

NOTAS ETNOGRÁFICAS: A CONSTRUÇÃO DA AUTO-IMAGEM DE POVOS INDÍGENAS RESSURGIDOS ¹

Os Tumbalalá, os Kalankó e os Karuazu, Kóiuupanká e Catókinn

Siloé Soares de Amorim ²

Resumo

Os Tumbalalá, os Kalankó e os Karuazu, os Catókinn e os Kóiuupanká, que durante décadas sobreviveram no anonimato, sem um etnônimo próprio, denominados recentemente como "povos indígenas ressurgidos", buscam, como tais, construir sua identidade indígena fundamentada, por um lado, nos padrões de reconhecimento étnico oficial - influenciada pelas tradições indígenas ancestrais - e, por outro, numa auto-imagem compatível com o processo de 500 anos de "descaracterização" étnica.

Dentro desse contexto, procuram explicações para as suas perguntas e a sua origem, lutando pela obtenção do reconhecimento oficial, na reconstrução de sua identidade como povos indígenas no Brasil Contemporâneo. Assim sendo, este artigo esboça sucintamente os aspectos político-culturais de seu ressurgimento no contexto indígena nacional.

Jaraguá, Maceió, AL, abril de 2003.

Siloe@iar.unicamp.br

¹ Mestrado em Multimeios - na linha de pesquisa Antropologia Visual - do Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas - Unicamp, sob a orientação de Fernando de Tacca. Ficha catalográfica (Biblioteca Central) Am68i: Amorim Siloé Soares de. *Índios ressurgidos: a construção da auto-imagem, os Tumbalalá, os Catókinn, os Kalankó, os Karuazu e os Kóiuupanká* [s.n.], 2003

² Formado em Antropologia pela "Escuela Nacional de Antropología e Historia" - ENAH, México.

Reconhecimento étnico no Brasil e o indigenismo

Visto inicialmente como um conjunto de concepções teóricas e de políticas desenvolvidas pelo Estado Brasileiro e outros setores da sociedade, para a emancipação do índio à comunhão nacional, o **indigenismo** provocou, nesse dualismo de sua política, desde a ocupação colonial a partir de 1500, a "descaracterização" étnica e o extermínio de vários povos.

Aqueles povos que foram obrigados a viver como brancos, dispersando-se na crescente população dominante, tiveram suas características sociais, religiosas, físicas e culturais próprias violadas e diluídas durante o processo imposto pela política de catequeses, civilização e integração do índio aos moldes europeus.

Não obstante, nas últimas décadas do século XX, vários povos considerados extintos vêm reaparecendo ou ressurgindo no cenário político nacional, apesar da indiferença e do abandono do **indigenismo oficial** que desconhecia sua existência.

Apesar desse fenômeno de **ressurgimento étnico** *versus* abandono acontecer em todo o Brasil, é na região Nordeste - porta de entrada da colônia européia - que inicialmente ressurgem uma série de etnias tidas como "incorporadas" à sociedade brasileira, consideradas extintas nos registros oficiais da Fundação Nacional do Índio - FUNAI.

Faz-se necessário, portanto, dar visibilidade a essa questão e diferenciar estes "novos povos", dos já conhecidos e/ou reconhecidos pela FUNAI, anteriormente definidos como "índios emergentes" ³, termo que se torna ainda mais significativo quando abordamos a problemática indígena na atualidade devido à própria dinâmica da ressurgência étnica, que sinaliza questões não só

³ Termo inicialmente utilizado para designar os Kalankó, Karuazu e Tumbalalá, foi utilizado pela imprensa alagoana que divulgou a "apresentação" ou a **emergência** destes povos à sociedade. Veja os jornais: Tribuna de Alagoas, n. 808, ano III, Maceió, 25 de abril de 1999; Gazeta de Alagoas, Maceió, 25 de abril de 1999. Posteriormente, foi adotado o de "ressurgido" pelo Conselho Indigenista Missionário - CIMI para diferenciá-los de grupos sociais economicamente **emergentes**. Porém, ambos os termos são utilizados por antropólogos e pelo Movimento Indígena, e pretendem designar a condição de povos indígenas marginalizados no contexto das políticas indigenistas oficiais e que buscam seus direitos como povos diferenciados.

na ordem do político, mas principalmente antropológicas que necessitam ser observadas com profundidade.

