

AUTO-CRÍTICA EPISTEMOLÓGICA DE UMA ANTROPOLOGIA INDÍGENA – LEITURAS DO UNIVERSO HISTÓRICO-POLÍTICO-CULTURAL FULNI-Ô, INTERIOR DE PERNAMBUCO (BRASIL)

SÉRGIO NEVES DANTAS

Doutor em Ciências Sociais (Antropologia): Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, mestre em Ciências Sociais (Antropologia): Dartmouth College, NH, EUA, engenheiro graduado pela Universidade Federal do Rio de Janeiro–UFRJ; Consultor Pedagógico/Orientador/pesquisador/docente junto à Universidade de Pernambuco-UPE/FCAP e Autarquia de Ensino Superior de Garanhuns - AESGA

Endereço eletrônico do autor: snowdantas@gmail.com

RESUMO

Com a constante emergência de diversidades culturais num mundo cada vez mais transcultural, renovam-se esforços acadêmicos em torno da questão do “outro”. No Brasil, a temática indígena na formação da identidade cultural nacional volta a ocupar lugar de destaque a partir de 2000, com as comemorações dos 500 anos do Descobrimento. Neste artigo o autor posiciona-se frente a estas questões a partir de um auto-exame epistemológico sobre a cultura do pensamento científico – com especial atenção à Sociologia e à Antropologia, disciplinas que tradicionalmente se ocuparam do tema. Destaca tendências, ainda em curso, excessivamente centradas na alteridade, nascidas na trama entre o imaginário tendenciosamente separatista e atomístico e circuitos de reprodução de epistemologias institucionalizadas, cujos produtos alimentam erudições pré-concebidas e modelos logicamente rígidos. Finalmente, sugere novos horizontes epistemológicos onde a plena interculturalidade engendra-se na inflexão recursiva entre a especificidade de um processo sócio-histórico e o amplo diálogo existencial, onde percepções étnicas, singularidades e universalidades são incorporadas na sua relação complexa com o mundo social. As temáticas abrangem um ângulo de relativa amplitude teórica, sob o pano de fundo geo-político-cultural do Nordeste brasileiro, particularmente ilustrado na referência à sociedade indígena Fulni-ô, no interior de Pernambuco.

Palavras-chave: antropologia indígena, epistemologia, complexidade

ABSTRACT

With the continuous flourishing of cultural diversities in an ever increasing transcultural world, academic efforts concerning “the other” are renewed. In Brazil, topics related to indigenous peoples in the frame of “nation cultural identity” come again to prominence in Academy, since 2000, as the country celebrated its 500 years of discovered. In this paper, the author takes an epistemological approach to link these issues with critical arguments based on the foundation of science. The paper focuses mainly on Sociological and Anthropological concerns since cultural identity-relates issues are traditionally at the core of these disciplines. It points out biased trends still in course - excessively centered in the construction of alterity – which comes from two coincident dominions. First, the separatist and atomistic power of imaginary and, second, canonic ties of institutionalized epistemologies. The result is a sort of “takes for grant” knowledge rested on rigid logic-models. Inspired by the experience lived with the Indians Fulni-ô, at the country city of “Águas Belas” in the state of Pernambuco (Northeastern Brazil), the author suggests then, an alternative epistemological approach to tie together transcultural dimensions, specific historical and social frames, and the ample existential dialogue.

Key-words: Indigenous anthropology, epistemology, complexity

O lugar da cultura indígena em contextos de unidades nacionais é tema de renovado interesse na academia. Com a constante emergência de diversidades culturais num mundo cada vez mais transcultural, renovam-se esforços acadêmicos em torno de antigas questões e dilemas. Destaquem-se os estudos sobre o princípio de autodeterminação dos povos, nacionalismo, etno-nacionalismo, etno-desenvolvimento, a noção de sociedades pluralísticas, questões de integração e marginalidade de grupos indígenas, identidade étnica etc. Um ponto sempre repetido é a tenacidade da cultura indígena, a vitalidade de suas crenças e a capacidade de continuamente tornar-se visível frente a rápidas mudanças globais.

No Brasil, a temática indígena na formação da identidade cultural nacional voltou a ocupar lugar de destaque a partir de 2000, com as comemorações dos 500 anos do Descobrimento, reanimando antigas questões sobre o imaginário de nosso povo: haveria uma cultura nacional, alma brasileira, ou mito fundador para a nação brasileira? Em termos análogos, uma gama de preocupações ganha corpo a partir de um crescente número de achados arqueológicos na Amazônia brasileira, gerando ou reavivando estudos dedicados à reconstrução de nossa história e de nossa cultura.

Os significados e as formas de representação destas questões podem ser concebidos, em parte, como re-edição de velhos debates ideológicos iniciados pelos primeiros viajantes e missionários. Entretanto, uma leitura aprofundada das abordagens e tendências acadêmicas contemporâneas demanda a consideração ampliada de um outro tipo de arqueologia e história. Refletir sobre a questão indígena exige, sobretudo, um auto-exame de ordem epistemológica sobre as operações e princípios cognitivos inerentes à própria cultura do pensamento científico – com especial atenção à Sociologia e à Antropologia, disciplinas que tradicionalmente se ocuparam do tema. Muito dos desenvolvimentos teóricos em torno da questão do “outro” nasce na trama entre o imaginário tendenciosamente separatista e atomístico e circuitos de reprodução de epistemologias institucionalizadas – cujos produtos alimentam erudições advindas de formulações pré-concebidas e modelos logicamente rígidos. Num certo nível, conceitos e teorias carregam um sub-texto que remonta aos primeiros desenvolvimentos do pensamento científico. É o que nos propomos examinar neste artigo por um ângulo de relativa amplitude teórica, e sob o pano de fundo geo-político-cultural do Nordeste brasileiro, particularmente ilustrado na referência à sociedade indígena Fulni-ô, no interior de Pernambuco.

1. Os Caminhos da Ciência e a Questão Indígena

A transformação do sistema mítico grego fez emergir uma filosofia cada vez mais racional e dualística, embrião do pensamento científico. As ciências emergentes têm raízes no modelo determinístico cartesiano, que se baseia no grande paradigma do Ocidente, formulado por Descartes, base de relações dualísticas: homem/natureza, natureza/cultura, razão/emoção, corpo/alma, sujeito/objeto etc.

A física e a matemática, como domínios exemplares das chamadas ciências da natureza, pautam-se nessa ruptura inicial homem/natureza. É um tipo de conhecimento que ganha foro político com a emergência da tecnociência, um saber instrumental que alimenta a produção tecnológica e o desenvolvimento econômico. Vale destacar, a esse respeito, um mundo de sobreposições que transcendem a esfera pura e simples da mente, porquanto é impossível ao pensamento abstrair-se de seu entorno social e ideológico.

Vem a propósito constatar um crescente número de intelectuais e grupos de trabalho que se lançam ao exame introspectivo sobre o estado atual das ciências via digressão crítica. Como ponto de partida, recorro aos cenários e pontos de vista da equipe formada sob os auspícios da Fundação Calouste Gulbenkian (Comissão Gulbenkian), relativos às constrações inerentes ao modelo científico – demasiadamente comprometido com aportes disciplinares.

Segundo tal visão o conhecimento científico estaria condicionado, desde seus primórdios tecnicistas, a níveis de demarcação ideológicos e utilitaristas que mais tarde irão configurar uma ciência social enquanto forma de conhecimento, passível de observação e verificação empírica, direcionado para demandas legítimas de controle e organização da sociedade. As Ciências Sociais nascem da mesma base epistemológica mecanicista da física newtoniana, a emprestar-lhe estatuto de legitimidade acadêmica e rigidez lógico-metodológica. (Gulbenkian, 1996:13-53).

Em parte, isto se dá tanto por desdobramentos inerentes à transformação pura e simples do pensamento, como por produto de um embate travado entre disciplinas científicas emergentes, na disputa por hegemonia sobre o modo de produção intelectual (Ibidem).

Como observa Wolf Lepenies (1996), durante o surgimento e desenvolvimento das ciências, a base nomotética das ciências exatas, adotada pela sociologia, é uma opção estratégica. A Sociologia, como área especializada do “social” no sistema das ciências, luta por reconhecimento, em concorrência com a intelectualidade literária. É uma estratégia que acarreta “um processo de purificação” no interior da própria disciplina, distanciando-a de suas formas literárias primitivas, “que procedem de modo mais classificatório-narrativo que analítico-sistematizador” (17).

No caso da Antropologia, autonomia e legitimação dão-se em bases análogas às do modelo sociológico: juízos racionais que se prestam ao controle e monitoração de processos sociais. Nesse caso, legitimidade teórico-metodológica une-se, recursivamente, ao contexto particular de um projeto ambicioso – o da expansão colonialista moderna, a ter início na segunda metade do século XIX. Do ponto de vista teórico, justifica-se a necessidade de construir um conceito de *homem* enquanto ser social, para além dos quadros de referencia restritos à península europeia. Há, de outro modo, um motivo implícito, geopolítico, a instaurar uma epistemologia investigativa sobre a lógica interna de funcionamento e organização de sociedades desconhecidas, visando abrir caminho à empresa colonial (Llobera, 1975:377).

Não podemos esquecer que a Etnologia Indígena avança de sua fundação para abraçar outras experiências cognitivas, dialogando principalmente com a Psicologia, com a Lingüística e a Semiótica. Foge ao escopo deste ensaio desenvolver uma retrospectiva crítica das diversas abordagens, teorias e escolas características da Antropologia. Desejamos salientar, contudo, que muitas das condições preliminares, princípios lógicos e cognições herméticas que marcam a fundação do pensamento social e antropológico, estão ainda presentes nas práticas e linguagens utilizadas na descrição de grupos sociais reportados como “outros”, ainda que, muitas vezes, se anunciem vias inovativas de abordagem.

