GLOBALIZAÇÃO e ETNOGÊNESE : Os 'Novos' Índios do Nordeste e sua Arte

Globalization and ethnogenesis: the "new" indian groups at the Northwest and their art

Wallace de Deus Barbosa

Doutorando do PPGAS-MN-UFRJ.

Professor do Depto de Arte/IACS-UFF

O estudo da globalização nas ciências sociais passou a ganhar espaço a partir de meados dos anos 80, com o predomínio inicial das perspectivas que adotaram a idéia de ***"sistema mundial"***, tal como foi concebida por Immanuel Wallerstein (1980). Na virada de nossa década intensificaram-se os estudos sobre **"cultura"** - convergentes com a perspectiva da globalização - caracterizando um movimento denominado por Roland Robertson (1992) de "virada cultural" que vem fortalecendo linhas de pesquisa hoje abarcadas sob o rótulo genérico de ***'Cultural Studies'*** ou, simplesmente, 'estudos culturais'.

Existe uma idéia generalizada de que a globalização implicaria em um processo de homogeneização cultural planetária, onde as diferenças seriam niveladas por uma espécie de 'ética liberal', responsável pela domesticação de determinadas práticas culturais consideradas condenáveis pelo estabelecimento de uma 'nova ordem mundial'. Fala-se em 'imperialismo cultural', 'capitalismo mundial integrado', 'capitalismo tardio', como formas

disfarçadas de um espécie de um 'neo-colonialismo'. A este respeito, ficou muito conhecido o debate em torno da prática da clitoridectomia entre mulheres africanas, condenada de forma veemente por uma infinidade de organizações feministas. A verdade é que esta prática ainda é intensamente seguida entre diversos grupos étnicos atuais, com toda a força de uma tradição local.

A tensão existente entre as práticas e valores locais contra a presumida opressão niveladora da chamada "cultura global", para usar a terminologia de Mike Featherstone (1994), está longe de ser dissipada. Tanto é que vários autores têm se esmerado em produzir neologismos ou elaborar conceitos que dêem contra desta tensão. Ulf Hannerz (1991) fala em 'criolização da cultura', enquanto Jan Pieterse (1995) trabalha com a noção de 'hibridização cultural'. O propósito destes autores é entender a globalização como um processo de trocas culturais que nos levaria a um "***global mélange***". Finalmente, Roland Robertson (1992), propõe a noção de **"glocalização",** para dar conta simultaneidade entre as forças globais e locais ou, de uma forma mais abstrata, do ***universal*** e do ***particular***. Em seu entender, a globalização envolve a reconstrução, no sentido da produção, da casa e da comunidade e, porque não dizer, das identidades sociais.

Desde há pelo menos duas décadas, o nordeste do Brasil vem sendo palco de um fenômeno social que, embora revestido de singularidades, remete a processos semelhantes ocorridos em África, Oceania, Américas do Norte, Latina, Ásia, enfim. Refiro-me ao movimento de reafirmação étnica de grupos indígenas locais, acompanhado de um intenso processo de reelaboração

cultural. Trata-se de uma luta simbólica pelo reconhecimento étnico que vem, já há algum tempo, sendo objeto da atenção de antropólogos, historiadores , do público em geral, bem como das autoridades responsáveis, tanto pela forma com que vem se desenvolvendo este processo, como pelo que representa no sentido de romper com alguns pressupostos e tradições estabelecidas.

Mobilizados com uma série de mudanças ocorridas na política indigenista nacional, sobretudo a partir da década de 70, tais como a promulgação da Lei 6001 de dezembro de 1973 que se tornou conhecida como "Estatuto do Índio"; a criação do Conselho Indigenista Missionário (órgão ligado à CNBB) e da União das Nações Indígenas - UNI em 1980, vários grupos que até então eram designados pela população regional como "caboclos", passaram a reivindicar ao órgão oficial de assistência às populações indígenas - FUNAI - o reconhecimento como grupo indígena com direitos constitucionais estabelecidos. Uma série de grupos de diversos Estados nordestinos iniciaram , muitas vezes auxiliados por agentes e agências ligadas à causa indígena, um processo de retomada de práticas tidas como "tradicionais", como a produção artesanal; diversas modalidades de práticas rituais e, quando possível, a utilização de um idioma próprio ou de um vocabulário com termos específicos para designar determinados ítens de sua cultura material. Este movimento resulta de um intenso intercâmbio cultural, principalmente no campo ritual - entendido como sistema de práticas, representações e de objetos - que se deu paralelamente ao agenciamento político na resolução de seus problemas, sobretudo fundiários.