Segundo o Movimento Indígena, a ressurgência indígena⁴ revela, no caso desses povos, uma visibilidade reconquistada e a resistência indígena ao longo de 500 anos⁵. Ou seja, tidos como exterminados, os povos ressurgidos ou emergentes mantiveram uma memória viva, dinâmica, principalmente no que se refere às lutas e resistência dos povos indígenas, impondo à antropologia brasileira o desafio de construir um objeto próprio de abordagem etnológica totalmente diferenciado dos estudos até então realizados.

Imagem e estereótipo

A imagem dos **belos índios puros ou isolados**, vistos ainda como representantes de uma população pré-colombiana intocável, e a do "grotesco" aculturado, misturado, integrado, **ressurgido**, contrapõem-se.

No imaginário popular, tais transformações não figuram como parte de um cenário devastador ou transformador dos povos e indivíduos indígenas e suas tradições. Geralmente, a falta de visão e de compreensão desses processos (ao longo de 500 anos) faz com que o coletivo busque nos índios uma imagem idealizada: a do "natural", a do "índio nu" e "puro" que habita nas selvas. Imagens essas que, iconicamente, inculcadas na população, geralmente propagadas pela mídia, provocam **olhar** o índio ressurgido como aquele "que não é mais índio" e fazem vê-lo como uma geração de remanescentes dispersos entre as massas populares que visam como índios resolver seus problemas de sobrevivência. Por

⁴ É importante esclarecer que os povos ressurgidos na realidade descendem dos povos que os reconhecem e os apoiam em seu ressurgimento; geralmente são povos ou comunidades que emigraram de suas aldeias em busca de sobrevivência. Em ordem, os povos Tumbalalá descendem e foram reconhecidos primeiro pelos Tuxá (Bahia) e Truká (Pernambuco) e se apresentaram publicamente em 1998. Em Alagoas, os Kalankó, em 1998, os Karuazu, em 1999, os Kóiuanká, em 2001 e os Catókin, em 2002, descendem e foram reconhecidos pelos Pankararu (Pernambuco) e pelos Geripankó (Alagoas).

⁵ Conselho Indigenista Missionário - CIMI. *Outros 500, construindo uma nova história*, Editora Salesiana, São Paulo, 2001:157-165.

outro, busca no índio isolado, o amazônico, a figura do índio **selvagem, puro, natural**, "não miscigenado".

O Brasil indígena, ao completar 500 anos de ocidentalização, carrega consigo também as experiências do extermínio de centenas de etnias diferenciadas, e de seus componentes, que alcançavam, calcula-se, mais de 6 milhões de pessoas. O peso dessa experiência de orientação colonial recai ainda sobre o restante daqueles povos que somam atualmente no Brasil o significativo número de 220 etnias, falando mais de 180 línguas, totalizando uma população atual de aproximadamente 700 mil índios⁶ que vivem na condição de isolados, contatados e ressurgidos.

Os isolados, em realidade, correspondem a duas formas de ver e situar esses povos. Uma delas diz respeito aos índios que nunca tiveram contato com as sociedades atuais e "vivem livres" na região amazônica, são nômades e até a atualidade não tiveram nenhuma forma de contato. A outra, são aqueles contatados pela FUNAI, que se recusam a aceitar a integração ou manter o contato como os Zoé (Pará), os Omorê (Rondônia), entre outros que preferem, mesmo estando alguns grupos vivendo em contato com a sociedade nacional, continuar distantes do integracionismo e são considerados ou proclamados "povos livres".

Entre os contatados, figuram aqueles que eram livres, mas que atualmente vivem em Reserva ou Posto Indígena⁷ e dependem relativamente da FUNAI para sua sobrevivência, isto é, a maioria dos povos indígenas no Brasil.

