

CULTURA MONOLÍTICA, IMAGENS CRISTALIZADAS: QUESTÕES DA DIVERSIDADE INDÍGENA NO BRASIL

Daniel Santana Leite da Silva¹

Compreender os lugares dados aos povos indígenas dentro do que chamamos como pensamento social brasileiro e todo o caráter generalizante que está impregnado neste conjunto não é uma tarefa fácil. Principalmente porque as linhas de raciocínio que montam a estrutura deste ‘lugar indígena’ na memória (ou poderíamos dizer, imaginário) constroem-se em situações históricas específicas nos mais variados contextos políticos que o atual Brasil passou: o período de formação da América Portuguesa e a formação da administração colonial portuguesa nestas terras e todo o seu aparato jurídico-institucional que buscou controlar o conjunto social daquele contexto; o Imperial, que reafirmou grande parte da estrutura deste modelo (como tratar da questão dos ‘índios remanescentes’ na sociedade imperial) anterior, mas com algumas mudanças (como no caso da tutela destes povos e na assimilação deste à ordem político-social vigente); e nos mais diversos momentos históricos desencadeados a partir do início do século XX, desencadeando na constituição de 1988 que garantia direitos fundamentais (e primordiais) para os povos originários do Brasil. Claro e evidente que as diversas contradições, rupturas, continuidades e transformações dos regimes políticos sofridos ao longo de 500 anos mudaram diversas vezes o rosto social brasileiro no que tange sua organização social, desembocando numa sociedade marcada pela exploração do trabalho, pela quase absoluta não-participação de certos setores da sociedade na máquina político-administrativa do Estado e na ferida aguda e em constante sangramento, que se atualiza a cada situação histórica, que é a desigualdade social. Desigualdade esta que deu principalmente ao negro e ao indígena estigma depreciativo.

Entretanto, e se tratando de questões como o racismo institucionalizado no universo social brasileiro (seja na cultura, seja nas relações trabalhistas e sociais, por exemplo), temos um peculiar lugar relegado ao indígena neste processo que se difere, em parte, da realidade negra: enquanto de um lado vemos uma realidade tatuada na história do Brasil por uma brasa vinculada ao universo do trabalho compulsório, pela segregação social marcada pela cor desde o período colonial, passando pelo Imperial e atualizado pela raça, no caso dos indígenas vemos um não-lugar. Ou, na mais (in)feliz das circunstâncias, um lugar na cultura referenciado pela formação da nação lá em 1500..., tendo hoje apenas o acaso de sua sobrevivência marcado pelo indiscutível desaparecimento pela violência histórica ou pela assimilação (cultural, civilizatória etc). E tudo isso aponta para um indicativo interessante para a formação deste pensamento cristalizado acerca da população indígena na contemporaneidade ou na história de um modo geral, que têm por consequência o espectro cultural estereotipado que permeia grande parte do imaginário social deste sujeito histórico.

Esse pensamento cristalizado tem suas raízes pelo menos em dois movimentos que me nada são distintos: um primeiro marcado pelo sistemático desaparecimento das populações indígenas nos primeiros anos de colonização marcado pela violência das guerras e pela dizimação causada pelas doenças, ou seja, pelo acaso de situações históricas que têm na sua forma o desaparecimento físico dos povos originários da dita América Portuguesa; e um outro que escrevia sobre este desaparecimento a partir de um ponto de vista intelectual, sistematicamente elaborado, onde a obviedade de uma pretensa ciência Europeia que aos poucos era incorporada no Brasil Imperial denunciava o óbvio desaparecimento destas populações (a construção de uma História do Brasil).

¹ Graduado em História pela Universidade Federal da Paraíba e pós-graduando da mesma instituição. E-mail para contato: master-splinter-dsk@hotmail.com.

No que diz respeito ao debate científico que tinha por objetivo não compreender, mas sim ‘aplicar um sentido minimamente científico’ ao lugar do índio na História e na sociedade no contexto oitocentista, considera-se importante destacar que esse pensamento intelectual ainda que tenha rebuscado nas referências “científicas” advindas da Europa, eram ambientados de acordo com a conjuntura política vigente. Na produção de uma História Brasileira que estava sendo construída naquele momento, primeiramente encabeçada por Carl Friedrich Philipp Von Martius – que venceu o concurso de “Como Escrever a História do Brasil”, patrocinado pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – e depois executada por Francisco Adolfo de Varnhagen – que escreveu a *primeira História Geral do Brasil* –, no qual as três raças – o europeu, o índio e o negro – eram agentes da formação nacional, o índio contemplou a categoria de *fóssil vivo* fadado ao desaparecimento graças as teorias raciais da época². *Fóssil vivo* visto que, segundo a visão da época, os índios *remanescentes* eram elementos que seriam incorporados naturalmente ao *processo evolutivo da civilização*, sendo a Europa o topo deste processo evolutivo e a realidade indígena um estágio bastante inferior. Tecendo considerações a respeito dos índios, assim afirmou Varnhagen: “*de tais povos na infância não há história: há só etnografia*” (Varnhagen, 1980 [1854], 1:30 *apud* Monteiro, 2001, p.3).