O empenho de construir um modo de pensamento social por imitação das Ciências Naturais (e mais particularmente da mecânica newtoniana) é patente na pretensão de Auguste Comte em fundar uma Física Social, no início do Positivismo. A Sociologia e, mais tarde, a Antropologia, praticam uma intelectualidade exclusivamente determinística, perseguindo conceitualizações puras e rígidas, buscando elaborar a sociedade através de dados concretos e experimentalmente verificáveis.

O jargão técnico sociológico/antropológico será então impregnado de expressões próprias da retórica newtoniana: leis do movimento da sociedade, forças e dinâmicas sociais, causas e efeitos agregados etc. À maneira da Física Clássica, que divide um sistema em partes isoladas, a Sociologia, e mais tarde a Antropologia Social, vão pensar a sociedade e a cultura em termos de representações atomísticas, recortando e construindo objetos de estudo, isolando-os do sistema maior. Uma vez isolados, ministra-se-lhes algum predicamento de verdade, tal e qual congêneres de entidades físicas, com função, valor e significado intrínsecos. Essa ênfase no recorte, separação e representação, é particularmente marcante na Antropologia, que tem na própria fundação o objetivo de fornecer uma representação de fronteira do “outro”, a partir do encontro com esse “desconhecido” distante. É quando determinismos geométricos e imaginário se encontram.

O projeto intelectual do investimento colonial, “representar sociedades distantes”, traz embutido a força do exótico. Não são poucos os exemplos que atestam o poder imaginativo subjacente à representação de povos distantes. Há uma extensa “fenomenologia da imaginação”, para usar uma expressão de Bachelard (2000), a mostrar sua força na formulação de identidades longínquas. No *Orientalismo* é todo um oriente exótico, enquanto “invenção do Ocidente”, como o demonstra Said (1996). São também visões idealizadas de terror e selvageria projetadas pelos conquistadores sobre os índios do Putumayo, que levaria Taussig (1993) a formular a idéia de “obscuridade epistemológica do espaço da morte”. Enfim, um mito dominante envolvendo a representação de sociedades longínquas carrega o ímpeto do exótico, da distinção radical.

Trata-se, do início, de uma representação pré-construída do ser longínquo, impregnada de imagens duais e auto-excludentes. Imagens polares, oriundas de racionalizações e semânticas abstratas estão em jogo: “o exterior e o interior formam uma dialética de esquarteramento”, dirá Bachelard, referindo-se ao “aquém” e ao “além” em termos análogos, “[...] e a geometria evidente dessa dialética nos cega tão logo a introduzimos em âmbitos metafóricos. Ela tem a nitidez crucial da dialética do sim e do não, que tudo decide. Fazemos dela, sem o percebermos, uma base de imagens que comandam todos os pensamentos do positivo e do negativo”. E conclui:

O filósofo, com o interior e o exterior, pensa o ser e o não-ser. A metafísica mais profunda está assim enraizada numa geometria implícita, numa geometria que – queiramos ou não – espacializa o pensamento (...). E assim a simples oposição geométrica se tingiu de agressividade. A oposição formal não pode ficar tranqüila. O mito a trabalha. (2000: 215-216).

A representação do outro como negação do “si-mesmo” apóia-se numa geometria imaginada que retorna ao raciocínio geométrico: a sintaxe visual da exclusão, da lógica formal e dura. Redução reflexiva mitifica-se em imagem-visão de além-mar – o “outro” como um ser exótico, ameaçador, antagônico, inimigo. Valores duais compõem uma linguagem de imagens dominantes: metáforas de dentro-fora, aquém-além, ser-não ser. É essa base de imagens que irá estruturar um conjunto à parte da reflexão filosófica temperada de cientificismo – igualmente radicais, polares.

É instrutivo lembrar que o conceito filosófico de “diferença” (o outro) não implica necessariamente uma relação unívoca de mútua negação. A ciência clássica tomaria outros rumos tivesse bebido de outras fontes de sua matriz filosófica. Assim é, por exemplo, que Platão, em *Sofista*, descreveria o ser – entidade viva, como formado de cinco gêneros supremos: o ser, o repouso, o movimento, o idêntico e o outro. Assim, o outro (o *diferente*) é

o quinto gênero supremo formativo do ser, de modo que a realidade do “não-ser” não corresponde ao seu oposto: a não existência – o nada. Antes, tem existência efetiva na referência *inclusiva* “outro” do ser. (Abbagnano, 1998:736). Porfírio também incluiria a *diferença* na descrição ontológica do ser, desta feita, subdividindo-a em planos, ou “predicáveis maiores”, que são: constitutiva – a diferença quanto à espécie, divisiva – quanto ao gênero, e finalmente, a diferença comum, e a diferença própria. (Ibidem: 276) Assim, tanto em Porfírio como em Platão, a diferença (o outro) é concebida em vários planos, não sendo determinada de modo unidimensional, como negação recíproca e unívoca entre sujeitos ou coisas. Tampouco o conceito filosófico da *alteridade*: “ser outro, colocar-se ou constituir-se como outro”, implica em si alguma determinação, mas toma um sentido mais amplo e genérico – algo simplesmente diverso do si-mesmo. Finalmente, Paul Ricoeur (1991), num resgate formal da história de conceitos filosóficos como cogito, pessoa, si-mesmo, outro, identidade, sujeito, ipseidade, alteridade etc., aporta no plano de uma subjetividade larga através da dialética da “hermenêutica do si”, sob a base ética do enunciado: “si-mesmo como um outro”.

Entretanto, o núcleo filosófico formativo do pensamento científico é tanto determinístico quanto radical, comportando distinções polares. A lógica que sustenta a Ciência Clássica, enraizada no paradigma de Descartes, é a lógica estabelecida no *Organon*, de Aristóteles que, como demonstra Edgar Morin, estabelece a regra computacional binária. O sistema digital, ou binário, subjacente à lógica clássica, escreve Morin (1991: 156), “opera com dois valores alternativos”, sendo, portanto o tudo ou o nada, o ser ou o oposto do ser, ou, numa linguagem computacional, positivo ou negativo, aberto ou fechado, conectado ou desconectado. É um circuito lógico que produz a computação digital. Compreende uma rede combinatória de dados armazenados através de uma sucessão de operações binárias do tipo “tudo” ou “nada”, ou seja, via posições polares (0 ou 1): conectado (valência 1) ou desconectado (valência 0).

Em ampla reflexão sobre a origem do pensamento científico, Morin destaca que “doutrinas, teorias e ideologias, obedecem a essas mesmas regras de computação [...] e comportam por si próprias a exclusão do terceiro e da contradição” (Ibidem: 154, 156). O princípio do “terceiro excluído” e o da “contradição” ligam-se ao “princípio de identidade”, para fundamentar a lógica identitária clássica, nos moldes definidos no *Organon* de Aristóteles.

Para o que nos interessa, ressalte-se que esses três axiomas fundantes da lógica clássica, nutre e é nutrida, segundo o autor, pelos procedimentos da Ciência Clássica. A dialogia lógica clássica/ciência clássica vai suscitar uma pretensa “verdade ontológica da lógica clássica”, ou seja: de que as regras e princípios da lógica seriam inerentes à natureza das coisas e do

próprio pensamento. Ressalte-se, como ilustração, o fato do filósofo Hamilton se referir a este núcleo da lógica clássica para criar o conceito “noética”, enquanto leis fundamentais do pensamento. (Abbagnano, 1998:713).

Estas referências, no seu conjunto, irão reforçar concepções binárias, computacionais, atomísticas, da realidade; especificamente, uma tendência de representar o “outro” pela via da negação, oposição, e isolamento.

Em resumo, a descrição antropológica clássica sobre a *diferença*, nutre-se da imagem do “outro distante, exótico”, auxiliado de princípios lógicos rígidos, fragmentários e herméticos. A hermenêutica do isolamento analítico traduzir-se-á em identidades de fronteiras fixas e antagônicas, excluindo todo um universo semântico: transições, variações, alternâncias, (am-)bivalências, contradições e solidariedades superpostas, interpenetrações, conjunções, enfim, tudo o que a vida é. A contribuição que esse corpo de princípios emprestaria à Antropologia é evidente, dado o contexto geopolítico da colonização e a conseqüente demanda por investigações que possibilitassem o monitoramento e controle mediante um conhecimento sobre o “outro”. Não há como separar o plano ideológico do epistemológico. Daí a representação da diferença perseguir moldes inteligíveis, segundo a linguagem dos dados concretos, via contornos identitários nitidamente demarcados no tempo e no espaço, de graves fronteiras enquanto unidades, enfim, coerentes e não contraditórias. As sociedades estudadas, isoladas em relação a seus ambientes e umas das outras, constituíam verdadeiro banco de dados – concretos, verificáveis e acessíveis ao pensamento.

O pensamento científico, porquanto saber legitimado nos meios oficiais, e ao realizar um ato de conhecimento fechado sobre si-mesmo, retira da observação sua própria crença; reveste-se, em última instância, de poderes normativos e manipulativos sobre verdades, métodos e realidades.

Ao reduzir a realidade a unidades elementares a ciência antropológica nascente congela sociedades em nichos sem vida, excluídos de sua totalidade. É o fundamento intelectual em nome de uma objetividade necessária a mecanismos de controle. Como explica Morin (1991: 201):

[...] o primado do conhecimento analítico permite a divisão em pequenas unidades manipuláveis. Dividir para reinar. A fórmula é também a de Maquiavel para dominar a cidade, a de Descartes para dominar a dificuldade intelectual, a de Taylor para reger as operações do trabalhador dentro da empresa. [...] O paradigma do Ocidente reina dividindo. [...] À manipulação intelectual pelo cálculo correspondem cada vez mais operações de rupturas, dissociações, deslocações, cisões, cracking, fissões das totalidades concretas para tomar posse, controlar forças, corpos, energias.