Segundo Jonathan Friedman (1994), esta é uma tendência da chamada "cultura global" e não é prerrogativa do Terceiro Mundo. Assinala este autor que, de 1970 para 1980, a população indígena da América do Norte cresceu de 700 000 para 1,4 milhão, incluindo a criação de uma série de novas tribos. É o processo que modernamente tem sido chamado de "etnogênese".

O termo "etnogênese" é de Melvyn Goldstein (1975)[1] e foi utilizado para dar conta da realidade dos refugiados tibetanos na Índia. Atualmente existem quase 100.000 refugiados tibetanos, dos quais de 70.000 a 80.000 residem permanentemente na Índia.

Recentemente, em uma etnografia primorosa, Katarina Sjöberg (1996) testemunhou o ressurgimento dos Ainu; grupo étnico japonês do arquipélago de Hokkaido que se julgava há muito terem sido extintos. Seu ressurgimento se deu acompanhado de um intenso movimento de mobilização cultural.

No caso brasileiro, o termo vem sendo aplicado para aqueles grupos indígenas - alguns recentemente reconhecidos oficialmente - cujas denominações não encontram registro na literatura especializada. Só em Pernambuco, este é o caso dos Kambiwá, Kapinawá, Truká, Atikum, além dos Tingui-Botó e Geripancó de Alagoas e dos Kantaruré da Bahia (Cf. Atlas das Terras Indígenas do Nordeste. PETI/PPGAS, 1993).

Os chamados movimentos de "reafirmação étnica", "revivalismo cultural" ou "etnogênese" que se dão, a partir dos anos oitenta no nordeste, parecem ter sido melhor assimilados - não sem resistência - pela Funai e instâncias decisórias do poder central que pela opinião pública local ou regional. Na

[1] - Melvyn C. GOLDSTEIN - IN Despres (1975) - *'ETHNOGENESIS AND RESOURCE COMPETITION AMONG TIBETAN REFUGEES IN SOUTH INDIA'.*

realidade, o índio do nordeste, como imagem de alteridade, não se enquadra confortavelmente na representações mais genéricas de "***índio***", reiteradamente acionada nas ações indigenistas, na mídia e em determinadas produções didáticas ou para-didáticas. Na maior parte dos casos o que se percebe é a "insatisfação", no dizer de Oliveira, J.P.(1993:v), "do não-especialista" ou do 'cidadão comum' com o uso técnico do termo "índio", que não coincide com a suas representações culturais.

Os povos indígenas do nordeste vivem situações análogas à de outros povos indígenas, em outras regiões do país. No nível mais local, são claramente vivenciados o preconceito, a negação de sua identidade e, conseqüentemente, de seus legítimos direitos, enquanto nas instâncias mais centrais (mais especificamente em Brasília), seus "direitos" são, ao menos retoricamente, considerados. Nestes momentos, surge a necessidade de se adotar uma estratégia étnica específica de atuação política para cada uma destas esferas - local, regional e central - onde, de uma forma geral, a tônica tem sido a busca pelo reconhecimento da distintividade, através de uma estética de 'ostentação sígnica', contando com a invenção e reprodução de um acervo de ítens materiais emblemáticos, terminologias e práticas que concorrem para a construção de uma diferença historicamente construída.

A instauração de tal ruptura política, inaugurando estas 'novas identidades indígenas', geralmente ocorre via religião, através do intercâmbio de práticas, técnicas e saberes que, em geral, ensejam a constituição de uma imagem índia, concebida como um 'simulacro' das representações genéricas correntes. Em sua construção, são acionados fragmentos de imagens

internalizadas historicamente, através da escola, meios de comunicação-de-massa e literatura. É neste contexto que o objeto material torna-se signo de alteridade. Na verdade, é sob o prisma de uma ***nova identidade do mundo moderno*** - para usar a terminologia de George Marcus (1991) - que deveriam ser pensados os índios do nordeste. Talvez esta seja a única forma de exorcizar o biologismo, o evolucionismo, e toda a discussão sobre a "autenticidade", sempre presente principalmente quando o assunto é a aparência física ou mudança cultural. Castigados por terem sido os primeiros a travar contato com as frentes de expansão econômica, estes índios são hoje novamente penalizados pela opinião pública que os pretere em favor de um índio prototípico, idealizado e distante no tempo e no espaço.