Somadas a este momento de formação da nação Brasil, ainda tinham literatos que agenciavam ideias de brasilidade que estava diretamente ligada ao ‘índio do descobrimento’, o Romantismo e o *tipo ideal* selvagem tupi-guarani. Por exemplo, sobre esta visão Romântica relegada ao indígena na literatura naquele contexto político-cultural oficial, haviam intelectuais engajados na defesa da imagem do índio enquanto a gênese da cultura brasileira (e que regularmente divergiam das visões pessimistas de autores como Varnhagen), como na literatura de Gonçalves Magalhães e José de Alencar, enaltecendo a ideia do Tupi (guarani) como símbolo ideal do índio heroico, e o índio do sertão, o Tapuia (resgatado a partir da imagem do botocudo), como o bravo e ‘incivilizado’ (Silva, 2013, p.17).

Ângela Alonso (2002) aponta que este movimento de política científica, que em linhas gerais eram protagonizados por liberais republicanos, novos liberais, positivistas abolicionistas e federalistas científicos, era fundamentado a partir do Positivismo, do Spencerismo e do Darwinismo, servindo, por exemplo, como alicerce para os debates envolvendo abolição da escravidão (e a manutenção do controle e administração da terra), admissão do modelo republicano enquanto saída viável (o não) do Império, a questão da imigração etc. Por fim, pretendo destacar que seja no campo das ideias científicas, seja na produção artística, e seja nas relações políticas sociais nos variados contextos históricos desencadeados a partir dos primeiros anos de colonização, o indígena – assim como o negro, mas de grande maneira diferente deste considerando sua origem histórica e as consequência desta para os dias atuais – caso consiga adquirir um lugar na dita sociedade brasileira, adquiriu ao longo dos séculos um grau de inferioridade que aos poucos adquiria o não-lugar na história e na sociedade devido ao seu inevitável desaparecimento.

Em linhas gerais, essa visão do paulatino desaparecimento dos povos indígenas, seja pela violência e pelas epidemias, seja pela assimilação social, permaneceu rígida até o século XX. A inferioridade racial deflagrada desde o início do negócio europeu (invasão da América), a necessidade do regime de tutela para controlar (e quando raro, proteger) as terras dos indígenas, a incompreensão das diversas realidades indígenas no território nacional – muitas vezes confundidas com as camadas pobres da sociedade que viviam/vivem próximos de centros urbanos, em detrimento dos indígenas que vivem em ‘regimes de pré-contato’, como pode-se ver nos espaços de fronteira –, todo um conjunto intelectual que produziu a imagem cristalizada do índio e o descaso da política institucional brasileira formam um

² Acerca dos debates científico-raciais delineado no fim do século XIX, ver Lilia Moritz Schwarcz em *O Espetáculo das raças - Cientistas, instituições e questão racial no Brasil do século XIX* (1993).

gigante dispositivo que tem por fim criar um regime de indiferença, preconceito, racismo, violência e ignorância sobre a realidade dos povos originários das Américas.

A História, como bem destacou John Manuel Monteiro, teve importante papel nesta construção errônea sobre os povos indígenas devido, dentre outros fatores (como na forma de tratar o conhecimento histórico do ponto e de seus agentes sociais), ao seu lugar de construção de uma memória nacional oficial. Isso, levo a crer, foi seminal para dispersar a alegoria do índio enquanto ator inferior tanto da história (na sua ausência, inclusive) quanto na vida cotidiana (incivilizado, selvagem, silvícola, primitivo, preguiçoso, cachaceiro, amoral, aleivoso, coitado... inferior!). Por outro lado, e pensando do ponto de vista pragmático do mundo do trabalho, o lugar ocupado por estes indígenas no seio da sociedade carrega ainda ecos do passado colonial. A colônia continuou na república para os indígenas; a realidade da grande maioria no contexto republicano continuou (e em parte continuam) mão-de-obra barata (quando não escrava) e suas terras como terras à serem colonizadas pelos grandes setores político-econômicos da sociedade (ou seja, uma elite detentora de poderes capaz de manobrar politicamente seus interesses em detrimento das classes sociais inferiores).