Os ressurgidos, isto é, índios que circulam em busca de reconhecimento oficial, como é o caso dos Tumbalalá, em Pambu, município de Abaré, Bahia; os Kalankó e Karuazu, em Água Branca e Pariconha, Alagoas; os Kambeba, às

⁶ Várias são as contradições ao enumerar a quantidade de línguas faladas e o número de etnias indígenas no Brasil. Lamentavelmente o governo brasileiro e os setores encarregados desse trabalho simplificam sempre com atalhos essa questão. De forma que é difícil saber com precisão o número de etnias e indivíduos de origem indígena no Brasil; isso varia de ano a ano, além de que não contempla os indivíduos que vivem fora das áreas indígenas, nos grandes centros urbanos ou nas periferias dos vilarejos. Cf. *Jornal Porantim*: "Em defesa da causa indígena", ano XXII, nº 225, Brasília, maio de 2000.

⁷ Espaços criados pelo então Serviço de Proteção ao Índio (SPI) a partir de 1910 e pela FUNAI, que substituiu o órgão anterior ao entrar em função em 1968, para proteger os índios.

margens do rio Negro, Amazonas; os Pipipam, em Pernambuco; os Xetá, no Paraná, entre outros⁸, tentam reconstruir sua identidade historicamente negada - como povos etnicamente diferenciados, lutando pela recuperação e demarcação de seus territórios tradicionais, extintos oficialmente e ocupados por terceiros já então durante os governos coloniais e do Império⁹.

Os povos em questão reúnem elementos culturais regionais ligados à cultura sertaneja nordestina, ou seja, uma série de elementos transmitidos no processo de colonização com costumes religiosos e culturais assimilados sincreticamente dos aspectos indígenas, europeus e africanos. Desenvolveram e adaptaram formas de sobrevivência com as dificuldades do semi-árido.

Na memória, guardam aspectos singulares de sua cultura ancestral indígena transmitida e praticada de geração a geração. Em sua diversidade, entre os aspectos culturais mais conhecidos estão o *Toré* e o *Praíá*¹⁰, ambos levado a cabo no plano simbólico intermediado pelo pajé ou por um membro por ele designado ou pelo cantor e cantora de *Toré*, uma pessoa respeitada por seus poderes hierárquicos no campo espiritual e por sua capacidade de lidar com os encantados.

⁸ *Porantim*, (encarte), edição 233, CIMI, março de 2001.

⁹ O processo de extinção e expropriação dos aldeamentos indígenas corresponde a uma prática propriamente colonial. Até 1759, com as feitorias, depois, com os colégios e aldeias jesuítas. A partir de então, com sistema de "diretores laicos" (administradores que substituem os jesuítas) para "civilizar" o índio. "Concluído" o processo civilizatório, isto é, não falar mais sua língua e, devido à mistura étnica, adotava português e a forma de viver do colonizador, perdas culturais, práticas religiosas sincréticas, traços físicos etc.; as terras indígenas eram por decreto dadas por extintas e consideradas devolutas, isto é, voltavam para o poder público da época, que lhes dava diversos usos, enquanto a população índia ficava à mercê de sua própria sorte. Siloé Soares de Amorim: *Reintegración da la Identidad del grupo étnico Xucuru-Kariri*, Tese de graduação, Escuela Nacional de Antropología - ENHA, México, DF, 1996:101.

¹⁰ Os *Praíás* formam um tipo de sociedade secreta na qual ninguém "pode saber" quem ocupa a vestimenta denominada *praiá*; ao mesmo tempo, o *praiá* (a veste), é o próprio "encantado", ou seja, um espírito ancestral. O moço que a veste é seu "dono", zela pela veste e pelo espírito: lhe dá garapa (suco de cana ou água adoçada) e fumo e o leva para dançar no terreiro da aldeia, além de cuidar e zelar pelo bom estado da vestimenta. Entre os Pankararu, dos quais descendem os Kalankó e Karuazu, Catókinnn e Kóiupanká, sua diversidade simbólica está representada por vários aspectos festivo-ritualísticos particulares, como a "dança dos *praiás*", em que representam uma infinidade de animais e suas danças; "flechamento do umbú", festa-ritual que dura quatro semanas a partir do flechamento do primeiro fruto do umbuzeiro; "menino do rancho", outro ritual que envolve diretamente os *Praíás*, no qual uma criança é iniciada, geralmente para ser curada de algum malefício, doença etc. Esse ritual implica, também, na iniciação de um *praiá* menino, cuja complexidade não permite que seja descrita superficialmente.

