

Dos estigmas aos emblemas de identidade: os percursos da formação de um povo

Ugo Maia Andrade¹

Resumo: Este texto é uma versão resumida do "Relatório de Identificação Étnica do Grupo Kalancó (AL)", apresentado à CGEP/FUNAI em abril de 2003 para atender ao processo administrativo n. 0736/1998. O foco principal são as categorias sociais de identidade apresentadas pelos Kalancó e as trajetórias de suas famílias, elementos que, ao mesmo tempo, vinculam-nos à matriz socio-cosmológica dos Pankararú de Brejo dos Padres (PE) e permitem a produção de uma identidade diferenciada fundamentada em histórias e experiências partilhadas. Com base nas análises expostas ao longo do relatório e sintetizadas na parte conclusiva, a recomendação final foi pela atribuição à comunidade Kalancó dos direitos históricos e constitucionais reservados às sociedades indígenas no Brasil.

Palavras-chave: Nordeste indígena. Categorias sociais de identidade. Kalancó.

Introdução: a natureza do trabalho técnico em antropologia

Em agosto de 1998, deu entrada na sede da Administração Executiva Regional da FUNAI em Alagoas (AER Maceió) um pedido de lideranças dos grupos de identidade indígena autodenominados Kalancó e Karuazú, reclamando o envio de um antropólogo às suas áreas a fim de proceder aos trabalhos técnicos necessários de identificação étnica. Este seria o início de uma série

de engajamentos que viria, por fim, culminar na instituição do contrato de consultoria n. 22/2002, que estabeleceu minha contratação para a realização dos referidos trabalhos junto aos Kalancó e aos Karuazú. O documento firmado com a FUNAI estipulava como objeto final a apresentação de "dois relatórios circunstanciados de identificação étnica, sendo um do grupo Karuazú e outro dos Kalancó" (clausula 1^a) e estabelecia como função dos relatórios:

subsidiar a FUNAI nas decisões oficiais quanto aos pleitos de reconhecimento de identidade daqueles povos, formalizados no processo n. 0736/1998/FUNAI, de conformidade com a proposta de trabalho apresentada pelo antropólogo, que passa a fazer parte integrante deste instrumento (Id.).

O presente texto é uma versão bastante sintética e ligeiramente modificada do "Relatório Antropológico de Identificação Étnica do Grupo Kalancó (AL)". Este grupo está localizado em uma área no município de Água Branca², porção Oeste do sertão de Alagoas, próximo à divisa com os estados da Bahia e Pernambuco, e é formado por cerca de 60 famílias unidas, sobretudo, pelo parentesco. Embora as discussões sobre a produção de trabalhos técnicos antropológicos estejam bastante avançadas no âmbito da ABA (Associação Brasileira de Antropologia) - que vem promovendo, inclusive, vários circuitos de diálogo com os agentes jurídicos e administrativos solicitantes de tais produtos através de iniciativas do Grupo de Trabalho sobre Laudos Antropológicos - cabe notar algumas balizas que orientaram o referido relatório e que são produtos dessas discussões. Refiro-me, sobretudo, à Carta de Ponta de Canas (ABA, 2000), um potente instrumento, não

normativo, originado da Oficina sobre Laudos Antropológicos promovida pela ABA na UFSC, em novembro de 2000, que fornece sólidos parâmetros para a produção de trabalhos técnicos antropológicos e cujas recomendações centrais dirigidas aos autores podem ser assim resumidas: a) compreender o fundamento e objetivos da demanda; b) definir com clareza os procedimentos metodológicos e suporte teórico que orientam a produção do documento, atuando conforme os cânones da antropologia e c) proceder à exposição argumentativa com objetividade, atentando para os objetivos do documento, recorrendo à demonstração etnográfica da forma mais pertinente a tais fins.

Seguem-se ainda importantes considerações sobre a extensão do conhecimento antropológico e a natureza de trabalhos de teor técnico constituídos nos limites da disciplina:

O saber antropológico se define pelo diálogo, pela tradução e explicitação de categorias e discursividades nativas, sendo capaz de relacionar as categorias étnicas juridicamente formalizadas com as categorias e circuitos de relações próprios aos grupos sociais e aos contextos culturais investigados [...] Os assim chamados relatórios de identificação étnica não têm caráter de atestado, devendo ser elaborados como diagnoses das situações sociais investigadas, que orientem e balizem as intervenções governamentais na aplicação dos direitos constitucionais. (ABA, 2000: 3-5).

A essas considerações somam-se outras anteriores, notadamente as presentes em Oliveira (1998) que foram formuladas com o duplo objetivo de apresentar algumas das armadilhas

presentes na produção de laudos antropológicos (e no diálogo entre a antropologia e o direito) e sistematizar posturas e procedimentos capazes de produzirem trabalhos antropológicos que sejam, ao mesmo tempo, produtos de um conhecimento aplicado, conforme a natureza da demanda que o gerou, e fruto de uma vigilância metodológica rigorosa. Tal questão põe à mesa o problema da diferença entre a exatidão de resposta exigida por uma perícia e a natureza eminentemente interpretativa do conhecimento antropológico, resultando não na impossibilidade da constituição de laudos formalizados nos cânones da antropologia, mas na necessidade de discussão de seu caráter, suas possibilidades e extensão:

[...] os laudos periciais (judiciais ou administrativos) constituem um gênero narrativo bem diverso das teses, monografias, ensaios e comunicações, por serem dirigidos para um público e finalidades distintas, por terem canais de financiamento próprios, regras particulares de execução do inquérito, meios de avaliação distintos e sobretudo visarem produzir efeitos práticos sobre os fenômenos que estudam. Isso não os esvazia como produtores de conhecimento, nem os desloca para o domínio da experiência, ligando-os ao *habitus* e ao receituário do indigenismo. A sua consecução continua a exigir uma formação integral em Antropologia, algo que equipe os seus praticantes com os instrumentos mínimos de navegação. E que possa vir a qualificar melhor o tipo de conhecimento que os laudos podem produzir, definindo suas particularidades e seus limites face a outras modalidades de conhecimento. Mas sem enclausurar-se em uma dimensão exclusivamente técnica e

pretendendo também - pela complexidade das questões (metodológicas, éticas e políticas) que traz - contribuir para os debates atuais da Antropologia. (Ib.: 294-295).

Tais considerações sobre os trabalhos técnicos antropológicos formam entre si um *continuum* e uma síntese do debate sobre o tema, hoje já bem instalado na antropologia brasileira, indicando a natureza própria de tais produtos que, embora suscitados por demandas específicas e extra acadêmicas, devem ser guiados pelos postulados da disciplina.