Recentemente, o bárbaro assassinato de Galdino Pataxó fez com que a opinião pública conhecesse um meio de expressão muito comum entre os povos indígenas do nordeste, empreendido, naquela ocasião, na forma de um protesto indignado que a imprensa chamou de "Toré". Esta é, na verdade, uma das práticas mais difundidas no contexto destes povos; modalidade ritual que, descrita como uma espécie de iniciação, envolve, em escalas aproximadas, elementos religiosos, políticos ou simplesmente lúdicos, apresentados de uma forma claramente 'performática'. Esta prática já foi definida de diversas formas. Já houve ocasião em que me definiram o "Toré" como uma espécie de "iniciação" que faz parte da "ciência indígena", mas que, de fato, não é exatamente o que se entende por "ciência". Entre os Truká da Ilha de Assunção (PE), tal prática é, por vezes, chamada de "ciênciazinha" (Batista,M.R.R.-1992). Vera Calheiros da Mata (1989), em sua etnografia

sobre os Kariri-Xocó de Alagoas, distingue duas modalidades de "Toré", a saber: o "Toré de Brincadeira" e o "Toré de Búzios". Esta derradeira modalidade é definida pela autora como uma espécie de "cartão de visitas" destes índios, quando da presença de eventuais visitantes desejosos de conhecer seus "costumes".

"Toré", coincidentemente ou não, é também o nome de um ítem tradicional da **cultura material** dos índios do nordeste. Trata-se de um instrumento musical : uma flauta descrita por Stradelli como feita da casca de um determinado arbusto com couro de jacaré, sendo também, segundo Câmara Cascudo (1972), nome de uma dança encontrada, ainda no início deste século, entre os "mestiços indígenas de Cimbres" (Estado de Pernambuco). Atualmente são usadas ocasionalmente nos "Toré" uma outra espécie de flauta e não há qualquer menção ao antigo instrumento musical. Se existe algum ítem material quase indefectível no "Toré", estes são a "cateoba" (saiote de fibra caroá) e o "maracá" (também chamado de "coité").

O complexo do "Toré" inclui ainda a confecção de objetos rituais, indumentária; elaboração de coreografias e músicas (também chamadas de "toantes") - com a propagação e conseqüente reelaboração de idéias e coisas que são inventadas, transformadas e repartidas ou não, dependendo de sua eficácia referencial. Em uma outra ocasião, sugerí que este processo de transmissão cultural poderia ser denominado de "***tráfico simbólico***" (Barbosa, W.D. 1995:131,52) e entendido pela ótica da "epidemiologia das representações", da forma como é esboçada por Dan Sperber (1985). De fato, parafraseando este autor, poderíamos dizer que o "Toré" seria uma "forma de

representação epidêmica" entre os povos indígenas do nordeste, levando-se em conta a rapidez e espectro de sua propagação, incidindo em quase todos os grupos, da Bahia, Pernambuco, Alagoas e Paraíba.

Venho trabalhando, desde 1990, com um destes grupos nordestinos : os Kambiwá, do sertão pernambucano. Sua história é a história de uma diáspora. Originários da Serra Negra - espécie de micro-clima que refugiou uma série de etnias do final do século passado ao início do nosso - estes índios foram de lá expulsos sucessivamente por fazendeiros locais. As tentativas de aldeá-los junto com os Pankararú de Brejo-dos-Padres, empreendidas por agentes do então SPI (Serviço de Proteção aos Índios), fracassaram e os integrantes do grupo permaneceram, por certo período, dispersos e parcialmente integrados à sociedade envolvente.