Ao passo em que o período político institucional entendido como regime militar caminhava para o seu fim, foi um momento marcado diretamente por levantes protagonizados por etnias indígenas de todo o país – com largo apoio de setores progressistas –, que começavam a utilizar do aparato político-constitucional em prol de lutar por garantias de direitos originários à terra e na legitimação de suas origens étnicas. O que é interessante destacar que, para além de toda uma crítica das ciências (humanas) situadas a partir de maio de 68 – fundamentalmente as críticas aplicadas a História, que desembocará na formação do momento que compreendemos a ascensão de métodos analíticos marcados pela Micro-história, nova História Política e História Cultural etc (assim como a transversalidade desta disciplina com a Antropologia, a Linguística, a Psicologia e a Ciência Política) –, foi no seio das lutas pela busca de garantias de direitos dos povos indígenas (processo que ficou marcado por um reaparecimento étnico no quadro político nacional) que este revisionismo do papel do índio na construção e no protagonismo da história nacional ganhou visibilidade. “*A reconfiguração da noção dos direitos indígenas enquanto direitos históricos – sobretudo territoriais – estimulou importantes estudos que buscavam nos documentos coloniais os fundamentos históricos e jurídicos das demandas atuais dos índios.*” (Monteiro, 2001, p.5, destaque no original).

Isso nos mostra que, tanto para a História quanto para a Antropologia, esse momento foi importantíssimo para reorientar-se teórico e metodologicamente análises acerca dos povos indígenas nas mais diversas circunstâncias históricas que podiam variar do pré-contato com os europeus no contexto do século XVI até a sociedade brasileira contemporânea. Neste sentido, dados contemporâneos contrastavam com os olhares sobre o passado. Conceitos como o de *aculturação* e *miscigenação*, por exemplo, precisaram ser repensados. Bem como, para a História, marcos teóricos generalizantes e esquemas interpretativos sobre a formação do povo brasileiro progressivamente perdiam espaço nas produções historiográficas de fim da década de 1970. Para a Antropologia foi necessário reconsiderar certos marcos teóricos a respeito das sociedades indígenas. A breve síntese elaborada por John Manuel Monteiro na sua tese de livre docência, defendida em 2001, consegue nos mostrar algumas considerações acerca desse momento para a etnologia brasileira:

Marcada, de certo modo, pela divisão entre uma tradição americanista – na qual passou a predominar o estruturalismo sobretudo nos anos 70 – e outra tradição, mais arraigada (desde os anos 50), voltada para os estudos de contato interétnico, a etnologia brasileira passava a integrar seus repertórios as discussões pós-estruturalistas de autores como Renato Rosaldo e Marshall Sahlins, entre outros, cujas abordagens davam um papel dinâmico para a história na discussão das culturas, das identidades e das políticas indígenas. Ao mesmo tempo, redescobria-se

autores antigos, como Jan Vansina (1965), cujo uso de narrativas orais como fontes históricas mostrava-se um caminho rico para se chegar às perspectivas narrativas sobre o passado. (Monteiro, 2001, p.6).

A crítica a esta forma de observar os povos indígenas na qual, grosso modo, a antropologia da época caracterizava as sociedades indígenas (mas sobretudo uma forma de compreender ‘uma cultura indígena’) procurava rever formas de considerar este sujeito no que tange a diluição deste na sociedade nacional como um todo. Era, pois, importante rever conjuntos de ideias como a perda de identidade, associada a ideia de “aculturação” ou “descaracterização” daquilo que é ser indígena.

Seguindo essa linha de crítica à etnologia indigenista, João Pacheco de Oliveira nos apresenta este momento revelando que essa crítica seminal dentro da Antropologia brasileira teve como principal objetivo repensar as formas e dinâmicas nas relações entre indígenas e não-indígenas no quadro social brasileiro principalmente no que concerne as populações do Nordeste. Ele nos mostra a forma como parte daquela antropologia minimizavam estas etnias e utiliza como exemplo a descrição do antropólogo Darcy Ribeiro quando se refere aos indígenas do Nordeste, como “*“resíduos da população indígena do Nordeste”, ou ainda em “magotes de índios desajustados”, visto em ilhas e barrancos do São Francisco*” (...) “*os símbolos de sua origem indígena haviam sido adotados no processo de aculturação*” (Oliveira, 2004, pp. 16-17. Grifo meu). Posteriormente, segundo a antropóloga Kelly Oliveira (2010, p.42), a ideia de aculturação tinha em Darcy e em Eduardo Galvão seus expoentes mais conhecidos.