Assim, o produto técnico do qual deriva este texto pode ser definido como uma etnografia sobre o grupo de identidade indígena Kalancó, circunstanciada por objetivos precisos, pela natureza do fenômeno social estudado e pelas condições imperativas de seu desenvolvimento no campo etnográfico e fora dele. Seus vetores, de ordem metodológica e teórica foram direcionados a uma investigação de caráter antropológico que pudesse apontar os elementos sociais de identidade presentes entre os Kalancó e suas formas específicas de interação social, conectando-se os dados etnográficos com os fragmentos de memória sobre as trajetórias das famílias e observando-se o campo social – formado tanto por agentes quanto por agências de apoio – em que eles ocorrem.

Pressupostos teóricos: tentativas de ajustes à etnografia

Um das questões recorrentes dentro da etnologia dos grupos indígenas do Nordeste brasileiro tem sido a natureza de suas identidades culturais e dos processos sociais aí presentes. Identidade

compreendida não como uma coisa que subsiste em si mesma, mas que só existe efetivamente através de categorias sociais que a manifestam. O expediente teórico normalmente empregado pelos antropólogos que estudam estes grupos tem sido entendê-los através da noção barthiana de grupo étnico³, que permite a contraposição às formulações substancialistas ao focalizar os processos históricos de mudança em contextos específicos de interação social.⁴ Com esta análise formalista, Barth (1969) atribui à interação social o local próprio de constituição e permanência dos grupos étnicos que utilizam os elementos da cultura para manter suas fronteiras simbólicas face às outras unidades com as quais interagem. Este recurso teórico permitiu avanços significativos em vários domínios da antropologia, particularmente nos estudos de comunidades de identidade indígena consideradas "emergentes", "novas" ou "ressurgidas"⁵. Considerá-las mediante a noção barthiana de grupo étnico implica a necessidade de compreender a natureza das práticas sociais pelas quais esses grupos constituem simbolicamente suas fronteiras e as mantêm ao longo do tempo em diferentes contextos de interação. Acredito, como recomenda Oliveira (1998), que um laudo antropológico deva também voltar-se para estes objetivos, buscando mapear, ao longo do tempo, as homologias das práticas exclusivas de interação e de categorias de diferenciação e identidade de um dado grupo.

Em se tratando de grupos étnicos de identidade indígena, cabe explicitar também como suas práticas sociais são produzidas, tendo-se um determinado universo ameríndio como referência e que fornece os elementos culturais, subjacentes a estas práticas, responsáveis pela comunicação das diferenças face à sociedade nacional e outras unidades sociais com as quais interagem mais

imediatamente. Mas, se por um lado, Barth informa precisamente o que deve ser procurado nos fenômenos sociais em que fronteiras simbólicas são objetivadas pela cultura, não devemos considerar os grupos em si como as unidades referenciais desta busca, já que "grupo" – ou "comunidade", "sociedade" – não tem extensão empírica e às vezes é tão-somente uma comodidade teórica para lidarmos com certas realidades sociais. Este é um problema que se põe no desenvolvimento da etnografia, do trabalho de campo de um antropólogo junto a um grupo étnico, pois quase sempre as unidades significativas para as relações travadas dentro de um coletivo são as famílias, as linhagens e as casas. Salvo, talvez, em condições em que há instituições políticas bem formalizadas e supra familiares.

Em resumo, a questão é que a busca pela construção teórica da sistematicidade e estruturação dos grupos estudados não deve abstrair a ampla heterogeneidade e agência dos indivíduos concretos em suas relações de interação dentro dos grupos. Este é um problema pensado posteriormente pelo próprio Barth (1992) que recomenda "pensar uma sociedade como um contexto de ações e resultados de ações, mas não como uma coisa" (Ib.: 31).⁶ Desse contexto de ações e seus resultados decorrem as agências individuais que produzem significados diversos os quais, em situações propícias, convergem e produzem a organicidade no grupo, e não o contrário, já que "o reconhecimento da realidade social e das múltiplas vozes apenas invalida qualquer explicação da sociedade como um cenário compartilhado de idéias representadas por uma população" (Ib.: 32)⁷.

Outro ponto que corrobora esta idéia é a noção de *sociality* formulada por Marilyn Strathern (1998) e desenvolvida como expressão de relações sociais intrínsecas aos indivíduos, vistos como

peessoas que produzem relacionamentos e ao mesmo tempo estão envolvidos numa matriz de relações com outros. Isto decorre da natureza social dos indivíduos, que faz com que os significados por eles produzidos não sejam arbitrários, pois gerados na relação social e tendo por referência significados que outros produziram ou estão produzindo (Toren, 1998). O que deve ser visto como efetivo é o social (as microrrelações cotidianas entre pessoas concretas) e não a sociedade; esta é uma potência contextualmente realizável que depende de ações coordenadas e da convergência de significados alcançada em determinados momentos (Andrade, 2002) e em face de situações limites ou de densidade, como ensina Barth (1992). Considerar o problema por esta ótica implica a necessidade de atenção para duas coisas: a) os elementos simbólicos referentes à origem presentes no meio de dado grupo étnico são normalmente compartilhados, mas não os significados que lhes são atribuídos pelas pessoas – compreendidas aqui no sentido de Strathern (1998), acima exposto – que convergem apenas nos contextos especiais em que a organicidade flutuante é produzida e b) estas variações não refletem uma incoerência ou contradição, já que elas decorrem das diferenças entre os indivíduos e famílias que compõem um mesmo grupo e que carregam suas próprias experiências, trajetórias, idiosincrasias e biografias.

Desta maneira, é imprescindível se pensar em um modelo de grupo étnico que, partindo das premissas formuladas por Barth (1969), possa vislumbrar as fronteiras sociais como linhas difusas e flexíveis, assim como seus conteúdos – a cultura como parte de fluxos globais onde identidades e comunidades são reconfiguradas em um mundo que se tornou transnacional (Assayag, 1998) e produzidas a partir de fragmentos diversos de contextos (Marcus,

1998). Acredito que esse escopo teórico – corroborado pelos dados etnográficos levantados e capaz de iluminá-los – pode ser utilizado como ferramenta central para se pensar os Kalancó, considerando sua condição de grupo étnico de identidade indígena, composto por famílias que possuem repertórios não idênticos de memórias e significados sobre suas relações históricas com o aldeamento de Brejo dos Padres. Esse instrumental permitirá compreender os elementos históricos e sociais mais relevantes para o modo de reprodução da organização e das categorias de classificação dos Kalancó com vistas na formação de uma comunidade exclusiva.