À luz do exposto parece natural reconhecer que formulações como: “unidades étnicas”, “fronteiras étnicas”, “reserva ou área indígena”, e outros expedientes classificatórios, espelham num nível, a velha fórmula do dividir para controlar. Muito se referem ao que Humberto Mariotti, médico psicoterapeuta, reporta como “clássica atitude concentratória” que a nossa cultura recorre, confinando pessoas “diferentes” (segundo a lógica da exclusão) em áreas bem circunscritas, a fim de vigiá-los e controlá-los.(2000: 51).

Implicitamente sugerido no Relatório da Comissão Gulbenkian, vigia e controle, como aspectos inerentes ao pensamento e práticas da cultura ocidental, teriam possíveis precedentes no “surto cultural desencadeado pela Revolução Francesa”. Surgem de um reconhecimento da soberania do povo, consumado e legitimado no pós-revolução, enquanto norma legítima em processos de transformação político-sociais, e da necessidade, portanto, de limitar e controlar tais processos. (1996: 22).

É possível conceber, por este prisma, a “missão social” que legitima a Antropologia como disciplina científica enquanto empreendimento intelectual destinado à monitoração e racionalização de focos de mudança social – tais quais aqueles desencadeados no encontro índios (focos da diferença) e colonos rurais. O projeto antropológico segue como corolário: trata-se de apreender os princípios organizativos inerentes a estes povos e as regras e dinâmicas próprias de mudança sócio-cultural envolvidas em cada caso. Quanto às inquietações próximas ao nosso tema: transformação étnica, mudança sócio-cultural, fricção inter-étnica, questões de integração e marginalidade de grupos indígenas etc., são em parte, objetos pré-construídos.

A questão do controle e vigia abrange todo um aparato que extrapola o universo intelectual para instalar-se na política indigenista e nas práticas institucionalizadas que a constitui na interação com sociedades indígenas. Em especial, fazem-se presentes em abordagens de pesquisa que o antropólogo João Pacheco de Oliveira se recusara adotar e que denomina Antropologia de Varanda: “estudos que são feitos a partir da naturalização da situação colonial, tomando a fazenda, a missão e o posto indígena exclusivamente como pontos logísticos de apoio para uma observação sobre os índios” (1999: 100, 119).

Localizar a diferença (dar-lhe um rosto e contorno definidos), racionalizá-la, e estudar movimentos de mudança desencadeados por esses focos da diferença – são aspectos implícitos ligados ao desenvolvimento teórico da disciplina. Mais: a questão não se resume ao controle racional sobre focos potenciais de mudança e de instabilidade social. O projeto científico antropológico intervém na realidade que estuda impondo-lhe seus poderes normativos e manipulativos. Pois a ciência social também se atribui à incumbência de prover

um conhecimento de base à construção de uma sociedade sadia e estável, buscando uma “nova ordem social” (Gulbenkian, 1996: 23). É uma racionalidade que se presta a um controle refinado visando à ordem e a estabilidade; que busca não somente compreender mudanças e diferenças isolando focos potenciais de desordem, mas também ajustá-los para certos padrões de verdade e não-verdade, permitido e não-permitido, normal e patológico”

Michel Foucault (1998) denominaria “sociedade disciplinar” a sociedade ocidental emergente durante o século XIX, que materializa, no nível das instituições, valores disciplinares da ciência clássica. Existem implicações recíprocas na mistura sociedade disciplinar–academia, pois conceitos iluministas da “reta ciência” eram plenamente consistentes com a sensibilidade do sistema econômico ocidental de “nova ordem social”. “A Sociedade disciplinar opera no âmbito da polaridade dentro/fora, na qual tudo aquilo que é considerado ‘fora’ dos padrões estabelecidos fica entendido como o próprio desviante, aquele que exerce e vivencia a diferença”¹. Há no sub-texto da ciência antropológica uma componente que exerce um ato de educação disciplinatória, porquanto os índios (como o racismo e outros segregacionismos) representam sérios problemas desde a colonização – alvos de estereótipos e discriminações por séculos, potencialmente “desviantes” por excelência. Veículos de uma pretensa estabilidade social, a Antropologia e práticas indigenistas contribuíram (e têm contribuído) para o isolamento da questão indígena no âmbito da padronização de identidades frias e binárias, reclusão institucional e confinamento geográfico, no sentido de promover ajustamentos para a normalidade.

A Academia é o epicentro da sociedade disciplinar porquanto ambiente intelectual que irá permitir, através da informação, formas cada vez mais aprimoradas de controle. É a ponte que promove a passagem para outro estágio disciplinar que Foucault (1998) chamaria “Sociedade de Controle”, correspondendo à atual condição da sociedade ocidental: quando o caráter contemporâneo de controle amplia o princípio básico característico da sociedade disciplinar: a *visibilidade total*. Mecanismos racionais, registro de dados de comportamento e ação das pessoas, dispositivos de vigilância desses comportamentos – iluminam a privacidade e tolgem a autonomia de grupos e pessoas de forma cada vez mais sutil e refinada.

O modelo considerado mais perfeito de visibilidade total é o panóptico, uma estrutura arquitetônica, proposto por Jeremy Bentham, no século XVIII. Trata-se, basicamente, de um edifício em anel com uma torre ao centro. Assim, do centro, o feixe tudo ilumina, provendo inspeção panorâmica e vigia. O panóptico, originalmente concebido para servir de modelo de

¹ Trecho do Projeto de Doutorado de Rosemary Segurado, Ciências Sociais, PUC-SP – “Da Sociedade Disciplinar à Sociedade de Controle: o Bio-midiático Poder” (2000, texto avulso).

prisão, serviria para toda e qualquer tipo de instituição (notadamente os centros educacionais) que necessitasse manter sob inspeção um certo número de pessoas.^(Bentham, 2000:17). Como técnica geral e padronizada, operando por reclusão visando um ajustamento, o panóptico constitui-se ícone da sociedade disciplinar, reificador de valores e características da lógica clássica e do pensamento científico. O caráter investigativo pautado no “tornar visível pessoas e processos”, realiza-se enquanto recurso gerador de banco-de-dados, acarretando uma abertura para múltiplas possibilidades de intervenção normatizada.

O trajeto epistemológico da Antropologia pauta-se, à luz dessas questões, na realização da visibilidade através de vários níveis de controle abrangendo instituições, grupos investigados e o próprio investigador. Dentre os efeitos na prática científica destaque-se um número de condicionantes ao ato criativo: confinamentos metodológicos, modulações temáticas, constrictões heurísticas etc. Nos meios educacionais, há uma valorização excessiva, tanto no controle agencial sobre o conhecimento sendo produzido como na ação destinada a favorecer a reprodução de declarações eruditas, pré-concebidas enquanto saberes legítimos, como de resto, com relação à questão indígena, na emulação de verdades canonizadas sobre o “outro”. Em Seminário realizado em 2000, a antropóloga Lúcia Rangel comentara que, na produção antropológica sobre questões ligadas ao índio há uma tendência forte no sentido de “imposição da identidade”, da consciência de um grupo sobre outro, da representação demarcada e contaminada pelo critério do “mesmo” que vem de fora, sem deixar que o “outro” fale por si-mesmo.²

Ao ponderar críticas contra o conceito de “cultura” na Antropologia, Marshall Sahlins (1997a: 44) refere-se à visão de que a tarefa da antropologia não envolve “algum tipo de indagação sobre a natureza das diferenças (e semelhanças), mas a demarcação da diferença enquanto tal, enquanto um valor. No plano epistemológico, o contraste como meio de conhecimento muda-se em conhecimento como meio de contraste. O efeito disso é uma redução perversa da comparação cultural à distinção discriminatória”.

Como recurso explicativo dos temas que seguem, estaremos nos referindo ao termo panóptico(a) – a instalação ideal para vigilância e controle – como signo representativo do tipo de pensamento científico fechado, controlador e redutor da realidade, enfim, de todos os aspectos limitantes que vimos nos referindo.

² A professora e pesquisadora Lúcia Rangel é lotada no Deptº de Pós-graduação de Ciências Sociais da PUC-SP. Seu comentário nasce à luz do debate desenvolvido no “Seminário do Pensamento Complexo – uma Filosofia da Incerteza” em 26.10.00.

2. Nordeste Indígena e o Caso Fulni-ô³

Se os Fulni-ô detêm forte visibilidade no Nordeste indígena é porque, segundo crêem, tal visibilidade cultural realiza-se no seu reverso – a invisibilidade, o segredo. Este movimento geral, que aqui sugiro enquanto metáfora de expansão e contração do segredo, constitui uma relação recursiva com duplo ponto de partida⁴.

O primeiro – de expansão, dá-se na amplificação de participação Fulni-ô no mundo cultural do “branco⁵”. É o segredo que migra personificado no dia-a-dia Fulni-ô através do não-dito: o silêncio, o tom enigmático do discurso, ações segredadas etc. Ou seja, há um segredo cultural que se expande em sentido de troca intersubjetiva em vários níveis: no intercâmbio entre crença ancestral e simbologias religiosas outras que perfazem a totalidade da experiência do sagrado Fulni-ô, entre seu mundo social e o envolvente, na atuação política, enfim, quando o segredo da crença torna sua cultura fonte inesgotável de atenção e atração.