O *Toré* representa um dos mais significativos elementos de união e de identidade entre os povos indígenas no Nordeste¹¹. Por seu caráter musical e dancístico, é o elemento mais significativo de sua etnicidade. É um foco convergente de poder, fornecedor de ideologias, de unidade e diferenciação; é, portanto, como o define Sheila Brasileiro (1999:184) "fonte de legitimação de objetivos políticos" ¹² e, claro, de identidade.

O *Toré*, para os povos ressurgidos, antes do "dar-se a conhecer" para a sociedade envolvente, era praticado apenas por algumas famílias "detentoras" desse conhecimento. A partir de sua apresentação pública como povos diferenciados, passa a fazer parte dos deveres cotidianos desses povos, suas comunidades e seus indivíduos. No que se refere a suas obrigações espirituais, o *Toré* passa a ser elemento de iniciação infantil, delimita funções e atribui privilégios tanto no plano social como no espiritual no interior do grupo. A complexidade sócio-político-religiosa existente no *Toré* é o elemento central aglutinador entre os povos indígenas do Nordeste, seu caráter ritual implica dois universos principais: o *Toré* de ordem pública e o de ordem "particular", isto é, o ritualístico.

O primeiro está relacionado a sua etnicidade, é público, é o "nós estamos aqui", pintados e com cocar para mostrar que "somos índios"; dessa forma se apresentam com suas vestimentas em eventos políticos e religiosos. O segundo, sem seus elementos visuais, é praticado no "terreiro", na aldeia e dele participam todos os integrantes. É a "brincadeira do índio", é sua relação social com os

¹¹ Os povos indígenas no Nordeste (mais Minas Gerais e Espírito Santo) somam um total de 46 etnias reconhecidas pelo Movimento Indígena. São mais de 170 mil pessoas (Cf. *Jornal Porantim*, ano XXV, n. 253, março de 2003). Não estão somados aqui os índios do Espírito Santo nem os de Minas Gerais, somente os dos nove estados que compõem o Nordeste e que vivem em condições similares, tanto históricas como étnicas, econômicas, sociais e religiosas. Sua problemática de inserção tanto no Movimento Indígena como no indigenismo oficial tem origens similares. Pela FUNAI, das 46 etnias, são reconhecidas oficialmente 33. O órgão ainda não reconhece os povos *ressurgidos* que são atualmente 13. Aqueles que se deram a conhecer publicamente estão esperando reconhecimento oficial, além de outros que estão se organizando para o mesmo fim, buscando também formas de legitimação, que implica na elaboração de um laudo (levantamento/reconhecimento) antropológico da etnia para identificar o povo e delimitar o território tradicional. Esse levantamento só tem validade se autorizado e afiançado pela FUNAI e pode levar anos; isso irá depender da coesão e formas de luta desses povos e de liberações burocráticas. O reconhecimento é importante para identificar, demarcar e homologar as terras indígenas e a restituição dos seus direitos contemplados na Constituição Brasileira.

¹² Sheila Brasileiro. *Povo indígena Kiriri: emergência étnica, conquista territorial e faccionalismo*, apud João Pacheco de Oliveira (organizador): *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 1999:184.

"encantados", isto é, seus predecessores, "índios velhos que se encantaram" e que "visitam a aldeia", que "vivem escondidos no mato" ou mesmo noutras aldeias de outros estados, mas que interagem sensorialmente com a comunidade.

Os três povos ressurgidos entoam¹³ e dançam o *Toré* com variedades tonais e causas distintas. Seus cantos ou toadas às vezes apresentam ritmos que são capazes de hipnotizar o dançante ou ouvinte com o chacoalhar dos maracás, apitos, flautas e as toadas.