Etnogênese e redes de comunicação interétnica

Foi com o auxílio formal de uma rede regional de comunicação interétnica que a etnogênese Kalancó começou a se tornar manifesta. A autorização para isto veio das relações de parentesco entre as famílias do sítio Januária (primeiro local de residência das famílias oriundas da aldeia Pankararú de Brejo dos Padres) e alguns grupos indígenas de Alagoas, como Geripankó e Karuazú. Mas decisivo mesmo foi o aval que veio de Brejo dos Padres para que os caboclos da Gangorra (como eram conhecidos pelos Geripankó) pudessem utilizar um dos referenciais históricos que compõem o nome verdadeiro dos Pankararú (Pancarú Geritacó Cacalancó Umã Canabrava Tatuxi de Fulo) cuja presença na memória dos mais velhos é uma forma de lembrar que o grupo é uma unidade social heterogênea, fruto de desterritorializações, fusões e reclassificações operadas por agentes coloniais (Arruti, 1996). Essa licença de lideranças Pankararú era o que faltava para que seus parentes da Gangorra – agora com um identificador coletivo (Kalancó, uma

ligeira modificação de "Cacalancó")⁸ – pudessem ser caracterizados como uma "ponta de rama" dos Pankararú, e sua etnogênese um processo de "enxamamento", formação de uma identidade outra, filiada historicamente à aldeia de Brejo dos Padres (Ib.).

Entretanto, para que o aval se concretizasse, houve a mediação de agentes indígenas da rede de apoio que intercederam, inclusive, sugerindo a escolha do categorial que viraria etnônimo e que fora retirado dentre os nomes Pankararú que estavam ainda disponíveis. Com a escolha do etnônimo veio ainda o apoio para a "busca dos direitos" e a criação de um diálogo com a AER da FUNAI em Maceió, que pôde lançar os Kalancó no âmbito do movimento indígena regional, episódio realizada após o apoio de parentes que integram os Geripankó. A reaproximação entre esses dois conjuntos de parentes se deu mediante visitas ocasionais que o pajé Kalancó, Antônio Francisco dos Santos, fazia à aldeia do Ouricuri em ocasiões de festas rituais – Menino no Rancho, Corrida do Umbu, praia e toré. Concorreu também para isto a proximidade física entre as duas aldeias e o conhecimento que se tinha dos laços efetivos e próximos de parentesco, embora não existam notícias de trocas matrimoniais recentes entre eles. O restabelecimento do contato não se deu apenas entre "parentes", mas entre duas "pontas de rama" Pankararú, e foi sob o auspício deste emblema comum que se orientaram as relações futuras entre as partes focalizadas no levantamento da aldeia Kalancó por meio do aprendizado dos caminhos que levavam às tradições e aos direitos.

Ao menos o primeiro desses caminhos já era percorrido pelas famílias do sítio Januária que costumavam retornar periodicamente ao Brejo dos Padres para rever os parentes deixados lá ou participar

do calendário local de festas, as novenas e os rituais ligados ao complexo dos encantados.⁹ Faltava um liame para estas experiências familiares das visitas que fosse efetivo em produzir emblemas de identidade a partir dos laços reais de parentesco e da origem compartilhada; o desafio era compatibilizar uma diáspora, que fez com que os caboclos deixassem o Brejo dos Padres e se estabelecessem naquelas terras da Januária, com a herança Pankararú ligada àquela aldeia. Dito de outra maneira, a dificuldade era lidar com a produção de uma identidade translocal, já que não podiam ser mais Pankararú e ao mesmo tempo pertenciam a este universo sócio-cosmológico.

A solução passava pelas categorias de territorialidade que foram desenvolvidas ao longo de quatro gerações e que, não confrontando a origem sócio-cosmológica Pankararú nem os vínculos com a aldeia de Brejo dos Padres, permitiam o desenvolvimento de uma topofilia através do depósito de fragmentos de memória em topônimos ou estabelecendo-se uma cumplicidade com o lugar de onde eles tiravam o sustento durante os anos mais drásticos de secas e privações. A presença de uma rede regional de apoio e comunicação interétnica na etnogênese Kalancó se consolidou com a formalização do grupo enquanto um coletivo objetivado pelo etnônimo, mas não inaugurou as trocas simbólicas entre esses agentes e os Kalancó; o que se produziu foi o acesso a um espaço amplo de visibilidade (o movimento indígena organizado no âmbito regional e nacional), interconectado com outros espaços globais de articulação indigenista, que vêm permitindo a vários grupos brasileiros redefinirem seus projetos étnicos em fóruns transnacionais que cuidam de assuntos pertinentes ao desenvolvimentismo e direitos humanos (Kearney, 1995).

Além das relações de parentesco que por si só serviriam para justificar o apoio político de agentes indígenas aos Kalancó, as experiências comuns do passado com populações vizinhas inamistosas pelas quais esses grupos passaram embasam uma ampla comunidade de solidariedade, que provém de auxílio, conselhos e ensinamentos àqueles que ainda trilham o caminho do "levantamento da aldeia".

Memórias e trajetórias: diáspora Kalancó

Os Kalancó constituem um coletivo formado a partir de um processo de diáspora. Tal processo foi motivado pelo loteamento das terras indígenas e a instituição das linhas demarcatórias na aldeia de Brejo dos Padres, no século XIX, restando às famílias que rejeitaram o exílio nas serras a opção de procurar novas áreas onde pudessem se instalar. Assim, algumas delas foram para sítios adjacentes à cidade alagoana de água Branca e ocuparam inicialmente o lugar hoje conhecido por Januária. Tal local possui importância significativa para os Kalancó, pois contém uma história que sintetiza alguns eventos que seriam a matéria para a constituição dos sentimentos coletivos de temporalidade e identidade. Para entender a emergência dessas duas representações e as relações entre ambas cabe compreender a breve história de Januária, uma das primeiras habitantes da área atualmente ocupada pelas famílias kalancó. Sua imagem está cercada por dois momentos fundamentais para a história coletiva: o primeiro refere-se à ocupação de um lugar que era então uma ameaçadora caatinga que precisava ser "desbravada" com a expulsão das feras, do gado semi-selvagem e da macambira. Esta domesticação de um ambiente inóspito e

socialmente árido e sua transformação em território culturalmente efetivo – lugar de relações e de reprodução cultural e física – é também o momento embrionário de uma identidade exclusiva, conectada aos Pankararú, mas diferente, em parte daquela que haviam deixado no Brejo dos Padres e que tornava Januária e sua família aptos a procederem à domesticação da caatinga e à fundação de um território. É o fato de serem caboclos,¹⁰ adaptados às condições hostis impostas pelo ambiente da caatinga e habituados aos feitos difíceis e perigosos que permitiu a transformação destas condições e a criação de um lugar social onde antes havia apenas matas incólumes.