O segundo ponto de partida – de contração, tem seu curso na barreira instituída à entrada da aldeia do Ouricurí e no ritual secreto de mesmo nome que, teoricamente, protege os Fulni-ô de danos externos: invasões e representações burlescas sobre seu modo de vida. Aldeia secreta que, no entanto, abre suas portas ao público, excepcionalmente durante a celebração/missa de abertura, marcando a entrada no ritual. Assim, assumido e anunciado coletivamente, o secreto ritual completa o círculo tornando-se público, noticiável, de certo modo, visível.

Poderíamos supor que neste segundo movimento – o de contração, o véu do segredo Ouricuriano (como recurso à invisibilidade) exercesse imunidade aos efeitos da ciência e do indigenismo panópticos, a reclamar visibilidade para fins de representação e classificação. Ali, durante o ritual fechado a estrangeiros (incluindo investigadores), nada sabemos sobre o que planejam ou aspiram, os rituais que praticam, as atribuições e compromissos individuais assumidos etc. Ironicamente, no entanto, o regime de contração do segredo não se completa sem o primeiro movimento: mais do que os povos indígenas de outras regiões brasileiras, os Fulni-ô (como todo o Nordeste indígena) desejam a visibilidade cultural, querem ser foco de pesquisa, atrair para si a atenção do indigenismo oficial. Por razões estratégicas, como veremos, precisam ser vistos.

³ A sociedade indígena Funi-ô tem sua aldeia localizada no município de Águas Belas, no interior de Pernambuco, Nordeste brasileiro.

⁴ Guardadas as devidas diferenças de enfoque, os textos de Vogt, Carlos e Fry, Peter (1996), sugerido pelo Prof. Renato Athias, coordenador do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, servem de inspiração para algumas idéias que aqui desenvolvemos.

⁵ Mantenho a designação “branco” em virtude de seu uso freqüente, pelos Fulni-ô, na caracterização de pessoas que não participam da tradição indígena.

É interessante observar como a questão da pouca visibilidade do Nordeste indígena acompanha e se reflete na própria condição geo-sócio-política da Grande Região. O Nordeste brasileiro é a região de colonização mais antiga do território nacional, sendo caracterizado negativamente como *situação limite* com respeito à média nacional. Para citar alguns indicadores, o PIB *per capita* é o mais baixo do Brasil e “a esperança de vida do nordestino ao nascer (58,8 anos, em 1988) é a menor entre todas as regiões brasileiras, [além disso, detém] 55% dos analfabetos do país (Fundação IBGE); 55% dos indigentes brasileiros (Ipea); 45% das famílias pobres do Brasil (com rendimento *per capita* inferior a meio salário mínimo)” (apud. ^{Moreira, 1998: 298}). As representações da questão indígena no Nordeste refletem, ao longo do tempo, essa mesma condição de *situação limite*. Quando tendências evolucionistas–progressistas repercutem no Brasil ideologias, práticas indigenistas, e abordagens antropológicas voltadas à idéia de que os índios estariam gradativamente desaparecendo por aculturação, no Nordeste em particular, já seriam considerados extintos. Se, num momento seguinte, mudanças na perspectiva étnica associam reformulações diretivas no indigenismo e jurisdição, o Nordeste seria contemplado com atraso, dado sua condição geopolítica desfavorável às políticas. Vejamos estes dois momentos isoladamente.

A ameaça do desaparecimento

De um ponto de vista sociológico, a vanguarda evolucionista e teorias de desenvolvimento (dependência e modernização) trazem a idéia motriz de que o imperialismo ocidental poria um termo às culturas do planeta. É o que argumenta criticamente o antropólogo Marshall Sahlins (1997b:51):

os séculos de imperialismo ocidental, o longo desenvolvimento do subdesenvolvimento, haviam devastado as instituições, valores e consciência cultural dos povos (ex-) aborígenes em todo o mundo [e ...] a modernização levaria o processo de deculturação a uma solução final, visto que os costumes tradicionais eram considerados como um obstáculo ao “desenvolvimento”.

Na academia isto se coloca como ameaça a própria disciplina antropológica, pois se os povos indígenas estavam supostamente cedendo ao capitalismo breve haveria uma só cultura – a ocidental – extinguindo o objeto mesmo da disciplina.^(Ibidem: 50). Apesar disso, a força dessa idéia vai predominar dando forma às várias tipologias de *aculturação* (nos Estados Unidos) e aos estudos de mudança cultural (na Antropologia Britânica).⁶

Sob o ângulo dos imperativos panópticos que vimos tratando, a antropologia de influência evolucionista, enquanto reflexão intelectual imbricada ao projeto de subsidiar o controle e

⁶ Para uma revisão crítica sobre estes estudos vide Novaes (1993: 37-60).

atuação do Estado, irá corresponder às idealidades da época, de tal modo que uma agenda de objetos pré-fixados, se põem em torno do *leitmotiv*: compreender processos de mudança social e as transformações culturais inerentes a cada caso. Segundo a antropóloga Sylvia Novaes (1993) a repercussão destes estudos sobre a antropologia praticada no Brasil terá nas sociedades Tupi casos exemplares, cujas análises “ procuram captar o processo social e as mudanças em curso do ponto de vista das instituições da sociedade minoritária [...], como um processo que vai, mecanicamente, substituindo elementos da cultura original por outros da cultura dominante, de tal modo que a cultura original gradualmente se extinga ou fique completamente descaracterizada.” (40).

Vale enfatizar que, enquanto sociedades do Brasil Central e Norte-amazônico eram consideradas, sob o ponto de vista da aculturação, como objetos de estudo em vias de extinção, no Nordeste estes estudos tampouco se aplicariam, uma vez que na região, segundo consensos da época, os índios já estariam extintos. Estudos realizados pelo antropólogo Maurício Andion Arruti (1997) chamam atenção para diagnósticos oficiais segundo os quais “aquelas populações já teriam sido absorvidas no mercado de mão-de-obra local [...] e elas mesmas já teriam absorvido, através de casamentos e laços de compadrio, a população regional não-indígena, [...] enfim, o diagnóstico era invariavelmente o de total mistura” (16). Estes grupos teriam passado por vários rearranjos classificatórios, comenta o autor, passando da total mistura e extinção de seus aldeamentos à condição em que seriam, junto com os negros, concebidos e tratados como indigentes.

Vigia, controle, monitoração de focos de mudança social via concentração e reclusão institucional dos desviantes – todos estes elementos típicos da clássica atitude panóptica se estabeleceriam no Nordeste indígena, à época da libertação dos escravos. É o que podemos aferir por meio dos dados fornecidos por Arruti (1997:17):

... iniciativas de libertação dos escravos [dão-se] através do Fundo de Emancipação, uma imensa movimentação dos governos provinciais nordestinos no sentido de criar diferentes figuras de reunião e controle territorial e populacional, na forma de colônias (agrícolas, de “orphãos”, de indigentes etc.), e algumas tentativas frustradas de imigração européia e norte-americana. [...] Extintos os aldeamentos e libertos os escravos, aquelas populações deixam de ser classificadas, para efeito dos mecanismos de controle, em termos de índios e negros, passando a figurar nos documentos como indigentes, órfãos, marginais, pobres, trabalhadores nacionais...

Entretanto, a despeito da suposta extinção via mistura, num momento posterior, a corrente evolucionista-culturalista irá encontrar algum terreno de aplicação no Nordeste, a considerar possíveis resquícios de sinais indígenas na região. Diante das evidências, comenta Arruti, haveria a necessidade de renomear esses grupos segundo alguma categoria oficial, e assim,

estudos e textos indigenistas da época vacilam na classificação mais apropriada, alternando rótulos como: caboclo, descendentes indígenas, remanescentes indígenas etc. Finalmente, predominaria a designação “remanescentes”, como uma “espécie de *índios caídos* do nosso céu de mitos nacionais e acadêmicos, “sobras”, “restos”, “sobejos” (Mirador, 1980), aos quais se reconhecem profundas e talvez irremediáveis perdas culturais, mas que não negam seus direitos ao estatuto legal.” (Ibidem:21).

Adotada a referência “remanescentes” e sob a influência da perspectiva evolucionista-progressivista, a visão acadêmica sobre estes últimos descendentes de “grupos extintos” não poderia ser outra senão aquela que condenaria, como salientamos, o Nordeste brasileiro aos mais baixos indicadores sócio-econômicos do país, ou seja, como *situação-limite* – tanto que os estudiosos, diz Arruti, “... procuram neles principalmente curiosidades folclóricas em rápido desaparecimento, que poderiam ajudar a entender a composição mais ampla do folclore nordestino e, conseqüentemente, parte da cultura nacional.(Arruti, 1995:61).

Visibilidade cultural via processo de reconhecimento oficial

Recapitulando, a visão dominante entre as escolas e tradições de pensamento sociológico e antropológico voltada a processos de transformação cultural girava inicialmente em torno de questões dualísticas, como modernidade/tradição e urbano/rural, amparadas na investigação sobre uma ordem de crescente urbanização e desenvolvimento econômico. Se o paradigma dominante à época (anos 50 e 60) era o do desenvolvimento e modernização, baseado na experiência ocidental que, se aplicada ao resto do mundo viria romper com modelos tradicionais de vida, segue-se uma transição, em curso, em que tais questionamentos colocam-se em perspectiva fundamentalmente oposta.

Diante de um processo de “diversificação global” as análises se afastariam do modelo dualístico para progressivamente aproximarem-se de uma visão predita com sucesso por Lévi-Strauss: cenário constituído de forças dialéticas, tendo “sempre a funcionar diversas tendências contraditórias – por um lado, em direção a homogeneidade e, por outro, a favor de novas diferenciações. Quanto mais homogênea se tornar uma civilização, tanto mais visíveis se tornarão as linhas internas de separação.”(1978:35).