Eduardo Galvão, que, ao fazer referência aos índios do Nordeste como comunidade rural, destacou que “o índio age aí como elemento receptor simplesmente” (1979, p. 128), seguindo com a conclusão sobre um suposto desaparecimento das culturas indígenas em detrimento da cultura nacional (Oliveira, 2010, p.42).

Todavia, provavelmente este processo de reelaboração do olhar da etnologia brasileira se dê ao fato de que houve um processo de reivindicação de direitos e reconhecimento de uma cultura original advinda de alguns grupos indígenas situados na região do Nordeste. Emergência étnicas como as dos Potiguara da Baía da Traição, dos Xocó de Sergipe e dos Pataxó do sul da Bahia evidenciava a necessidade de (re)compreender a realidade indígena do Brasil no que diz respeito ao processo de afirmação étnica nas suas nuances regionais. Nuances estas que estavam profundamente interligadas as *situações históricas*³ discrepantes das dos indígenas que vivem em situações de fronteira (e, portanto, de contato relativamente novo).

O fato das culturas indígenas do Nordeste, por exemplo, não apresentarem distinção cultural ou não revelarem evidentes dados descontínuos e discretos de seu processo de transformação de sua *cultura original* tiveram espaço desvalorizados no quadro da etnologia brasileira. Essa crítica se valeu de maneira pertinente se pensarmos como estas transformações históricas diretamente influenciaram na dinâmica interna das mais diversas etnias que estavam em contato com o *magnetismo cultural ocidental*, ora primeiramente (i)materializado no espaço colonial da América portuguesa, passando pelo período Imperial e a formação do Estado-nação Brasil, e, por fim, na experiência republicana de fins do XIX e início do XX. A consequência disso, lembrando, foi toda uma disseminação equivocada e carregada de pré-conceitos/preconceitos sobre os povos indígenas tanto no senso comum, como na literata produção intelectual do Brasil, de um modo geral.

³ Sobre a referência da ideia de *situação histórica*, vale lembrar a problematização de João Pacheco de Oliveira que afirma que “*o contato interétnico precisa ser pensado como uma situação, isto é, como um conjunto de relações entre atores sociais vinculados a diferentes grupos étnicos*” (Oliveira, 1988, p.58).

Fundamentalmente na segunda metade do século XX, especialmente no período Militar, vieram a público alguns contatos com novas etnias indígenas no oeste do Brasil. Talvez a região que compreende-se hoje como o Parque Indígena do Xingu tenha reforçado certos estereótipos sobre índios e não-índios, por exemplo. De um modo geral, ainda resta àquela ideia de que os índios próximos da *civilização*, devido a sua (quase sempre) conturbada relação com o universo do homem branco, e pela falta de certos aspectos que compõem o imaginário ideal do *ser indígena* (comunidades silvícolas, que vivem da pesca e caça, longe de qualquer signo advindo da Europa), muitos povos que hoje remanescem não foram/são considerados indígenas. Entretanto, esta elaboração possui historicamente origens que frisam distinções do que é hoje ‘ecos’ de uma indianidade perdida (do que ‘restou’ de índio) e o que se compreende (estigmatizadamente) o que é ‘o índio’. As populações pertencentes a antigos aldeamentos passaram a serem intitulados de caboclo, um conceito que se referencia àqueles habitantes como algo que possui resquícios de traços indígenas que há muito tempo ficaram perdidos no passado. Esse conceito buscava enquadrar aquelas populações dentro de um limbo transitório daquilo que um dia foi um índio no passado (ao juntar-se ao homem-branco). *Grosso modo*, esta descrição foi bastante utilizada para enquadrar (ou emoldurar) populações indígenas pertencentes ao Norte e Nordeste, fundamentalmente aquelas que estiveram em contato com o branco (com a colonização) há muito tempo.

Um ponto de ordem intelectual que que merece destaque para esta construção do imaginário cristalizado para a ideia do ‘tipo ideal de índio’ foi a constatação da condição do Brasil na questão (e problema) da mestiçagem. Esta observação foi uma construção científica que tinha um caráter integracionista que visava explicar a real condição do povo brasileiro, atenuando considerações para o problema racial: de acordo com a visão científica acerca da fusão das três raças (negra, branca e indígena) proporcionaria o embranquecimento da nação. Dentre tantas outras justificativas, como para fundamentar essa linha de raciocínio científico de fins do XIX, era importante estimular a vinda de imigrantes brancos para o Brasil a fim de acelerar este processo. Por outro lado, interpretações dos fundamentos da sociedade brasileira e de sua identidade sociocultural do povo brasileiro⁴, favoreceram o desenvolvimento desta imagem do índio como algo pertencente ao passado e de que única e exclusivamente tais sujeitos devem possuir *tradicional cultura indígena* no presente.