O segundo momento de feitiço de um primeiro território Kalancó é a transformação do nome do sítio, passado de Gangorra a Januária. Essas duas ações possuem uma densidade simbólica significativa e foram vitais para a reprodução física e cultural daqueles que hoje constituem os Kalancó. É por volta do último quartel do século XIX que chega às terras da Gangorra a família de Januária, vinda de Brejo dos Padres junto com uma leva de índios que foram ficando em outros lugares próximos. As primeiras rotas de migração partiam do Brejo, mas talvez não tivessem pontos determinados a serem alcançados, o que se entende pelas condições desconhecidas e ainda inóspitas que eram enfrentadas pelas famílias que freqüentemente se fragmentavam e se espalhavam no meio do caminho, formando um estágio embrionário dos posteriores "enxames" Pankararú (Arruti, 1996).

Essas populações viriam a constituir concentrações exclusivas e com identidades próprias. A permissão histórica para o movimento dos "enxames" decorre da própria invenção dos Pankararú enquanto

uma unidade social pela administração colonial; sob o manto de dois processos de homogeneização étnica aos quais foram submetidos os índios alocados na aldeia de Brejo dos Padres (tornados primeiramente "caboclos" e depois "Pankararú"), sobreveio, entretanto, a manutenção da memória de sua natureza composta como forma de conservar as identidades particulares que foram reduzidas oficialmente a um só identificador. A estratégia, como vimos antes, consistia em guardar, paralelamente à designação oficial (Pankararú) e para o uso interno, o verdadeiro nome-composto do grupo referente às principais etnias que o compunham, já que tratavam-se de vários grupos num só com origens históricas distintas: "Pancarú Geritacó Cacalancó Umã Canabrava Tatuxi de Fulo" (Ib.: 33). Os "enxames" são, então, um tipo de processo reversível da mistura num plano lógico, permitindo que, num futuro, cada um dos elementos formadores do composto étnico venha a aperfeiçoar unidades sociais distintas, mas visceralmente ligadas à matriz sócio-cosmológica de Brejo dos Padres.

O expediente oficial das reduções que criou o composto Pankararú e todos os outros, que são os grupos indígenas do Nordeste que foram historicamente aldeados, era absolutamente comum porque permitia classificar pessoas, atribuindo-lhes rótulos, e distribuí-las espacialmente conforme os interesses dos representantes coloniais e do Estado. Daí se percebe que os processos sociais contemporâneos de etnogênese são, em boa parte, uma consequência histórica e resposta às ações de etnificação – a formação de unidades étnicas – levadas adiante pelos poderes oficiais no passado (Boccaro, 2001)¹¹. Ao lado dos Kalancó, outro exemplo eloqüente de etnogênese a partir de fluxos de famílias oriundas de Brejo dos Padres são os Geripankó. A consolidação destes dois

grupos enquanto unidades étnicas distintas derivadas da mesma matriz genealógica e cultural – os Pankararú – deu-se historicamente a partir de momentos conexos. A interseção entre as histórias dos dois conjuntos étnicos ocorre não só por conta do parentesco que cerca suas relações, mas também em função dos movimentos migratórios que levaram famílias de caboclos de Brejo dos Padres para recônditos além da divisa interestadual.

Estigmas e categorias de identidade

A presença dos caboclos de Brejo dos Padres nas proximidades da cidade de Água Branca já se fazia sentir pelos regionais a partir de hábitos que serviam de motivos para a produção de atributos de negação a eles dirigidos. Estes hábitos eram sobretudo alimentares e incluíam na dieta das famílias ameríndias uma série de animais e plantas considerados tabus pelos não-índios, seja pela sua qualidade de alimento exclusivo de animais domésticos, como a macambira, que alimenta o gado em circunstâncias desfavoráveis, ou pela sua impureza, tais como cobras, lagartos e outros bichos da caatinga. A adoção de um cardápio incomum era motivada pelas extremas privações pelas quais passavam as famílias vindas do Brejo em momentos de seca – embora o normal fosse ter o cotidiano preenchido por sérias dificuldades – mas a disposição em desafiar a fome com uma dieta alternativa repleta de tabus alimentares para os regionais espelhava um atributo facilmente essencializado, primeiro pelos vizinhos, depois pelos próprios Kalancó; a imagem do caboclo como um ser rústico e próximo à natureza. Essas representações sobre o caboclo, entretanto, apresentam sentidos e efeitos simbólicos divergentes, mas altamente

conexos, que manifestam um combate emblemático pelo poder de definição e classificação da alteridade e do si mesmo, onde a criação dos estigmas, dos atributos de negação, das acusações e censuras pelos regionais tem por objetivo a produção simbólica de divisões sociais¹².

Assim é que os ameríndios da Januária e dos sítios vizinhos eram classificados e categorizados pelos regionais não-índios a partir de atributos imputados que tinham efeitos altamente estigmatizantes que, por sua vez, justificavam a continuidade do estigma, da segregação social e da divisão simbólica. Ao inventarem aqueles caboclos a partir de estimas, os regionais criam não só fronteiras, mas também distâncias em relação a eles. Sem dúvida, as classificações estavam amparadas empiricamente e valiam-se de comportamentos, costumes e condutas adotados pelos caboclos, mas é a transformação, pelos regionais não-índios, destes elementos objetivos em arma simbólica que lhes permite impor um modelo de representação para a alteridade cabocla. O primeiro suporte para estas representações impositivas eram as práticas rituais referentes ao sistema de prestações para com os encantos e as modalidades de diversão fundamentadas na dança do toré¹³. O segundo elemento que servia de sustentação aos estigmas dirigidos aos caboclos pelos vizinhos não-índios eram, conforme comentei, hábitos alimentares considerados por eles repugnantes e transgressores.

Não obstante a convicção, ainda que posteriormente efetiva, de que a dieta alimentar exclusiva (formada por pequenos répteis da caatinga e plantas silvestres) era adotada apenas em períodos de escassez crítica, permanece o gosto por esses alimentos do mato, comidos pelos caboclos "desde o nascimento". Sempre se recorreu

aos calangos, macambira e maçaricos porque as privações pelas quais estas populações passavam não eram sazonais; elas se agravavam, sem dúvida, em períodos de estiagem, mas faziam parte do cotidiano de pessoas que tinham vindo de situações de plena expropriação fundiária e, mesmo depois possuindo algum pedaço de terra – ao chegarem as primeiras famílias de ascendentes dos Kalancó – a conduta alimentar foi incorporada ao *habitus* caboclo e possivelmente assumida também como prática de diferenciação. É a partir desse ciclo de experiências vividas, transmitidas e reproduzidas que se cria um dos elementos de uma natureza cabocla, ou seja, a resistência e adaptabilidade ao ambiente da caatinga. Experiências essas que demonstram habilidades de exploração de recursos em determinados ecossistemas, mas que também estão profundamente associadas a contextos de tensão interétnica. Resta perceber que as categorizações pejorativas alimentares dirigidas pelos regionais não-índios ("caboclos podres", "sebosos", "nojentos") foram posteriormente neutralizadas e transformadas em atributos positivos de identidade ao se modificar os valores que estavam a elas agregados. Não se trata, pois, de negar a dieta, mas de reverter os seus sinais, tornando-os positivos e passíveis de transformar um estigma em emblema de identidade.