Apareceria então nos círculos acadêmicos um interesse renovado por conceitos como o princípio de auto-determinação dos povos, etno-nacionalismo a noção de sociedades pluralísticas, e sobrevivência cultural (Cultural Survival) e, num conjunto à parte, processos de florescimento ou intensificação cultural – clichês antropológicos, segundo Sahlins (1997b:58), enquadrados num movimento geral que denomina “indigenização da

modernidade”, compreendendo variações, como: *developman*, cultura translocal, sociedade transcultural e culturalismos contemporâneos.

Estes temas são constantemente colocados na agenda política internacional; formam um sem número de Fóruns e Convenções Internacionais como: “Vienna’s Program of Actions Declaration, Indigenous and Tribal Peoples Convention (Convenção 169 do “International Labor Organization”), as Resoluções do Parlamento Europeu, além do “Agenda 21”, no seu capítulo 26, apontando a necessidade de criação de uma consciência universal e de produção de conhecimento científico que promovam e garantam a participação integral das sociedades indígenas na sociedade envolvente.

Guardadas as devidas diferenças de ênfase estes estudos compõem o campo dos assim chamados estudos de *etnicidade*. São estudos animados na perspectiva-visão sobre o futuro de sociedades ditas “tradicionais” (em especial as etnias indígenas) num mundo em acelerado processo de transformação socio-econômica e cultural.

No Brasil, como nota Porto Alegre (1998), os antropólogos dedicaram-se “desde cedo [à] busca de novas abordagens que dessem conta da forte pressão integracionista exercida pela sociedade nacional sobre as organizações tribais, ao longo de nossa história. (27). A perspectiva teórica que obteve, de início, maior credibilidade no Brasil foi a *instrumentalista*, associada ao nome de Frederick Barth (1969), onde condicionamentos de ordem sócio-política são fatores preponderantes na descrição e explicação de comportamentos étnicos.

O mais experimentado colaborador dos estudos étnicos no Brasil, destaca Sylvia Novaes (1993), é Roberto Cardoso de Oliveira, tendo coordenado, a partir do início dos anos 60, o “projeto Estudo de Áreas de *Fricção Interétnica* no Brasil.” (43).

As perspectivas de análise baseadas no conceito de fricção interétnica continuariam, no entanto, a colocar o Nordeste como caso-limite no quadro nacional de um processo de desintegração progressiva e assimilação das populações indígenas à sociedade envolvente. Arruti (1995:62), ao referir o trabalho de Amorin (1970) como característico dessa visão predominante na academia, destaca:

Seu texto parte da teoria de “fricção interétnica” elaborada por Roberto Cardoso de Oliveira, da qual retira a noção de “potencial de integração”, combinando-a com a noção de *part-society*. Desse ponto de vista, o Nordeste brasileiro é escolhido por representar um “caso limite no processo de integração, um dos extremos do contínuo que tem como polo oposto as populações tribais recém-contactadas pelas frentes pioneiras.

Uma consideração particularmente relevante no que diz respeito às abordagens étnicas no Brasil é a preocupação de integrar a História, “na trilha aberta por Balandier (1955) acerca da

importância das relações entre cultura e poder, a partir da ‘situação colonial’”. Porto Alegre (1998: 28).

É importante reconhecer que os deslocamentos posteriores, da perspectiva de aculturação para o da etnicidade, e a conseqüente valorização da situação colonial e do processo histórico envolvido em cada caso, promoveu férteis debates no sentido de inverter a visão centrada no desaparecimento progressivo das sociedades indígenas para um horizonte mais pleno de significação do real, onde há espaço à construção de novos estilos inter-societários envolvendo adaptações e reflorescimentos culturais.

Entretanto, persiste a força utilitarista – causal e linear – a reduzir o fenômeno cultural: seja descrevendo-o como epifenômeno do político ou do histórico-situacional, seja reanimando o velho paradigma panóptico amparado em “princípios absolutos de distinção”.

Devemos convir que, num certo sentido, existem de fato interesses diferenciais envolvendo grupos e pessoas, tradições e culturas mundo afora. Sahlin (1997b) dá bons exemplos sobre este fenômeno que batiza como “inversão da tradição”: “... modos pelos quais as sociedades selecionam certos costumes como *marcadores diacríticos* e autodefinições de sua cultura”. Este autor lembra que Bateson (1936) e Lévi-Strauss (1952) já haviam atentado para fenômenos semelhantes. Bateson os denominaria “cismogênese nas relações interculturais”, e Lévi-Strauss enfatiza que a “oposição complementar é um princípio histórico geral da diversificação humana.” (134).

No entanto, como uma leitura atenta a estes autores permite afirmar, estas tendências do comportamento coletivo não são absolutas. Existem inúmeros outros processos de ordem cultural que tomam corpo na vida social. O fenômeno étnico, enquanto variável política de comportamento grupal, e normalmente formulado em termos de exclusões e antagonismos, apresentará sempre, na relação interpessoal entre “étnicos distintos”, princípios de *sobreposição e inclusão* – que são incorporados na sua relação complexa com o mundo social. O último bloco, a seguir, refere-se aos desenvolvimentos teórico-metodológicos que marcam a contemporânea produção antropológica no Nordeste brasileiro, com particular referência aos índios Fulni-ô, no interior de Pernambuco. Por um viés crítico-epistemológico, atentamos para os propósitos centrais a nossa reflexão, a saber: de que malgrado os avanços obtidos, persiste na Antropologia um estatuto epistemológico relativista, de caráter predominantemente panóptico, autuado por modelos de investigação e intervenção centrados na dispersão, fragmentação e na alteridade absoluta. Propomos uma renovação epistemológica que leve em consideração, na relação entre sujeitos étnicos, múltiplas conexões e estilos de

interação que simplesmente não podem ser reduzidos a princípios fixos e antagônicos de interpretação da diferença.

Ressurgências culturais e identidades complexas contemporâneas

Os trabalhos com ênfase na teoria da etnicidade dirigidos ao Nordeste brasileiro, terão como principal influência os trabalhos do antropólogo João Pacheco de Oliveira. Este autor ressalta da importância de incorporar a dimensão histórica às análises do fenômeno da etnicidade, como princípio de divisão do mundo social e de estabelecimento de fronteiras. Destaca sobre a formação de uma consciência de povo diferenciado ou “etnia” como sendo fruto de desdobramentos históricos (sobretudo de violências materiais e simbólicas), consciência esta assimilada pelas sociedades indígenas, como recurso de sobrevivência. Ao utilizar a metáfora “viagem da volta” com referência aos índios do Nordeste, este autor chama atenção ao fato de que a população atual das diversas denominações indígenas na região são na verdade resultado de vários movimentos de territorialização e casamentos interétnicos entre nativos de diferentes línguas e culturas, que eram reunidos em antigos aldeamentos missionários. Migrações sucessivas destes antigos aldeamentos e a aproximação com comunidades negras descendentes de quilombos teriam produzido, noutro momento, grupos dispersos referidos pelas autoridades como “remanescentes” ou “descendentes”, conforme aludimos anteriormente. Existe ainda hoje uma aproximação semântica entre os termos “índios misturados” ou “aculturados” com “caboclos”, denotando um enfraquecimento das raízes indígenas “puras”.

Condenados oficialmente à “mistura” e diante de mudanças na jurisdição e no indigenismo oficial, um processo de emergência étnica, dirá Oliveira, será então desencadeado – como um impulso natural de afastar-se da condição “índio misturado”, ou “caboclo” para afirmar-se como “índio”. É um processo que se dá tardiamente, pois, além das populações do Nordeste apresentarem “visibilidade cultural tênue” quando comparados às populações indígenas da Amazônia, a região não conta com recursos naturais estratégicos para a nação, nem tampouco constitui área fronteira, sendo portanto, objeto de consideração secundária por parte das políticas estatais. Daí se explica, conclui este autor, porque o órgão indigenista oficial (SPI e posteriormente FUNAI) não ter concentrado suas ações no Nordeste, estando estas sempre defasadas dos prazos constitucionais de demarcação de terras indígenas. (1993a;vi).

Com a implantação de postos indígenas em diversas áreas do Nordeste, fruto da mudança na política indigenista que tem efeito a partir da década de 20, estes povos receberiam “etnônimos” que os identificavam e os diferenciavam coletivamente. Nesse processo a política indigenista oficial exigiria uma “prova de indianidade” mediante a

apresentação/exibição pelos índios de “sinais diacríticos” que os distinguissem dos outros regionais. (Oliveira,1998:56-58).

Ao promover o encontro entre Antropologia e História, este autor ultrapassa determinantes reducionistas suscetíveis à dicotomia instrumentalismo/essencialismo tratando de restituir a complementaridade de aspectos culturais-simbólicos e político-instrumentais do fenômeno étnico. Uma indianidade mítica-religiosa no Nordeste, dirá o autor, se engendrada historicamente e resolvida na fronteira com diversos “outros étnicos” – legítimo recurso aos canais abertos pela nova jurisdição da tutela –, agregaria, noutra plano, um sentimento étnico elaborado simbolicamente, numa indianidade/identidade re-construída a partir do sobrenatural (via ritual do Toré, Praiá, Ouricuri, etc⁷). Ou seja, se as emergências de novas denominações indígenas surgem a partir de vantagens políticas estratégicas, estas só seriam plenamente reconhecidas e legitimadas internamente ao grupo via o sobrenatural: “Quando as cadeias genealógicas foram perdidas na memória e não há mais vínculos palpáveis com os antigos aldeamentos, as novas aldeias têm de apelar aos “encantados⁸” para afastar-se da condição de mistura em que foram colocados.”(Oliveira, 1998:61).