O momento foi significativamente interessante também no que diz respeito a ampliação de fontes históricas⁵ pois possibilitaria o desenvolvimento de novas abordagens analíticas que contemplassem sujeitos históricos silenciados da História. Mulheres, crianças e mesmo os índios ganhavam, então, visibilidade nos variados contextos históricos. O quadro passava por transformações que, desembocaria num momento historiográfico entendido como *nova história indígena*⁶. Como introduzido logo acima, essa nova articulação permitiu a quebra de certas noções equivocadas e generalizados paradigmas acerca do protagonismo indígena que, até então, dentro da historiografia de um modo geral, repensava a história nacional partindo do binarismo vencido/vencedor, apresentando uma visão do indígena como protagonista ingênuo e submisso. Agora, os índios passam a serem vistos como agentes ativos do processo histórico, e não como mais fósseis vivos, incorporando “*elementos da cultura*

⁴ Na década de 20 e 30 do século XX, autores como Oliveira Vianna (1920), Gilberto Freyre (1933), Sergio Buarque de Holanda (1936) e Caio Prado Júnior (1942) produziram estudos sobre os modelos de desenvolvimento do Brasil e sobre a sua identidade sociocultural.

⁵ Naquele momento, os conceitos e os próprios domínios da História embolia em profícuo debate acerca do próprio caráter do fazer História e dos empréstimos metodológico de áreas afins, como a Economia, a Literatura, a Antropologia, entre várias outras. Acerca da ampliação do leque documental de análise e das relações com as questões citadas acima, ver Samara & Tupy (2007).

⁶ Os trabalhos do John Manuel Monteiro (2001) e de Maria Regina Celestino de Almeida (2010) são ótimas referências para apreciar essas discussões sobre a nova história indígena.

ocidental, dando a eles significados próprios e utilizando-os para possíveis ganhos nas novas situações em que vivem” (Almeida, 2010, p.22). Mais que isso: apropriam-se de objetos simbólicos e da lógica ocidental vigente no que diz respeito aos aparelhos políticos para afirmar o seu ‘diferente’ dentro do conjunto normativo em que prevalece a ideia do ‘igual’.

É, pois, deste movimento enfrentado pelas humanidades que pode-se admitir um dos caminhos de desconstrução deste presente equívoco que é a alegoria preconceituosa do indígena no pensamento social brasileiro, apresentando episódios de nossa história que em muito destoam deste caldo equivocados e preconceituosos que ainda permeia a maioria da população brasileira. Busco apresentar a partir de agora algumas problemáticas cujo servirão de mecanismos desconstrutivos desta visão equivocada sobre os indígenas. Utilizarei como exemplo a realidade dos Potiguara do Litoral Norte da Paraíba (região que passa pelo município de Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição) como estudo de caso que sirva de investida para a alegoria errônea sobre o *tipo ideal* de índio (ou, melhor dizendo, de índio selvagem) que em tanto tempo permeou o imaginário social (e porque não, cultural) brasileiro. Deixo também claro que o caráter deste artigo busque apenas postular alguns elementos histórico-constitutivos de como as transformações que os índios do Nordeste sofreram podem contribuir para desconstruir essa imagem cristalizada de que “todo índio é a mesma coisa”⁷.

Independentemente de ser no campo das demandas políticas ou no das afirmações étnicas, os indígenas que vivem nos espaços periféricos dos centros urbanos e que estigmaticamente são confundidos com a massa (pobre) da população, experienciaram obstáculos no processo afirmação suas origens históricas.

Como detive minha análise apenas para a realidade dos índios do Nordeste enquanto contexto desmistificador deste ‘imaginário do tipo ideal de índio’, um tipo cristalizado e idilicamente original e único, buscarei discutir um pouco acerca de sua história até entender reais condições de afirmação destes povos nesta região tendo como norte exemplificador os Potiguara da Paraíba⁸.

Primeiramente é importante situar historicamente alguns pontos de formação desta região do Brasil.