Tal operação, que permitiu transformar os sinais dos estigmas externamente imputados e alterar o quadro de forças atuantes em um determinado meio social, é, sobremaneira, política e representa o princípio das etnogêneses, presente tanto na proposta de Sider (1994) – para quem é a retomada da autonomia histórica que os sujeitos buscam com as etnogêneses – quanto em Barth (1969)¹⁴ ao formular a cultura como um dos meios instrumentais através do qual os grupos se redefinem frente a outras forças sociais.

Averiguando as etnogêneses que vêm ocorrendo entre grupos de identidade indígena do Nordeste brasileiro ao longo de 20 anos, vê-se que são determinados elementos culturais – de significados tornados eloqüentes, sobretudo aqueles do campo mágico-ritual – que organizam as interações entre as pessoas e comunicam as diferenças simbólicas simultaneamente à produção das distâncias e fronteiras sociais. Entretanto, não se pode permitir acreditar que a diferenciação se esgota nos emblemas imediatamente objetivados e postos a comunicar; os processos de identidade incluem, como foi mostrado, condutas, comportamentos e valores com poder de unir pessoas dentro de uma mesma comunidade moral, porque partilham e praticam valores que as diferenciam e permitem um sentimento de orgulho¹⁵. A transformação do atributo acusatório de comedores de calango e transgressores de tabus alimentares, posteriormente eficaz como signo de identidade coletiva, valeu-se da adoção de valores positivos para estas práticas alimentares que passaram a refletir uma moralidade cabocla ligada à honestidade e ao respeito à propriedade alheia. Isto porque os caboclos, mesmo pressionados pela fome e privações extremas provocadas pelas longas estiagens – notadamente a que aconteceu em 1932 – recorriam aos calangos, macambira e xique xique para sobreviverem, mas não atacavam o gado criado solto na caatinga que pertencia aos seus vizinhos ricos de Água Branca nem pilhavam suas fazendas ou roças.

Não importa a motivação concreta que teria levado a tal abnegação diante de um drama tão potente. O imperativo da adoção de uma dieta transgressora – que, absolutamente, não era estranha aos caboclos, mas acionada principalmente em momentos limites – produziu posteriormente uma dupla diferenciação; prática e moral.

A primeira, como dito antes, traduzida pela melhor adaptabilidade, resistência e aproveitamento de recursos naturais do ecossistema da caatinga, o que sugere um conhecimento excepcional deste habitat por pessoas e grupos humanos que são próprios dele. A segunda é tomada como expressão da natureza dessas pessoas que, diferentemente de seus ancestrais "brabos", ou os índios anteriores ao "amansamento", são tratáveis e de índole pacífica, sobressaindo-se a honestidade e a vocação para o trabalho. Ao mesmo tempo que buscam a contigüidade com o tempo dos ancestrais e com estes (Gow, 1993) – principalmente através do campo ritual – marcam sua diferença a partir de uma nova modalidade de ser índio, incorporando as experiências com os processos históricos de desterritorialização, redução e "amansamento" pelos quais estas populações passaram. Diferença que é nutrida por imagens-síntese das quais se produz a alteridade cabocla como o outro e desdobro do "índio do brabio" pego "a dente de cachorro" no mato ou do índio nômade habitante das serras, e que permite a fundação de uma moralidade composta por fragmentos de valores que se opõem tanto aos modos de agir dos ancestrais "brabos" – no que diz respeito principalmente à sua ingenuidade e aspereza – quanto às formas de agressão dos vizinhos não índios. Deste modo, a moralidade cabocla Kalancó (surgida como uma poderosa categoria de identidade) é a medida que permite a transformação, sem rupturas, em relação aos ancestrais e ao passado e a diferenciação moral face aos vizinhos não-índios.

Importa destacar que este estatuto moral – assim como as práticas alimentares transgressoras e outros elementos mais difusos ligados diretamente à origem no aldeamento Pankararú de Brejo dos Padres – permitiu a visualização, pelos Kalancó, de um

continuum caboclo-índio. Foi a partir da transformação dos estigmas em categorias de identidade que os Kalancó passaram a se perceber como caboclos e ameríndios simultaneamente, e não somente "caboclos", enquanto o resultado último de perdas culturais irreversíveis, imagem comum entre a população regional e no imaginário oficial da colônia e do império. Mas tal processo de reversão operado enquanto etnogênese não é uma seqüência de ações programáticas visando, objetivamente, à construção de elementos sociais de contraste, nem mesmo um resultado automático da própria estigmatização da qual eles foram alvo. Só foi possível aos Kalancó realizar essa dupla passagem – dos estigmas aos emblemas de identidade e do caboclo culturalmente esvaziado ao índio ou "caboclo-índio" – e criar uma nova forma de auto-percepção porque a matéria-prima para isso existia previamente nos repertórios domésticos de memórias sobre os vínculos com o aldeamento de Brejo dos Padres. Essa massa de memórias se expressou ao longo do tempo através da criação de topônimos com grande importância simbólica (como é o caso do sítio Januária); das cantigas cantadas enquanto laboravam; das constantes visitas ao Brejo dos Padres para visitar parentes, presenciar as festas religiosas locais ou para a realização ritual e culto aos encantados.

O que temos aí enquanto processo social situado em um contexto de diáspora indígena e tensão interétnica é que as categorias de uma identidade Kalancó que mescla elementos extra e intra locais começaram a emergir no momento em que os repertórios domésticos de memórias puderam convergir para formar, então, algo como uma "comunidade de identidade indígena". Tal empresa foi realizada dentro do circuito de apoio de agentes indígenas regionais (como lideranças dos Geripankó, Pankararú, Xucurú-Kariri

etc) e entidades indigenistas, principalmente o CIMI. Essa convergência de massas fluidas, não unívocas e com poucos contornos – como é a própria cultura – é o ponto em que se forma um coletivo Kalancó mais amplo como um contexto de ações e resultado de ações (Barth, 1992), coletivo este organizado com base, sobretudo, no parentesco que é o seu liame efetivo. Para a formalização deste momento, insisto que foi fundamental a suspensão de rupturas que permitiu uma nova modalidade de auto-percepção:

[...] Antigamente, que no tempo que... toda vida foi índio, existia os caboclo, eram os índios, mas que nós não tinha experiência que ninguém indicava por índio e sim sendo, né? Mas nós só tratava por caboclo.
José Antônio Alexandre. Sítio Januária, 16/05/2002.