Em nossas observações e contatos no campo constatamos que é corrente o termo “levantar aldeia”, ou ainda “ajudar a levantar uma aldeia”, que significa, mais das vezes, que parentes de uma determinada etnia ajudam outros grupos, “que perderam sua tradição”, os segredos do Toré, ou como levantar sua própria “casa dos praiás” e retomar contato com encantados ancestrais, instaurando uma nova condição de “indianidade”. Finalmente Oliveira (1993b) observa que frequentemente os mitos de origem destes povos ditos *ressurgentes* “... remetem a fatos históricos concretos (...) O próprio surgimento do grupo étnico é associado a líderes históricos que, por seus poderes mágicos, conseguem promover a re-fundação da aldeia e o resgate do verdadeiro nome daquele povo, logo adotado como etnônimo” (478).

É possível entender as *ressurgências* segundo um processo de reorganização da tradição através da articulação política e do imaginário. Essa abordagem tem o mérito de promover inversão de valores e de visão de modo a repor a *visibilidade* destas sociedades, instaurando uma etnicidade indígena no Nordeste brasileiro. A mudança de postura se dá mais radicalmente, explica Arruti (1997:12), quando os trabalhos “deixam de tematizar a decadência e o desaparecimento dos grupos indígenas do Nordeste para inverter esta perspectiva, abandonando a associação entre a categoria “índios nordestinos” e os modelos de

⁷ Toré, Praia e Ouricuri são rituais presentes na tradição indígena de diversas sociedades do Nordeste brasileiro.

⁸ Encantado, nesse contexto, é um ancestral do bem, respeitado, celebrado e legitimado pelo grupo. Seria um anjo bom que corresponderia à figura do espírito guardião, uma entidade que segundo Eliade é típica, mas não exclusiva, da fenomenologia xamânica (1998: 126-127).

integração e acampesinamento para repensá-la sob os modelos de tradições inventadas (Hobsbawm e Ranger, 1984) e etnicidade (Barth, 1969)". João Pacheco de Oliveira, ao tratar sobre o caráter legítimo da "invenção da tradição", comenta:

... o caráter pragmático [da emergência étnica é inegável], mas seria um equívoco reduzir tais processos de etnogênese a este único aspecto, já que as lutas comuns e os rituais retomados ou inventados (mas de qualquer forma partilhados) contribuem para dotar aquelas identidades de uma grande importância normativa, afetiva e valorativa, criando as condições de possibilidade para que surja em torno daqueles sujeitos históricos uma "comunidade imaginada" (Anderson 1989), isto é, um sentimento de unidade, de pertencimento e destino comuns.(Oliveira, 1993b:07).

É importante ressaltar que o processo de resgate e seleção dos repertórios simbólicos da tradição, a partir de demandas utilitaristas moldadas no presente, pressupõe a consciência grupal de uma tradição latente, apta a se manifestar no plano da memória coletiva e do ritual. Sahlins (1997:136) resume bem esse processo, que classifica como "movimentos culturalistas contemporâneos", da seguinte maneira: "a defesa da tradição implica alguma consciência; a consciência da tradição implica alguma invenção; a invenção da tradição implica alguma tradição."

Entretanto, malgrado os avanços aqui remetidos (neste e noutros contextos), predomina um legado de forças de dispersão e fragmentação no *metiê* antropológico, cujos entorno teórico e modelos culturalistas de intervenção são tão exclusivamente aplicados na defesa e valorização da diversidade cultural que subvertem seu próprio campo de visão etnológico, tornando-se inertes à consideração de processos simultâneos de identificações e semelhanças universais. Seja durante o modo evolucionista/culturalista ou em perspectivas étnicas subseqüentes, o paradigma da distinção diferencialista prevalece enquanto mecanismo operatório geral do pensamento: o "outro" existe apenas e unicamente como "outro". Se no plano da *invisibilidade* o "outro" traduz-se no exótico – inferior na escala evolutiva e fadado certamente ao desaparecimento (por aculturação), na perspectiva da *visibilidade*, a lógica relativista, ainda que pressuponha o respeito ao "outro", atingindo a contemporaneidade no reconhecimento da existência de novos processos de intensificação e re-florescimento na organização da cultura, fixa-se exclusivamente na alteridade, como algo dominante – princípio de tudo. Aprofundaremos isso adiante

Para situarmo-nos no plano ideológico-institucional em que estes questionamentos se colocam, é importante considerar as múltiplas solicitações do ambiente e seus efeitos sobre a produção antropológica contemporânea dirigida ao Nordeste indígena. Considere-se os seguintes fatos, reunidos em Oliveira (1999: 107, 164-165):

- A nova carta constitucional que concede a populações indígenas o direito ao reconhecimento de sua diversidade de organização social, costumes, línguas, crenças e tradições⁹. E, em decreto posterior (1996) onde se normatiza o “...processo de identificação do território de cada etnia e atribui importante papel ao especialista (o antropólogo) que realiza os estudos necessários;”
- De forma geral, as atribuições de assessoramento e colaboração dirigidas a especialistas da antropologia como mediadores dos interesses indígenas e temáticas afins.
- Um estado predominante de suspeita e cobrança, por parte da opinião pública, quanto a “indianidade” dos índios do Nordeste, condição que acarreta ao índios constante vigilância no sentido de manutenção da linha fronteira com outros regionais;
- As novas demandas indígenas no sentido do reconhecimento oficial e a conseqüente re-elaboração cultural acionada no interior dos grupos como recurso legítimo de encontro aos canais abertos pela nova jurisdição e tutela.

Considerando estes múltiplos aspectos, sobretudo a condição de constante ameaça à visibilidade dos índios do Nordeste e os novos papéis do antropólogo como mediador na implementação de políticas (revestindo-se, nesse sentido, de indiscutível caráter humanitário e salvacionista), é compreensível que a criação teórica no contexto dos índios do Nordeste, se voltasse às necessidades de montagem de novos quadros conceituais centrados na *intensificação da alteridade*.

O que chama atenção, a despeito da premência em que estes temas se colocam ao antropólogo, é a *criação da fronteira* enquanto objeto dado, pré-concebido, uma vez que constitui realidade virtual (no plano das leis), apta a se materializar, enquanto possibilidade, no social, com a mediação do antropólogo. Este aspecto fica caracterizado no trecho abaixo, quando, tecendo pontos de vistas teóricos e enfatizando sobre a problemática de enfoque aos índios do Nordeste, Oliveira (1999:106) destaca:

O que cabe esperar do historiador – como também do antropólogo, de vez que ambos lidam igualmente com processos socioculturais que se desenvolvem no tempo – é algo muito mais radical e profundo: *proceder como um criador, dar um sopro de vida sobre os bonecos de barro, marcá-los com um nome, e atribuir-lhes uma alma*, transformando fatos isolados e caóticos em ações significativas e em interpretações coerentes (grifos nossos).

O recurso à elaboração de vínculos identitários legítimos para estes grupos terá no modelo étnico um terreno propício ao reconhecimento oficial, mediante um número de possibilidades abertas ao fortalecimento da unidade interna via resgate da tradição, memória coletiva, rituais etc. Entretanto, nesta investida confinada à alteridade não há recurso para nada além da fronteira. Ainda que as categorias do modelo diacrítico-evolucionista sejam ultrapassadas, o termo final se fixa obstinadamente na nova fronteira – semântica e politicamente bem

⁹ Constituição da República Federativa do Brasil (1988), Art. 231, § 1

resolvida na reconciliação simplificada e modular de padrões instrumentalistas e culturalistas da emergência étnica.

Cabe-nos proceder a seguinte interrogação: ao representar a realidade do processo étnico identificando e descrevendo manifestações e relações de dominação, controle, e alteridade, como padrões político-históricos intrinsecamente presentes na relação interétnica, ainda que se considere, como corolário (e a favor da legitimação da diferença), padrões culturais de significação simbólica, no plano místico-imaginário, não estaríamos reavivando o velho paradigma da fragmentação, a lógica exclusivista da distinção? Ao abstrair-se de outros planos de verdade como: instâncias de inclusão, conjunção, aceitação e legitimação do “outro” a partir da convivência, solidariedades etc, relações menos visíveis talvez, mas nem por isso menos presentes, não estaríamos reforçando – por redução, dominação e controle enquanto verdades ontológicas, como um processo de mão única naturalmente presente na ordem social, dividindo e reinando?

Um ponto de vista alternativo, gerado noutra contexto, mas bastante representativo deste dilema é sugerido pela professora Maria da Conceição Xavier de Almeida através de uma observação do biólogo chileno Humberto Maturana, com respeito à primeira guerra mundial:

... a consciência da guerra e a incitação a ver no outro um inimigo a ser destruído, são frutos de uma internalização de uma visão de mundo que só se mantém pela vigilância e pela obediência. [...] Fazendo alusão a primeira guerra mundial, Maturana diz que era esse o problema com as trincheiras. “Era preciso proibir o encontro dos inimigos fora da luta”, porque se os alemães, ingleses e franceses conversassem entre si nesses períodos, “acabava-se a guerra”. Daí a necessidade de manter uma dinâmica permanente de desclassificação do outro como uma forma de conter a compulsão natural para a aceitação, o convival, o afetual.¹⁰

Em resumo, na simplificação dos dramas individuais e na supervalorização de um atomismo etnográfico abstraído do todo pela parte, tende-se a espelhar e reificar valores panópticos incrustados no pensamento e prática acadêmicas, ou seja: confinamento, controle, oposição e fragmentação como visão de mundo. A imposição de tal visão, se considerarmos o caso ilustrativo da sociedade Fulni-ô, por meio de práticas de intervenção fundadas em princípios de divisão, fragmentação e controle, é de longa história. Em 1877 o Governo, a fim de amenizar problemas de conflito de terra entre índios e não-índios, estabeleceu a *fragmentação* da reserva em lotes de terra e os distribuiu aos índios. A estes são concedidos direitos de posse do lote, com os respectivos títulos, o que possibilitou a negociação destas terras em *caráter individual*, cuja intermediação era feita pelo antigo SPI – Serviço de Proteção ao Índio

¹⁰ Maria da Conceição Xavier de Almeida (Universidade Federal do Rio Grande do Norte): “Complexidade e Biologia do Amor”, conferência proferida na Universidade do Estado do Pará – UEPA, Belém, Dezembro de 1999.