Os Kalankó, Karuazu, Kóiuanká e Catókinn (descendentes dos Pankararu e dos Geripankó), praticam o *Toré* e a dança dos Praiás como ritual e como dança, tendo como elemento musical à toada (voz), o maracá e a flauta, enquanto os Tumbalalá (descendentes dos Tuxá e Truká), utilizam somente o maracá. O fumo é um elemento muito significativo para esses povos, é no fumar que são invocados os encantados para curar, para defumar, ou seja, limpar o ambiente etc.

No campo simbólico e no sensitivo, tratados poderiam ser escritos sobre o *Toré*. Porém, outros rituais iguais em complexidade são praticados por esses povos que ressurgem, que recriam e relêem de forma singular suas experiências. Os Tumbalalá dançam e cantam com ritmo às vezes alegre, às vezes "monótono". Ao chacoalhar do maracá entoam o *Toré* em seus rituais "particulares" vestidos de taioba (saia) e seu pujá (tocado), ambos elaborados com a fibra do caroá.

A prática de alguns rituais como a "festa do umbú" e a "queimada do cansanção"¹⁴, está intimamente ligada à recuperação da terra indígena. Determinados rituais ou *ciência* - como eles os chamam - é somente transmitida uma vez "levantada a aldeia", ou seja, demarcada suas terras e o povo reconhecido. Todos esses rituais e seus segredos são transmitidos de forma

¹³ De toante. Entoar um *Toré*, cantar ou dançar solenemente. Todos os povos indígenas do Nordeste entoam ou puxam formalmente o *Toré*. O toante (o cantador), estreita sua relação sagrada com os encantados, o que acontece somente nos locais apropriados. O *Toré*, como dança, pode ser pública ou não.

¹⁴ Planta de pelo urente da família das euforbiáceas, loasáceas e urticáceas que provoca em contato com a pele, queimação e coceiras.

hereditária, o que só pode acontecer em terra indígena com local sagrado garantido.

Os povos ressurgidos, por estarem distante de seus descendentes (no tempo e nas relações intergrupais) carecem da terra para resgatar e praticar seus rituais; entretanto, as relações reiniciadas a partir do ressurgimento, estreitam cada vez mais os laços culturais e tradicionais desses povos que, pouco a pouco, reconstroem seu universo cultural e ritualístico.

A construção da auto-imagem

Os aspectos culturais dos Tumbalalá, Kalankó e Karuazu, Catókin e Kóiuupanká ressurgem de metáforas que envolvem, de um lado, as "pontas de ramas" e os "troncos velhos" ¹⁵, de outro, o ressurgimento de várias comunidades que se separaram do seu "tronco originário" e se desenvolveram sob infinitudes de releituras culturais de origem indígenas em confronto com a sociedade dominante.

Ao mesmo tempo em que tentam desconstruir a imagem do índio genérico que a sociedade majoritária construiu em torno da identidade indígena no Brasil, os povos ressurgidos visam construir uma "outra" imagem que respalde sobretudo em padrões visuais sua identidade contemporânea como índios. No processo dessa construção, por um lado, demandam a restituição de seus bens territoriais, por outro, evocam sua identidade étnica repleta de diferenças entre o ancestral pré-cabraliano e o atual, que transita nas periferias urbanas, semi-urbanas, rurais; entre suas aldeias, a selva e as bancadas parlamentares almejando criar paralelos entre seus espaços étnicos e o mundo que os rodeia, e uma paridade entre a imagem que demanda esses espaços sócio-políticos e uma imagem visual que tentam construir com a finalidade de se auto-identificar e serem identificados.

¹⁵ É muito comum ouvir destes povos que descendem do "tronco" Tuxá, ou "ponta de rama" Pankararu, entre outros.

Nesta complexidade, as construções do mundo ou do universo social que buscam erigir demandam desses povos resgatar e incorporar o universo indígena que foi se distanciando paulatinamente de seus ancestrais, no tempo e no espaço, mantendo apenas possíveis relações esporádicas com estes últimos e buscando assimilar também o mundo dos "brancos", para eles, burocratizado e sinuoso, com o qual interagem no processo de ressurgência étnica.