Entretanto, é preciso entender as motivações para um reordenamento da história Kalancó. Esta etapa, como disse, foi possível com a convergência de repertórios domésticos de memórias acerca do universo indígena Pankararú e dos laços afetivos e efetivos com o aldeamento de Brejo dos Padres. Tal empresa se deu sob o auspício de uma rede regional de comunicação interétnica e a partir da iniciativa de lideranças kalancó que buscaram ressaltar sua herança cultural com os Pankararú mediante a introdução de modalidades rituais então não praticadas nas suas áreas. Estes dois marcos importantes na etnogênese Kalancó – a presença de uma rede regional indígena de apoio e a adoção de práticas culturais de Brejo dos Padres que não eram estranhas, mas estavam ausentes entre eles – são os mesmos expedientes que se vê nas etnogêneses indígenas do Nordeste brasileiro, haja vista o aprendizado do toré por vários grupos (como os Atikum, Kiriri e Kambiwa), através de sua participação em circuitos indígenas de reciprocidades política e

ritual, que lhes permitiram dar um curso ao desenvolvimento de uma nova frente de contato para eles; o diálogo com a agência indigenista oficial. Mais do que simplesmente adotar novas práticas culturais, a atitude é vista como um re-aprendizado, um *re-ligare* com uma modalidade esquecida, mas guardada por outros grupos indígenas com os quais se mantêm relações históricas e muitas vezes intercâmbios matrimoniais (Reesink, 2000). Foi assim que os Kalancó viriam a adotar o praiá e a mesa de toré, conforme eram realizados pelos Pankararú.

Entretanto, custou algum tempo até que a introdução de práticas culturais de Brejo dos Padres entre os caboclos da Januária tivesse o efeito de transformá-los em Kalancó. Acredito que não houve dificuldades na assimilação dos rituais dos Pankararú do praiá e da mesa de toré, já que, além de presentes na memória dos mais velhos, as visitas às suas aldeias eram freqüentes e sabia-se bem o que lá se fazia. A adoção de formas culturais pelos Kalancó como um *re-ligare* com sua matriz cosmológica Pankararú não produziu uma relação imediata de causa e efeito que culminou em sua etnogênese; este processo social foi maturado dentro da rede regional indígena de comunicação interétnica, da qual os próprios Pankararú fazem parte, e implicou a necessidade de transformar os elementos de auto-percepção que, então, estavam bastante fixados entre as famílias da Januária e dos sítios anexos. Foi a partir da conjugação de várias ações, e não apenas de uma delas, que vinham se desenvolvendo em contextos conexos, que tornou-se possível para os Kalancó se associarem a uma alteridade indígena específica, atitude que demandou o abandono de formas depreciativas de auto-percepção legadas das reduções indígenas e do convívio com os regionais não índios.

Assim é que os Kalancó se sabiam diferentes, mas associavam sua auto-imagem ao "caboclo" construído pelos regionais e pelas forças coloniais. Pois toda a estigmatização sofrida dentro dos aldeamentos e carregada nas diásporas só funcionaria se, e apenas, fosse também uma auto-atribuição de identidade. Desta feita, durante muito tempo passaram a se pensar da maneira como os regionais e a administração pública os pensavam e até mesmo produziram distâncias intransponíveis entre eles e os "índios" (compreendidos na forma geral e homogênea) que são figuras do passado (os parentes que estão fora da memória) ou então alteridades distintas.

Não obstante as formas pejorativas e acusatórias dirigidas pelos regionais em função da quebra de tabus alimentares pelas famílias que vieram de Brejo dos Padres (chamadas de "índios podres", "caboclos sebosos" etc) a matriz mais ampla e importante é o categorial caboclo, que tem sua origem provável nos expedientes oficiais de nomeação e classificação das populações indígenas do Nordeste brasileiro. Tal classificação serviu fundamentalmente para alocar estas pessoas em espaços físicos e simbólicos e determinar a pertinência administrativa da aplicação de certos estatutos jurídicos que versavam, principalmente, sobre o direito à terra e que autorizava, conforme o estatuto atribuído a uma população, os processos de desterritorialização e extinção de aldeias.

Classificar, nomear e relocar populações autóctones foram procedimentos oficiais administrativos que não estiveram confinados ao Nordeste, nem mesmo ao Brasil pré-republicano, mas ocorreram largamente alhures nos Estados coloniais. Tais expedientes operavam sempre uma dupla classificação (ainda que uma delas

fosse residual), pois, ao categorizar determinados grupos mediante a identificação de certas qualidades que supostamente lhes eram próprias, reificava-se as unidades sociais alternas, classificadas mediante a identificação de qualidades opostas. É o caso, por exemplo, dos "grupos indígenas assimilados" X as "sociedades tradicionais", ambas categorias coloniais com grande poder essencializador, pois atribui aos primeiros a marca pesada da aculturação e aos últimos a brava resistência ou o isolamento que teria lhes permitido se reproduzirem socialmente enquanto tais. Ambos, entretanto, devem ser vistos como produtos coloniais, posto que:

[...] as 'nações' (indígenas) e as divisões 'étnicas' consideradas como précolombianas são na verdade construções coloniais, entidades mestiças que, por uma parte, não estavam ali eternamente e que, por outra, foram objetos de um processo sistemático de etnificação. (Boccaro, 2001: 9-10).¹⁶

Uma outra modalidade de classificação oficial de grupos sociais decorre diretamente de políticas públicas que provocam o reordenamento de suas relações com o Estado, criando e recriando unidades étnicas, como o que se deu através da instituição das "rancherías" por órgãos oficiais do Estado norte-americano durante o período de 1906 a 1928. Tais procedimentos oficiais definiriam posteriormente a formação das "tribos desconhecidas" (*acknowledged tribes*) do estado da Califórnia, mediante sua exclusão histórica do espaço físico das rancherías:

A aquisição das 'rancherías' e o estabelecimento de um novo contexto de relações entre o governo e os grupos nativos californianos que as receberam criou

um outro grupo de povos tratados mais ou menos oficialmente como desconhecidos - aumentando o número precedente de povos reconhecidos ligados às antigas reservas. Mas o processo pelo qual as 'rancherias' foram criadas simultaneamente especificou os povos que se transformaram em tribos desconhecidas. (Field, 1999: 197)¹⁷

O que se vê neste exemplo distante é a dupla classificação das unidades étnicas; os grupos que foram oficialmente categorizados como índigenas foram aqueles que passaram pelo processo de reordenamento de relações com o Estado norte americano através do confinamento nas rancherias, ou seja, foram sujeitos de uma inclusão física (territorial) e jurídica. Do outro lado, as atuais "tribos desconhecidas" da Califórnia derivam das populações que ficaram fora do alcance do aparato assistencial do Estado norte-americano¹⁸ .