(hoje FUNAI – Fundação Nacional do Índio).(ATLAS, 1993:08). Por sua vez, o processo mesmo de formação dessas agências é um desdobramento de semelhantes princípios de confinamento, vigia e controle disciplinatório. Na verdade, a ação do Estado teria sido desencadeada, como o sugere Arruti (1995:87):

[...] sob a argumentação de proteger os índios da dominação local e privada, [impondo sobre eles] a tutela, e exercendo ele mesmo uma relação de dominação, onde o tutelado perde a autonomia de decisão e de ação. Sob o argumento de os índios não dominarem os códigos de conduta, o Estado passa a ser aquele que *orienta, disciplina* e toma decisões em seu lugar, criando para si o monopólio da violência legítima sobre aqueles grupos (grifos nossos).

Além disso, como observa Oliveira (1999: 109), uma vez que a terra demarcada aos índios não era “foco de interesse econômico maior pela frente colonizadora, [serviria como...] controle sobre as relações entre índios e brancos”, mantendo uma fronteira bem demarcada entre eles. Tais registros constituem diretas evidências do velho modelo panóptico – concentratório e disciplinador – a controlar focos potenciais de mudança, ajustando grupos supostamente desviantes para os códigos dominantes da sociedade.

A intervenção estatal, no caso Fulni-ô, além de condicionar um processo de separação e fragmentação da reserva, vai propiciar, em 1997, uma re-acomodação interna nos estreitos vínculos de parentesco, posições de clãs, desencadeando um processo de formação de *facções internas*, geralmente de forma disruptiva, entre vários tipos de liderança: as de ordem tribal tradicional, como o cacique e o pajé, e outra de natureza reivindicatória, por muitos considerada forjada - o cacique administrativo.

Tais crises de liderança repercutem graves problemas sociais e conflitos entre as facções, que são acirrados tanto pelo colapso do modelo indigenista oficial no Nordeste, que gerou alto grau de dependência econômica e política deste grupo, como pela incapacidade do agente estatal para atuar como mediador junto às lideranças indígenas.¹¹

Podemos afirmar, para resumir, que através dos canais abertos pela nova jurisdição esses grupos, enquanto unidades étnicas, reelaboram localmente um habitar coletivo menos desigual; identidades que, no entanto, se objetivam em espaços constrictos de sujeição e dominação.

Diante desse cenário cabe-nos refletir sobre a complexidade dos desafios abertos a uma antropologia que se quer universalista e reconciliatória de atributos de alteridade, semelhança e inclusão. Como articular uma Antropologia como ciência das singularidades culturais em meio à universalidade da condição humana, no âmbito da jurisprudência e do indigenismo que

¹¹ Trecho do relatório final, redigido pelo antropólogo José Augusto Laranjeira Sampaio, produto do debate (com a presença do autor) na oficina “Faccionalismo, Crise de Liderança e Tutela”, parte integrante do programa do Workshop: Política Indigenista para os Povos do Leste/Nordeste”, promovido pela FUNAI, e realizado em Carpina (Cetreino-Emater), de 16 a 21 de março de 1997.

visando abrir canais para o exercício de uma cidadania indígena paralela, o faz à custa de sua própria subversão, desde que pela via única da *disjunção diferencialista*. Em artigo enfocando a “emergência étnica como fenômeno histórico regional”, Arruti (1995:88) conclui sua análise resvalando em semelhantes questões, em forma de um paradoxo:

O paradoxo da ação indigenista no Nordeste implicou [...] a combinação dessas identidades étnicas com a identidade nacional, já que as emergências [...] não se sustentam em qualquer fundamentalismo político ou religioso (sua religiosidade não é de conversão), nem são prioritariamente negativas, movidas pelas idéias de segregação e separatismo, pelo contrário, no jogo entre essas duas imaginações, a nacional e a étnica, os grupos indígenas da região optaram pela compatibilização e pela sobreposição. Sua militância está na constituição de territórios que permitam sua reprodução social e cultural como grupos étnicos distintos, mas classificatoriamente subordinados ao coletivo nacional, já que suas reivindicações passam pela ampliação de sua participação no que eles chamam de “direitos” e que caracterizam o que nós chamamos de “cidadania”. Antes de caminharem para uma separação da ordem vigente, tentam buscar o mínimo que esta ordem, a que estão subordinados, pode lhes oferecer, paradoxalmente, não como iguais, mas como *diferentes* (grifos nossos).

De fato, para os Fulni-ô (e penso que para todos os índios do Nordeste) o reconhecimento formal dessa *diferença* pela agência estatal lhes rendeu vantagens estratégicas, promovendo novos patamares de re-elaboração cultural e opções frente a uma série de conflitos fundiários envolvendo coronéis, proprietários tradicionais, grileiros e posseiros. Os Fulni-ô têm vivo na memória a ocasião de implantação do posto indígena do SPI como um acontecimento épico, ícone de prosperidade e proteção para o grupo, uma virada na situação de flagelo e perseguição em que se encontravam. A tutela é assimilada e através dela elaborada uma convivência menos desigual no plano local.

Por outro lado, além dos efeitos internos disruptivos (faccionalismos e fragmentação da reserva) o caráter disjuntivo da fronteira identitária, atribuída e legalizada no reconhecimento formal de uma “indianidade”, consolida processos locais de alienação de senso comum em torno da alcunha “ser índio”, estágio em que a característica de ser uma “coisa” adquire realidade objetiva. A identificação e o reconhecimento desses grupos mediante subcategorias: *remanescentes indígenas*, e mais tarde, *índios ressurgentes* ou *grupos étnicos*, apenas idealmente revertem o quadro negativo em que estes grupos se inserem e se distinguem da população regional mediante estigmas e atribuições pejorativas.

Se no plano jurídico abrem-se possibilidades de participação indígena nos “direitos”, no imaginário popular estes termos idealmente e supostamente fomentadores de novas bases de respeito e equidade: direitos indígenas, índios ressurgentes, cidadania, projetam-se no dia-a-

dia transmudados – nomes novos para reificar o mesmo, reeditando velhas imagens e estigmas.

O caso Fulni-ô, a que examinamos de perto, é ilustrativo. Se os brancos da cidade, em sua maioria, reconhecem os *direitos indígenas*, é para pronunciá-los em sentido pejorativo: “esses índios são cheios de direitos, muitos têm projetos com a FUNAI, mas cadê progresso?!” – numa clara insinuação de que os índios supostamente são incapazes, não sabem usar seus direitos. Reconhecem igualmente sua *cidadania*: “afinal de contas a cidade foi construída em seus territórios...” – desde que eles, no entanto, permaneçam em condição subalterna, como *cidadãos de segunda classe*. Ainda que conscientes do fato de que índios e demais cidadãos de Águas Belas vivem integrados geograficamente, os Fulni-ô se ressentem pela constante humilhação e discriminação por parte dos brancos, que os considera cidadãos de segunda classe.

Além disso, é frequente a locução “eles/estes índios” em sentido depreciativo, sempre que algo da ordem do dia não se consuma de acordo com a expectativa do branco: atrasos em compromissos, mudanças de plano, enganos, mentiras – no geral, quando se procura um bode expiatório, em situações mal realizadas. O caso mais típico parece ser a eterna culpa que os brancos atribuem aos Fulni-ô pelo atraso da cidade, e o não-desenvolvimento do município, dado que a área em torno da malha urbana é demarcada como território indígena, representando um obstáculo para a expansão da cidade.

Assim, sentidos e expressões depreciativas, popularizadas no cotidiano e acionadas em vários planos de ação, tornam-se imagens dominantes, a despeito da existência de outros sentidos e relações, e processos paralelos, em plena evolução.

A ênfase na fronteira, positivada pela ação legal com mediação antropológica, desconsidera (ou releva em plano secundário) uma gama de estilos intersocietários e manifestações intersubjetivas que imergem a *diferença* no mar das *semelhanças*, quando o si-mesmo não prescinde de associar-se ao “outro” para se totalizar. Refiro-me, por exemplo, a percepções do mundo Fulni-ô, cívica, simbólica e geograficamente resolvidas em campos de solidariedades ampliados (embora que muitas vezes assentadas estritamente em interesses políticos comuns), enfim, ao reconhecimento que a integridade de uma particular identidade fundamenta-se sob a esfera de uma semelhança elástica, um “nós ampliado” que reconcilia o caráter “outro” de todo ser humano.

Cumpramos registrar dos depoimentos, uma subjetividade larga e complexa onde “alteridade” é uma imagem relativa, representativa do micromundo Fulni-ô a se desdobrar ininterruptamente num alargamento do sujeito – condição de existência do indivíduo em patamares macro-

sociais. Estamos diante de questões que exigem um olhar ampliado, que se põem em cenários de demanda universalista frente ao local, de amplitudes identitárias micro e macro fundamentadas – seja estes geográfico, social, ou ontológico, a lembrar Bachelard: “sob o signo da palavra vasto a alma encontra seu ser sintético. A palavra vasto reúne os contrários” (Bachelard, 2000:197).