- Num primeiro momento de contato, ainda no século XVI, os indígenas de matriz linguística (Tupi-guarani) e culturalmente homogeneizados chamados Tupinambá tiveram contatos com diversos grupos de Europeus de várias maneiras: sejam indígenas que se aliaram a Franceses ou Portugueses ou a nenhum interposto colonial europeu. Ao passo que as relações de alianças se transformaram durante às diversas situações históricas (desde a relações com lançados/degradados, passando pelas construções e rupturas de alianças com os grupos de colonização europeus da primeira metade do quinhentos), o encontro permitiu construí novas relações de sociabilidade que estavam vinculadas a processos de extermínio, assimilação e formação de novas formas de organização social (principalmente aquelas desencadeadas pela situação

⁷ Talvez eles possam ser “tudo a mesma coisa” no sentido político (e fundamentalmente jurídico) se compreendermos no campo político enquanto dispositivo de reivindicação político-constitucional (demarcação de terras e reconhecimento étnico perante as autoridades administrativas do estado). Ou mesmo compreendendo o seu lugar de origem social (descendentes dos povos originários das Américas) e do reconhecimento histórico político-conceitual (entender que estes povos foram reduzidos a palavra índio – palavra que garante sentido historicamente construído sobre tais civilizações).

⁸ Busquei em outro artigo meu apresentar mais detalhadamente o caso desta etnia. Coloque no presente artigo apenas alguns pontos que podem complementar o anterior. Segue o endereço do primeiro: <http://www.ufpb.br/evento/lti/ocs/index.php/anpuhpb/XVI/paper/viewFile/2464/504> . Mas para maiores detalhes, consultar a dissertação de Palitot: “Os Potiguaras da Baía da Traição e Monte-Mór: história, etnicidade e cultura.”

colonial: espaços – que no geral eram de trincheira – da colonização e reorganização étnica: os aldeamentos; É dentro deste cenário que aparecem os Potiguaras, como o principal obstáculo que paravam o empreendimento português da cana-de-açúcar no desprotegido litoral norte. Além disto, havia também a temente presença comercial francesa e Potiguara, um mau presságio para colônia lusitana. “*Uma legião de mamelucos, indivíduos mestiços, nascidos de relações entre marinheiros e índias, e criados em meio às feitorias, percorriam as várias aldeias estreitando os laços que uniam cada vez mais os dois universos*” (Palitot, 2005, p.17).

- Séc. XVII e XVIII – A Guerra luso-holandesa⁹ e a Guerra dos Bárbaros¹⁰ com os Holandeses foi também mais um impacto reorganizador das realidades indígenas tanto do litoral como do sertão (reduzidamente chamada de “Tapuia”). No século XVIII, já depois da expulsão das ordens missionárias e no contexto das reformas pombalinas as aldeias elevaram-se à categoria de vilas dos índios, o que incentivou mais ainda os casamentos mistos (entre índios e não-índios) e a fixação dos colonos nas aldeias, um processo deliberado de assimilação dos índios à sociedade colonial.
- No oitocentos, a questão indígena deixou de apresentar problemas no campo de abuso de mão-de-obra e passou a ser mais problemática na questão da reorganização territorial, desencadeando num paulatino processo de despojamento populacional que os forçava a sobreviver exclusivamente com aquilo que garantisse minimamente a sua própria sobrevivência, graças, fundamentalmente, ao *regimento das missões* de 1845. Situando a realidade indígena do nordeste, Ricardo Pinto de Medeiros algumas medidas institucionalizadas naquele contexto:

...a proibição das línguas nativas e a obrigatoriedade da língua portuguesa; a proibição da nudez; a obrigatoriedade de morar em casas separadas; o combate ao alcoolismo, a obrigação que os índios tivessem nome e sobrenome, sendo escolhidos para tal, nomes de famílias portuguesas, enfim, toda uma série de medidas no sentido de anular a identidade étnica dos povos indígenas. (Medeiros, 2007, p. 127).

- Em linhas gerais, o contexto do séc. XX é marcado principalmente pela exploração conhecimento de novas etnias no interior do Brasil, alertando antropólogos e reacendendo a questão indígena como um todo (tanto no ponto etnológico, quanto no político institucional). Marca também, como dito anteriormente, um fortalecimento sistemático de defensores da causa indígena e da demarcações de suas terras e de etnias que lutavam pela garantia de seus direitos originais. Iniciado na década de 70 do mesmo século, como um elemento proativo de reordenamento na política indigenista, o Movimento Indígena Brasileiro ficou marcado pela ampliação de contatos e de outros dispositivos de interlocução

organizações não-governamentais, universidades, antropólogos, igrejas e agências internacionais), do estabelecimento de uma nova categoria de representação étnica