Retornando aos Kalancó à luz desses exemplos, o que vemos é que tanto o categórico caboclo quanto o novo ajuste que é ser "índio Kalancó"¹⁹ são, em parte, definições promovidas por agências históricas oficiais que produzem as classificações étnicas; mas é preciso estar atento para o fato de as categorias de identidade não serem elementos de mão única, impostos externamente, pois elas são formadas nos contextos de interações, estejam neles presentes regionais não índios, grupos indígenas aparentados ou representações do Estado brasileiro. Portanto, se as classificações étnicas são produtos arbitrários, o mesmo não deve ser dito das formas de relações interétnicas historicamente estruturadas (que fazem com que "caboclo" e "índio" sejam o mesmo para os Kalancó hoje) e de onde se deve esperar alguma continuidade no tempo.

As viagens de (re)conexão com o Brejo dos Padres

Um dos motivos para os deslocamentos temporários até a aldeia de Brejo dos Padres era a realização de rituais mágico-religiosos que exigiam uma maior habilidade e força, notadamente aqueles desenvolvidos com a jurema e que tinham a finalidade de produzir "defesas", algo como uma cerimônia preventiva. Não tenho detalhes sobre essas práticas, mas tudo leva a crer que se tratavam de mesas de toré mais elaboradas, dirigidas aos encantados mestres da aldeia de Brejo dos Padres. Além disso, as dificuldades em se realizar o toré ou qualquer outro desempenho ritual por causa da fiscalização dos vizinhos contrários deveria ser motivo suficiente para que o Brejo funcionasse como uma reserva onde o culto aos encantados era posto em dia com menos riscos de intolerância por parte dos regionais. Ademais, a aldeia Pankararú pode ser alcançada a pé ou por montaria em menos de um dia, percorrendo-se os atalhos pelo meio das serras que separam os dois locais, e a distância relativamente curta (menos de 50 km, por estas trilhas serranas) são obstava os deslocamentos, que quase sempre eram realizados em pequenos comboios familiares.

As motivações rituais que levariam as pessoas da Januária a percorrerem o caminho para o Brejo dos Padres tinham algum apelo na figura do Mestre Narciso, que, tendo parentes muito próximos entre essas famílias, costumava fazer o caminho contrário e vir do Brejo para este local a fim de fazer toré e sessões privativas de toré que, possivelmente, tinham também a função do ensinamento de segredos rituais, embora não haja nenhuma indicação de um contexto de articulação política neste período por parte dos caboclos da Januária que justifique a busca sistemática do aprendizado ritual

com o intuito de auxiliar a busca pelos direitos. Não que essas duas motivações sejam inseparáveis, mas tal combinação constitui um horizonte histórico no Nordeste indígena, conduzindo lideranças do passado a procurarem a "revelação do nome da aldeia" ou do nome da "tribo" por meio de um trabalho ritual e uma comunicação com os encantados, co-participada por Mestres de outros grupos. Busca que se manifesta como um primeiro passo para apresentarem-se ao órgão tutor na condição de remanescentes indígenas.

De qualquer modo, o empreendimento das viagens dos caboclos da Januária e sítios anexos ao Brejo não visava à busca por condições melhores de sobrevivência, o que justamente havia motivado a saída de lá e a procura por novas terras. Não há notícias de que os retornos definitivos tenham acontecido a ponto de se pensar num cenário mais favorável para o Brejo dos Padres – nas três ou quatro primeiras décadas do século passado – que aquele que havia na época das primeiras diásporas. Se isso fosse real, parece lógico que os caboclos da Januária teriam na aldeia Pankararú uma outra alternativa para o enfrentamento das secas prolongadas além daquela de adotar a dieta reprimida pelos regionais e que lhes custava tanta estigmatização. Por outro lado, as visitas esporádicas (que poderiam ser temporadas de meses, e não simplesmente uma "visita") serviam também para a composição de arranjos matrimoniais futuros com os parentes mais distantes geograficamente que aqueles com quem se convivia ou para a realização de pequenas transações comerciais com terras, vendas ou trocas de animais. Vê-se que, além de se viajar para visitar os parentes Pankararú que ficaram no Brejo dos Padres ou simplesmente rever o local de origem, as famílias da Januária e os parentes dos sítios vizinhos tinham uma série de outros motivos que

justificariam os deslocamentos, incluindo as festas em devoção aos santos padroeiros do Brejo, que constituíam um momento bastante atraente para uma viagem.

Não obstante tantos motivos – que provavelmente se combinavam e não atuavam sozinhos – para os retornos temporários, o provimento material ou a procura por empregos, terra ou recursos outros não consta na memória das famílias Kalancó como a causa de seus deslocamentos ou dos parentes para a aldeia dos Pankararú e acredito que as motivações devem ser buscadas em um outro plano que não o econômico; é a procura por recursos simbólicos, e não materiais, que aparece como o móvel precípua das viagens e que lhes permite serem caracterizadas como incursões afetivas que tinham por propósito a participação na vida social do Brejo, através das atividades listadas, que apresentam certas conexões entre si. Isso porque, principalmente a crença nos encantados estimula a reorganização de relações que se desenvolvem fora do âmbito do ritual e penetra espaços do cotidiano ao ser ativada para explicar doenças, acidentes, o rendimento do trabalho ou a sorte e o azar no amor, numa demonstração de que, mesmo entre as "populações caboclas" do sertão do Nordeste – para usar um termo que por si só carrega um forte sentido histórico – com longa data de experiências de desterritorializações e contato com a sociedade regional, não existem espaços exclusivos e refratários entre si onde se possa colocar, de um lado o sobrenatural (e as atividades a ele relacionadas) e, do outro, o econômico, o desempenho das atividades de subsistência, a saúde ou as decisões políticas. Em síntese, a participação nas atividades relacionadas aos encantados disponibiliza o acesso a vários aspectos do cotidiano e do social que, se são obscurecidos na cena formal do rito, transbordam nas crenças. É

nesse sentido que podemos compreender como a prosaica e recorrente atividade de sair da Gangorra (sítio Januária) para "dar garapa"²⁰ aos encantos" no Brejo dos Padres ou participar da oferenda, não era apenas uma forma de desempenho do culto a esses seres, mas uma prática de imersão no universo social Pankararú e, por extensão, no dos próprios caboclos da Gangorra.

Assim como as diásporas do Brejo viraram depois experiências interétnicas compartilhadas – com o surgimento de identidades sociais distintas formadas pelos conjuntos de parentes que deixaram a aldeia Pankararú em sucessivos momentos – as visitas de retorno eram também co-participadas, realizadas em comum com parentes que de lá haviam saído e que residiam em localidades diferentes. Os deslocamentos também transcorriam, como ainda hoje ocorrem, em função de convites que partiam dos parentes Pankararú, sobretudo para as ocasiões das novenas ou do calendário festivo associado ao período de maturação do umbu silvestre, época em que se realiza o flechamento, a "puxada" e a corrida do umbu.