É apenas salutar que estas preocupações ampliem os horizontes da experiência etnográfica, tornem-se mais visíveis, circulem no ambiente, adquiram correspondência prática, objetivem-se no cotidiano popular e na consciência pública. Que possam estimular a formulação de juízos legais que dêem margem, (para inverter os termos citados parágrafos atrás) ao estabelecimento de leis que faculte aos índios, não a *mínima participação* como *diferentes*, nos “direitos” da sociedade nacional, mas a *ampla participação* nesta sociedade, como *iguais*, ainda que diferentes.

Enfim, o que vimos ressaltando até aqui é que, a bem de uma justificada cumplicidade e responsabilidade para com a questão da alteridade no Nordeste indígena (e que implica em importantes resultados na defesa dos interesses indígenas), a ênfase nos estudos antropológicos na região, mobilizou-se, nas últimas décadas, na construção teórica de uma visibilidade identitária de fronteira. E que análises resignadas aos aspectos políticos e culturais da *diferença* alimentam o imaginário popular da distinção em torno de velhos estereótipos e preconceitos, ajudando a perpetuar noutros planos, conflitos locais e padrões ocidentais de dominação.

Há um complexo cultural, não resumido à ação, à política, ou à alteridade deixado de lado, ou renegado a segundo plano. Um complexo que participa da teia da vida de sujeitos subvertendo fronteiras absolutas, desafiando a imaginação da diferença, dispensando rótulos. Trazer à tona tais domínios implica complexificar o tema da identidade, restituir uma Antropologia aplicada ao campo jurídico na sua inteireza, onde singular e universal, semelhanças e diferenças coadunam-se – princípios de distinção somente ganham vida quando remetidas ao todo. Esse “todo” pode ser local, regional, ou planetário. Diz respeito a um “nós” em vários níveis, fruto de uma relação complexa onde o princípio de identidade se desdobra em múltiplas possibilidades, podendo o “si-mesmo” e o “outro” excluírem-se mutuamente, e ao mesmo tempo estarem fundamentalmente ligados em complementaridade. Esta é apenas uma relação possível, e predominantemente aberta à representação por consideração às dinâmicas culturais envolvendo o mundo Fulni-ô mais amplo. Tais considerações, a bem dizer, não se limitam aos estudos sobre identidade realizados no Nordeste, mas à questão indígena como um todo.

A descrição do real não deve se abstrair desse fluxo vital, onde a cultura humana “como forma de vida”, para usar uma expressão de Sahlins, e não a definição do “outro” reclama um espaço de convergência reflexiva.

Acreditamos que o antropólogo João Pacheco de Oliveira tenha se deparado com semelhantes preocupações, ao chamar atenção, em seminário, que “ o domínio dos símbolos se distribuem muito mais amplamente que as contingências políticas, [...] formam um mapa cognitivo que caracterizam a cultura enquanto fluxos e contra-fluxos, num amplo espectro de trocas simbólicas, transcendendo portanto, o enfoque comprometido com a identidade puramente contrastiva.¹²

Reafirmamos, enfim, uma preocupação quanto à natureza mesma de um conhecimento comprometido com a descrição de processos de formação de fronteiras. Trata-se menos, entretanto, de romper com a perspectiva étnica, que de ampliá-la a horizontes comportando inclusões e trocas não prioritariamente pragmáticas e fronteiriças, mas igualmente fundantes do viver coletivo inter-societário. A experiência de troca intercultural engendra-se na inflexão recursiva entre a especificidade de um processo sócio-histórico e o amplo diálogo existencial, onde percepções étnicas, singularidades e universalidades são incorporadas na sua relação complexa com o mundo social. A predileção por análises enfocadas na “diferença” reanima o “mito fundador” da disciplina antropológica, mas priva-se de intercambiar com plenos desenvolvimentos posteriores, centrados não prioritariamente no tema do “outro”, mas na excelência do fenômeno cultural, em tudo em que nele há de humano, diverso e universal.

Referências Bibliográficas

- Abbagnano, Nicola (1998), *Dicionário de Filosofia*, tradução Alfredo Bosi, revisão 3ª edição Ivone Castilho Benedetti, São Paulo: Martins Fontes.
- Amorin, P.M. de (1970), “Índios Camponeses: os Potiguara de Bahia da Traição”. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo: Nova Série, v.XIX, 19-27.
- Anderson, Benedict (1989), *Nação e Consciência Nacional*, Tradução: De Lólio L., São Paulo: Ática.
- Arruti, José Maurício Andion (1995), “Morte e Vida do Nordeste Indígena”. *Publicações ANPOCS – Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais. Estudos Históricos*, Editora FGV, Rio de Janeiro, 8 (15), 57-91.
- _____ (1997), “A Emergência dos Remanescentes: Notas para o Diálogo entre Indígenas e Quilombolas”, *Mana*, 3(2), PPGAS – Programa de pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, outubro, 7-38.
- ATLAS das Terras Indígenas do Nordeste, *PETI – Projeto Estudo Sobre Terras Indígenas no Brasil*, Rio de Janeiro. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Dezembro, 1993.

¹² Em palestra realizada em setembro de 1999, no âmbito do NEPE – Núcleo de Estudos e Pesquisas em Etnicidade, vinculado ao Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco.

- Bachelard, Gaston (2000), *A Poética do Espaço*. Tradução Antônio de Pádua Danesi, São Paulo: Martins Fontes, [5ª ed.].
- Balandier, Georges (1955), *Sociologie Actuelle de l' Afrique Noire*, Paris: Minuit
- Barth, Fredrik (ed) (1969), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Boston: Little, Brown and Company.
- Bateson, Gregory (1936), "Culture Contact and Schismogenesis", *Man* (n.s.), 35.
- Bentham, Jeremy (org.) (2000), *O Panóptico*, tradução Tomaz Tadeu da Silva, Belo Horizonte: Autêntica.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1976), *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.
- Gulbenkian, Comissão (1996), Wallerstein, Immanuel (presidente) *Para Abrir as Ciências Sociais*, São Paulo: Cortez Editora.
- Connor, Walker (1994), *Ethnonationalism. The quest for Understanding*. Princeton: Princeton University Press.
- CONSTITUIÇÃO da República Federativa do Brasil (1988), Art. 231, § 1
- Foucault, Michel (1998), *Vigiar e Punir*, Tradução Raquel Ranalheite, Petrópolis: Vozes, [13ªed.].
- Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence (orgs.) (1984), *A Invenção das Tradições*. Tradução Celina Cardim Cavalcanti, Rio de Janeiro, Paz e Terra, [2ªed.].
- Lepenes, Wolf (1996), *As Três Culturas*. Tradução Maria Clara Cescato, Edusp, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Lévi-Strauss, Claude (1978), *Mito e Significado*, Tradução Antônio Marques Bessa, Lisboa: Perspectivas do Homem/Edições 70.
- _____ (1952), *Race et Histoire*. Paris.
- Llobera, José R.(1975), *La Antropología como Ciencia*, Barcelona: Editorial Anagrama.
- Mariotti, Humberto (2000), "A Estratégia do Abraço", *Thot*, nº 73, Associação Palas Athena do Brasil, São Paulo, abril, 48-71.
- Moreira, Igor (1998), *O Espaço Geográfico*. São Paulo: Ática.
- Morin, Edgar (1991), *O Método IV: As Idéias*, Tradução Emílio Campos Lima, Portugal: Publicações Europa-América.
- Novaes, Sylvia Caiuby (1993), *Jogo de Espelhos*, São Paulo: Edusp.
- Oliveira, João Pacheco de (1993a), "Fronteiras Étnicas e Identidades Emergentes", *Revista Tempo e Presença, CEDI*, julho/agosto.
- _____ (1993b), "A Viagem de Volta: Reelaboração Cultural e Horizonte Político dos Povos Indígenas do Nordeste", *Atlas das Terras Indígenas do Nordeste, PETI-Projeto Estudo Sobre Terras Indígenas no Brasil*, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, RJ, Dezembro.
- _____ (1998), "Uma Etnologia dos Índios Misturados:" Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais", *MANA, PPGAS - Programa de pós-graduação em Antropologia Social*, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Estudos de Antropologia Social, 4(1), abril, 43-53.
- _____ (1999), *Ensaio em Antropologia Histórica*, Editora UFRJ, Rio de Janeiro.
- Porto Alegre, Maria Sylvia (1998), "Rompendo o Silêncio: por uma revisão do "desaparecimento" dos povos indígenas", *ETHNOS*, Recife, nº 2, 22-34.
- Ricoeur, Paul (1991), *O Si-mesmo como um outro*. Tradução Lucy Moreira César, São Paulo: Editora Papyrus.
- Sahlins, Marshall (1997a), "O pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica: Por que a Cultura não é um Objeto em Via de Extinção", *MANA*, 3(1) (parte I), PPGAS, abril, 41-73.

- _____ (1997b), “O pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica: Por que a Cultura não é um Objeto em Via de Extinção”, *MANA*, 3(1) (parte II), PPGAS, abril, 103-150.
- Said, Edward W (1996), *Orientalismo: O Oriente Como Invenção do Ocidente*, Tradução Tomás Rosa Bueno, São Paulo: Companhia das Letras.
- Taussig, Michael (1993), *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem*, Tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura, São Paulo: Paz e Terra.
- Vogt, Carlos; Fry, Peter (1996), *Cafundó - A África no Brasil*, revisão Carmen S. da Costa e Rosemary C. Machado, colaboração Robert W. Slenes, São Paulo: Companhia das Letras.