⁹ É de suma importância este período histórico pois é no contexto das guerras luso-holandesas o desenvolvimento de uma experiência histórica importantíssima: a única documentação produzida para os indígenas no período colonial: As cartas Tupi. Elas são cartas trocadas por lideranças Potiguaras que lutavam do lado dos Portugueses e do lado dos Holandeses, sendo que do lado dos Holandeses ocorreu uma situação *sui generis*: Os líderes Potiguara Pedro Poty e Antônio Paraupaba viajaram para Flanders, conheceram o local, letrou-se e se tornaram peça-chave na manutenção da guerra. Um dado praticamente inexistente nas referências sobre indígenas do Brasil e muito pouco trabalhado na academia.

¹⁰Sobre o assunto, ver: A Guerra dos Bárbaros: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão do Nordeste do Brasil, 1650-1720

(as chamadas lideranças políticas) e do desenvolvimento de instâncias indígenas de mobilização (as chamadas organizações indígenas) (Oliveira, 2010, p.62).

No caso dos Potiguara da Paraíba, o conflito da terra demanda mais de quatrocentos anos de contato e situações de conflito. Isso reordenou generalizadamente essa falsa ‘pureza étnica/cultural’ para algo que em nada corresponde a essa visão cristalizada do índio silvícola. As populações indígenas do Nordeste provêm de culturas locais que se envolveram em dois processos de territorialização¹¹: um primeiro nos dois primeiros séculos de colonização, agregados às missões religiosas; e o segundo fundamentalmente no século XIX¹² a partir das Leis de Terras, momento este no qual os antigos aldeamentos indígenas são incorporados aos municípios em formação. Esse dado é categórico no caráter único da forma política de afirmação de sua identidade e na emergência de novas identidades. A realidade local das populações indígenas existentes/resistentes próximos aos centros urbanos é caracterizada por um tipo específico de luta por sua afirmação política. Tomando como exemplo a comparação com a realidade das populações indígenas da Amazônia, que detêm parte significativa de seus territórios e repartições ecológicas – sendo uma de suas principais ameaças a invasão dos seus territórios e a degradação de seus recursos locais –, a realidade dos povos do Nordeste tem como desafio à ação indigenista o restabelecimento de seu território, pois “*tais áreas foram incorporadas por fluxos colonizadores anteriores, não diferindo muito as suas posses atuais do padrão camponês e estando entremeadas à população local*” (Oliveira, 2004, p.20). Em 1981, os próprios indígenas promovem a autodemarcação das terras, tutelados – e incentivados – por grupos de proteção aos mesmos, como a FUNAI e a Universidade Federal da Paraíba. “*A luta pela demarcação permitiu que os Potiguara repensassem a sua concepção acerca dos significados da terra e do grupo, ao organizarem-se na defesa de interesses comuns*” (Palitot, 2005, p.62). Portanto,

não se luta apenas pela terra no sentido de um recurso econômico básico para a subsistência, mas como o próprio elemento constituidor da identidade do grupo, pois no caso desse tipo de mobilização étnica “*a relação entre pessoa e o grupo étnico seria mediada pelo território e a sua representação poderia remeter não só a uma recuperação mais primária da memória, mas também às margens mais expressiva da autoctonia...*” (Oliveira, 2004, p.33) (...) a reorganização das instâncias de poder coloca novas possibilidades de ação, pois junto com a etnicidade vêm uma estrutura de autoridades e postos de mando que são reforçados pelo englobamento da situação dentro de um apolítica de indianidade promovida pelo órgão indigenista oficial e por seus corolários voltados para a assistência à saúde e educação. (Palitot, 2005, pp.145-146).

Em linhas gerais (mas sem querer reduzir a discussão sobre o processo de emergência étnica), o resultado da afirmação sociocultural dos Povos indígenas perpassa por demandas

¹¹ Sobre esta questão, considero importante frisar a obra de João Pacheco de Oliveira *A viagem de volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena* (2004) onde apresenta o conceito de *Etnogênese e Territorialização*. A *Etnogênese* é um conceito antropológico que busca compreender o desenvolvimento histórico dos arranjos elaborados por grupos étnicos consequentes de processos migratórios, conquistas, invasões, fusões ou fissões dentro de um panorama socio-histórico estabelecido; bem como compreender os processos de emergência político-social de grupos étnicos tradicionalmente subjugados a regimes de dominação. Sobre *Territorialização*, é um “*processo de reorganização social que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado*” (Oliveira, 2004, p. 22)