O universo desses povos, antes vistos como camponeses pobres, sertanejos marginalizados, afastados de seus descendentes, ao ressurgir, criou outras formas de organização social, de parentesco. Distanciados de seus descendentes por décadas, foram levados a optar por novos aprendizados que os afastaram ainda mais do "tronco" ancestral, de seus mitos, de sua cultura. No processo em que se encontram, são por vezes incentivados, por outras obrigados a resgatar e gerar redes de relações com um mundo totalmente adverso ao que já estavam habituados, tendo que compor e recompor, ordenar e reordenar seu universo cultural, político, econômico, religioso, psíquico-social, ecológico, buscando superar barreiras que os separam entre ambos os mundos: o indígena do qual "estavam distante" e o do branco, com os quais mantinham uma dinâmica totalmente contrária àquela exigida no processo de ressurgência.

Na construção da auto-imagem estão projetadas múltiplas identidades (religiosas, culturais, sociais, raciais, entre outras) acumuladas ao longo dos anos de afastamento do "tronco", com as quais esses grupos tiveram que conviver, inclusive de "forma desconexa" da realidade indígena. Esta, com toda sua carga representativa contemporânea, passa a funcionar de forma totalmente estabelecida, estando eles de acordo ou não, tenham eles assimilado ou não tal processo, tal realidade, sua maneira de ser nesse novo contexto social, político, religioso, cultural. Neste sentido, aprenderam a anunciar de forma *sui generis* sua realidade, sua maneira de ser atual.

Enquanto grupos étnicos, especificam elementos (externos) de enunciação dessa realidade que são assimilados e comunicados por meio de recursos dancístico-ritualísticos, elementos visíveis-sensíveis que compõem suas formas de resgate sócio-cultural e religioso e que expressam suas necessidades de reafirmar-se etnicamente frente a determinadas situações de

conflitos internos (com seus semelhantes) e essa multifacetada realidade externa, que gera uma enorme capacidade de estabelecer associações com diferentes estruturas cósmicas/índigenas e o mundo dos brancos que os rodeia. Tal processo leva-os a abstrair e eleger significados que consideram - mais ou menos - pertinentes para a construção de sua imagem e a reconstrução de seu universo indígena atual.

A construção identitária ou da auto-imagem desses povos obrigatoriamente passa por dois focos de análise: Um corresponde ao processo interno de construção e reconstrução identitária da própria imagem (aqui me referindo não aos elementos gráficos dessa imagem, esse merece um outro tipo de tratamento) do grupo, como etnia específica, isto é, com etnônimo próprio e suas estruturas hierárquicas (sócio-culturais, religiosas e políticas). As relações desses sujeitos e suas representações davam-se de forma desconexa. Com a necessidade de reconhecimento formal ou oficial, criaram novos modelos de coesão grupal, novos hábitos de interação com o meio social e ecológico, e teceram novas formas de inter-relações com seus "parentes" e o mundo que os rodeia. O outro está estreitamente ligado às relações com o mundo externo, com a população local, regional, internacional e, mesmo, perante seus semelhantes que, todavia, encontram resistência em assumir esses "novos" índios como parte da população indígena nacional devido a sua transfiguração étnica que precisa de suporte visual para sua identificação.

Nesses dois aspectos, os índios em questão se inserem no Movimento Indígena por uma necessidade intrínseca a sua resistência como povos aqui existentes há milênios, sobrepassando os limites de sua sobrevivência no tempo e no espaço. A exteriorização de suas memórias, principalmente no que se refere à dança, canto e rituais, observadas como construtoras de sua identidade e de sua auto-imagem, é o caminho que os leva a simbolizar essencialmente as relações abstratas, como a cosmologia, narrativa mítica intimamente ligada a seus ancestrais, cujas relações, a princípio, reorganizam seu universo indígena e sua identidade atual a qual encontra-se num momento de reflexões profundas e faz parte de um processo delicado, longo, que precisa de todo o apoio para se auto-afirmar.

