4 (Nov., 1990), p. 452-472; published by: Blackwell Publishing; Article Stable URL. 1990.
- SAHLINS, Marshall. *Historical metaphors and mythical realities*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1986.
- SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. *História e etnologia. Lévi-Strauss e os embates em região de fronteira*. *Rev. Antropol.* vol. 42 n. 1-2, São Paulo. 1999.
- SZTUTMAN, Renato. De caraíbas a morubixabas: a ação política ameríndia e seus personagens. *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, v. 1, n. 1, p. 16-45, 2009.
- TURNER, Turner. “De cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó”. In E. Viveiros de Castro e M. Carneiro da Cunha (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII, p. 43-66. 1993.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira. In: MICELI, Sérgio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré/ANPOCS; Brasília: CAPES, v. 1, Antropologia. 1999.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. In: Viveiros de Castro, E. *A inconstância da alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify. 2002.

Rebecido para publicação em maio / 2012. Aceito em julho / 2012