¹² Os casos dos séculos XVI e XVII fundamentalmente estão associadas às missões catequéticas, pelos quais nativos de diferentes grupos foram atraídos (ou forçados) para os aldeamentos missionários. No século XIX foi a partir das Leis de Terras de 1850. A partir de então, os Presidentes de Províncias referiam-se aos indígenas locais como “índios misturados”.

específicas balizadas pelo contexto que busca, na diferença, uma “nostalgia comum” do que é se colocar como descendente dos povos originários das Américas. Esta nostalgia em comum podemos pensar enquanto uma herança maldita colonial no sentido de redução do caleidoscópio de povos e culturas diferentes que viviam/vivem nas américas; *populations autochtones* na etnologia francesa (e pelos Africanistas); *first nations*, empregadas por organizações indígenas dos EUA etc. Portanto, ao tratar do assunto na sala de aula, considero importante acentuar para a polifonia da realidade indígena brasileira no sentido de não reduzir estas populações originais a um sentido unitário, nem confundir os meandros do desenvolvimento da cultura enquanto “assimilação” ou “perda absoluta” de um tipo ideal de cultura indígena. As perdas são sim irreparáveis, principalmente em qualquer contexto histórico marcado fundamentalmente pelas relações coloniais que são alicerçadas na relação de exploração do outro, do compulsório trabalho, da estrutura de poder e controle e reorganização radical das civilizações pré-existentes.

Considero importante também o processo de desconstrução deste ‘tipo ideal’ genérico do ‘índio original’ no sentido de que quase que consequentemente é estabelecido uma hierarquia de ser ‘mais’ ou ‘menos índio’ – tomando como parâmetro uma busca endêmica daquilo que foi discutido como uma imagem cristalizada, um tipo ideal de índio *selvagem*. Pensar o índio no singular é pensar, ao meu ver, enquanto frente de unidade política que sirva para o diálogo com a sociedade e o Estado de um modo geral, apresentando-se enquanto povo original e historicamente (e culturalmente) diversificado, seja na contemporaneidade – na diversidade das suas práticas historicamente influenciadas, como foram os casos das etnias do Nordeste –, seja na sua História – o caleidoscópio de culturas autóctones que viviam da Terra do Fogo ao Alasca.

“Posso ser quem você é, mas sem deixar de ser quem sou”¹³

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro, FGV, 2010.

ALONSO, Angela. **Ideias em Movimento: a geração 1870 na crise do Brasil-Império**. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 165-341

GONÇALVES, Regina C.. CARDOSO, Halison. Seabra. PEREIRA, João P. C. R. Povos indígenas no período Holandês: uma análise dos documentos tupis (1630 – 1653). In. OLIVEIRA, MENEZES & GONÇALVES. **Ensaio sobre a América Portuguesa**. João Pessoa: Ed. UFPB, 2009.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

MONTEIRO, John M. **Tupis, Tapuias e Historiadores**. Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Tese de Livre Docência. Unicamp, 2001. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/estudos/TupiTapuia.pdf> . Acessado em: 04/01/2016.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Política Indigenista no período Pombalino e seus reflexos nas capitanias do norte da América Portuguesa. In. OLIVEIRA, Carla Mary S. & MEDEIROS,

¹³ Frase de Marcos Terena no documentário “O Brasil de Darcy Ribeiro”, presente em <https://www.youtube.com/watch?v=L0htCmXK-Lo> (48’20”)

Ricardo Pinto de. **Novos Olhares sobre a Capitãncias do Norte do Estado do Brasil**. João Pessoa: Ed. UFPB, 2007.

OLIVEIRA, João Pacheco. **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: 2 ed. Contra Capa Livraria/LACED, 2004.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. **Diga ao povo que avance!**: Movimento Indígena no Nordeste. Recife, PE: Ed. Massangana, 2013.

PALITOT, Estevão Martins. **Os Potiguaras da Baía da Traição e Monte-Mór**: história, etnicidade e cultura. 220 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Centro de Ciências Humanas Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, 2005.

PUNTONI, Pedro. A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650 - 1720. São Paulo: HUCITEC, EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 2002.

SAMARA, Eni de Mesquita & TUPY, Ismênia Spínola Silveira Truzzi. **História& Documento e metodologia de pesquisa**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

SILVA, Edson. Os índios entre discursos e imagens: o lugar na História do Brasil. In. SILVA, Edson & SILVA, Maria da Penha. **A temática indígena na sala de aula**: reflexões para o ensino a partir da lei 11.645/2008. Recife: Ed. UFPE, 2013.