Durante um bom tempo, os Kambiwá permaneceram quase indiferenciados da população regional. Em termos de sua visibilidade, poderíamos dizer que o grupo adotou, entre as décadas de 30 a 50, uma 'estética da dissimulação' ou do "desaparecimento", como diria Paul Virilio (----), referindo-se à 'estética da guerra'; à camuflagem, até o momento no qual as mudanças políticas anteriormente mencionadas (década de 70) permitiram o agenciamento dos diversos grupos de remanescentes em diáspora e suscitaram um movimento de retorno de volta para a Serra Negra, já então tornada Reserva Biológica de Serra Negra, administrada pelo IBDF, na ocasião. Estes agrupamentos acabaram se instalando nas imediações da Reserva e, na impossibidade de ocupação, permaneceram uma área próxima, onde a Funai acabou construindo o Posto Indígena Kambiwá. De fato, o

etnônimo ***Kambiwá*** **-** ou , melhor dizendo, seu 'rótulo étnico' é recente, adotado no início dos anos 70 como um dos requisitos para o reconhecimento oficial do grupo. Significa, segundo diversos informantes, "um retorno à Serra Negra". Entretanto, se ao pensar na 'etnogênese' ou no 'surgimento' do grupo indígena Kambiwá, percebemos o quanto seu o rótulo étnico, seu signo distintivo, é jovem, o mesmo não se pode dizer do grupo em questão. De acordo com registros históricos e etnológicos nos quais são mencionados como "Índios da Serra Negra"; "Bandos Nômades da Serra Negra" ou qualquer outro nome genérico, os Kambiwá habitam as regiões limítrofes à Serra Negra seguramente desde, pelo menos, o fim do século passado. Deste modo, não devemos nos iludir com o que o termo "etnogênese" sugere. Não se trata de inventar do nada novos grupos indígenas, como um mágico quer tira coelhos de uma cartola, mas perceber que a geração de novas ***identidades, novos signos*** pode sustentar novas, mas também antigas percepções e cosmologias.

BIBLIOGRAFIA

BARBOSA, Wallace de Deus. La artesanía indígena y el tráfico simbólico entre poblaciones del nordeste brasileño. In: *Artesanías de América* (Artesanías del Brasil). Cuenca: Centro Interamericano de Artesanías e Artes Populares/CIPAD, 1995.

BATISTA, Mércia Rejane Rangel. *De Caboclos de Assunção a Índios Truká : Estudo Sobre a Emergência da Identidade Étnica Turká* (Dissertação de mestrado). Rio de Janeiro: PPGAS-MN-UFRJ, 1992. mimeo.

CÂMARA CASCUDO. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro, Ediouro, 1972.

FEATHERSTONE, M. (Org.). *Cultura Global: Nacionalismo, Globalização e Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.

FRIEDMAN, Jonathan. Ser no Mundo: Globalização e localização. In: FEATHERSTONE, M. (Org.). *Cultura Global: Nacionalismo, Globalização e Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.

GOLDSTEIN, Melvin. "Ethnogenesis and Ressource Competition among Tibetan Refugees in South India". In: *Ethnicity and Ressource Competition in Plural Societies*, s.l.: s.e., 1975.

HANNERZ, Ulf. *Culture, Globalization and the World-System*. Hampshire/London: The MacMillan Press, 1991.

MARCUS, George E. "Past, present and emergent identities: Requirements for ethnographies of late 20th century modern worldwide". IN: *Anais da 17a Reunião da ABA*, Florianópolis, 1991.

MATA, Vera Calheiros da. A Semente da Terra : Identidade e Conquista Territorial por um Grupo Integrado (tese de doutorado). Rio de Janeiro: PPGAS/MN-UFRJ., 1989. Mimeo.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. "A Viagem de Volta". Reelaboração Cultural e Horizonte Político dos Povos Indígenas no Nordeste. In: *Atlas das Terras Indígenas no Brasil.* Rio de Janeiro: PETI/MN-UFRJ, 1993.

PIETERSE, Jan N. "Globalization as Hybridization". In: FEATHERSTONE; LASH and ROBERTSON (orgs.). *Global Modernities*. London: Sage Publications,1995.

ROBERTSON, Roland. *Globalization; Social Theory and Global Culture*. London: Sage Publications, 1992.

SJÖBERG, Katarina. *The Return of the Ainu. Cultural Mobilization and the practice of ethnicity in Japan*. Switzerland: Harwood Academic Plublishers, 1993.

SPERBER, Dan. Anthropology and Psychology : Towards an Epidemiology of Representations. In: Man: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 20, n.1,1985.

WALLERSTEIN, Immanuel. *The Modern World-System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy*. New York: Academic Press,1980.

VIRILIO, Paul. *The Aesthetics of Disappearance*. Philip Beitchman (Trans.); Paperback.