A dinâmica desse processo de ressurgência demanda desses índios uma autonomia que os obriga a interagir com flexibilidade. Tal situação obriga-os, como forma de resistência, a manter uma imagem social (preestabelecida e disseminada entre a sociedade majoritária), mas, principalmente, a cultivar uma imagem visual, para que sejam aceitos como índios nos parâmetros do indigenismo oficial e perante a sociedade nacional. Problemática que nos abre para outras formas de abordagem antropológica devido a que fixam e estabelecem relações e constroem imagens identitárias (visíveis ou não), tomando como referência elementos sócio-culturais e visuais de acordo com as de seus descendentes (Pankararu, Tuxá ou Truká, e Geripankó).

Apesar de compartilhar com os índios da região as mesmas problemáticas e os mesmos espaços - temporal, geopolítico, social e cultural -, diversificam seu universo étnico, o que os torna capazes de confrontar e eleger os significados que consideram pertinentes para essa construção, na qual são levados a reinventar uma imagem não só nos termos das relações sociais estabelecidas entre o universo indígena e o dos "brancos", mas também como uma forma de autonomia e, principalmente, no sentido mesmo de cultivar uma imagem e apropriar-se dela materialmente, isto é, visualmente ou graficamente, que os distinga e os legitime enquanto índios, enquanto um povo diferenciado perante não só a sociedade como um todo, mas principalmente frente a si mesmos, que nasceram ouvindo dizer que seus pais, seus avós, seus tios eram índios e que muitos "foram pegos a dente de cachorro".

No imaginário dessas pessoas, isso tem o significado de que ao recobrar o direito de outra vez ser índio estão também devolvendo-o a seus descendentes, ao mesmo tempo em que contribuem para a construção e a formação de imagens (visuais e sociais) das sociedades indígenas contemporâneas que, em sua onipotência, própria desses povos, refletem os preceitos da sociedade que os submeteu e na qual estão submersos, expressando, dessa maneira, a realidade concreta de sua existência.

Gradativamente, mediante o contato direto com a sociedade dominante, esses povos reformulam a imagem (social) construída e reafirmam sua identidade através de estratégias a serem adotadas para sua continuidade étnica

nos espaços estabelecidos e outras por estabelecer na construção (visual) da auto-imagem patentada nos meandros do indigenismo formal, que alimenta uma imagem dos índios como um modelo a ser seguido, e mesmo da antropologia que aborda normalmente a questão indígena mediante métodos de análise levados geralmente a estudar suas relações de parentescos.

É, portanto, fundamental compreender que ser índio hoje é, em diversos contextos, acionar várias identidades juntas, a do pobre, a do negro, a do camponês, entre outras. Acionadas simultaneamente, essas identidades possibilitam a expansão e o aprimoramento da identidade dos índios no processo de ressurgência étnica e suas manifestações. Nestas, vamos encontrar sua parte índia, negra, branca. Vamos encontrar manifestações arquetípicas do índio que assimilou as tradições políticas, sociais, religiosas e culturais do europeu, do africano, das inumeráveis tribos que transitavam pelo território antes e depois de Cabral; dos franceses, holandeses, árabes. Vamos encontrar manifestações e expressões dos cangaceiros, dos coronéis, do paternalismo, do clientelismo, do compadrio e, finalmente, dos povos do Continente Americano contemporâneo, o que nos coloca diante de uma diversidade étnica (indígena) que extrapola nossa concepção (estereotipada) a respeito desses núcleos populacionais no Brasil de hoje. Isso é incontestável. É uma riqueza que devemos considerar.

Suas narrações orais e visuais nos envolvem em eloquências que especificam o significado próprio do ato e das ações de ressurgir e envolvem processos profundos de restauração e reestruturação étnica e cultural numa política de inserção populacional indígena. Isso coloca em evidência as características da política nacional em direção aos povos indígenas cujas características físicas e culturais nesses 500 anos de ocupação e invasão de seus territórios os envolve em fatalidades históricas e os conecta a uma infinidade de termos de lacunas etnográficas que resultam em elucubrações ideológicas e distorcidas da realidade indígena no Brasil quinhentista e a hesitação do órgão indigenista de atuar em parceria com eles; nesse sentido, espera-se, por meio deste ensaio, uma aproximação e diálogo com esses sujeitos sociais e a sociedade brasileira como um todo.

Galeria