Final

O propósito da elaboração do Relatório de Identificação Étnica Kalancó foi atender a uma demanda administrativa que, por sua vez, foi gerada pela ação de uma coletividade que se assume como indígena e solicitou do Estado brasileiro o enquadramento jurídico que tal condição prevê dentro das leis constitucionais em vigor. Este texto foi construído tendo por matéria-prima principal os dados etnográficos gerados a partir de um trabalho de campo de duas semanas com os Kalancó e seu posterior tratamento dentro das

metodologias da pesquisa antropológica, seguindo um escopo teórico que guiou as análises e a construção dos argumentos. Dentro das atividades que levaram a esta produção, houve espaço privilegiado para as fontes orais que deram acesso às memórias familiares sobre as relações dos Kalancó com os índios Pankararú e seu aldeamento de Brejo dos Padres, sem entretanto haver prejuízo para a abordagem das formas presentes de articulação e interação entre os membros desta coletividade.

Acredito que qualquer síntese promissora dos argumentos apresentados neste relatório deva passar pelos processos de desenvolvimento das categorias de identidade que fizeram com que uma população formada por fluxos seguidos de deslocamentos da aldeia de Brejo dos Padres – provocados por forças sociais externas ou pelos rigores do clima – alcançasse um modo peculiar de auto-percepção baseado em formas próprias de interação, no compartilhamento das experiências, na origem comum e nas práticas que espelhavam diferenças em relação às populações vizinhas. Nesse aspecto é relevante que uma parte fundamental do processo de desenvolvimento das categorias de identidade Kalancó tenha decorrido dos atributos negativos que lhes eram dirigidos pelos vizinhos, em função, principalmente, das atividades relacionadas ao toré (e, mais amplamente, ao culto dos encantados) e de um comportamento alimentar considerado incomum e transgressor.

A formação de representações sobre si mesmos a partir desses atributos dirigidos aos caboclos da Januária mostra que essas pessoas reconheciam sua própria alteridade e diferença, vindo depois a agregar valores positivos às classificações exteriores que recaíam sobre elas. Essa superação foi crucial, porque permitiu a reversão

dos estigmas sem anular a diferença que causou a estigmatização. Isto demonstra que os processos de construção de categorias de identidade não são arbitrários nem a-históricos, mas decorrem em contextos de interação social que geram ações e reações às disputas simbólicas aí travadas, explicando porque:

[...] o estigma produz a revolta contra o estigma, que começa pela reivindicação pública do estigma, constituído assim em emblema – segundo o paradigma 'black is beautiful' – e que termina na institucionalização do grupo produzido (mais ou menos totalmente) pelos efeitos econômicos e sociais da estigmatização. (Bourdieu, 1998[1989]: 125).

Com isso foi possível a emergência de um novo classificador – "índio Kalancó" – baseado em categorias de identidade que se reportam ao passado dos caboclos da Januária, mas superam as prerrogativas negativas desta alteridade assimiladas conforme os estigmas que lhes forma imputados. Isto demonstra que os atuais Kalancó vêm organizando de modo diverso ao longo do tempo sua auto-percepção e diferença em relação aos "outros" com quem vêm interagindo, mantendo sua unidade e alteridade em meio às modificações dos conteúdos que as sustentam. Acredito que é nisto que está radicado o continuum "caboclo-índio", ao qual me referi anteriormente, cuja visibilidade para os próprios Kalancó tornou-se possível com a transformação dos estigmas em emblemas de identidade. Assim, sou partidário de Oliveira (1998) no que se refere à crítica sobre as tentativas de recomposição do passado de sociedades indígenas, pois:

[...]a única continuidade que em muitos casos é possível encontrar e sustentar é aquela de,

recuperando o processo histórico vivido por tal grupo, mostrar como este refabricou constantemente sua unidade e diferença face a outros grupos com os quais esteve em interação. (Ib.: 278).

Essas formas de interação estão sustentadas, principalmente, nas estreitas relações de parentesco que unem as famílias Kalancó entre si e às famílias componentes de grupos indígenas vizinhos que possuem histórias de formação muito semelhante, associadas aos Pankararú e aos deslocamentos migratórios da aldeia de Brejo dos Padres, como os Geripankó, Karuazú, Katokinn ou Koiupanká. Isso foi determinante na participação dos Kalancó em uma rede regional de comunicação interétnica, integrada também por outras sociedades indígenas de Alagoas, que valeu apoio à sua causa étnica e lançou-os no cenário nacional do movimento indígena. O reconhecimento da legitimidade do apoio fornecido aos Kalancó pelos agentes desta rede sugere que ela não forma apenas uma comunidade política, mas de solidariedade dirigida a parentes, como se percebe do diálogo com Genésio Miranda, ex-cacique Geripankó:

O senhor acha que a história dos Kalancó é parecida com a história dos Geripankó?

Sr. Genésio Miranda – Não tem diferença nenhuma, que na mesma carreira que correu Zé Carapina correu Chico Higino. Não é isso? (voltando-se para Antônio Francisco)

Antônio Francisco – É os troncos velhos. O meu bisavô, no caso, meu bisavô era Gino...

Sr. Genésio Miranda – Chico, Francisco já era filho de Gino. É justamente. Mas isso foi na mesma carreira que o velho Zé Carapina veio [...]

Eram parentes, o Zé Carapina e Gino?

Sr. *Genésio Miranda* – Era, ali tudo era parente. O índio não tem esse pra não ser parente um do outro.

Genésio Miranda e Antônio Francisco. Aldeia Geripankó, 18/05/2002.

Não obstante a representação do parentesco étnico – associado a uma origem compartilhada – entre as famílias kalancó, a presença de laços de um parentesco efetivo é significativa e pode ser facilmente observada ao se cruzar os diagramas que acompanharam os levantamentos genealógicos de cada Unidade Doméstica. Notadamente, há uma incidência de uniões matrimoniais entre primos diretos, paralelos ou cruzados e em segundo grau que reproduzem um modelo de casamento preferido pelos seus próprios pais e avós, ocorrendo situações excepcionais em que um conjunto de irmãos e irmãs casa-se com um outro conjunto de irmãos, sendo que seus pais são, às vezes, primos entre si diretos ou em segundo grau. Tal recorrência de um modo de uniões matrimoniais sugere um tipo peculiar de reprodução física do grupo se que reflete na sua unidade e confirma a base parental de suas redes de interação e associações.

As representações sobre si formuladas pelos Kalancó são interconectadas e se reportam ao universo sócio-cosmológico dos índios Pankararú. Elas são objetivadas em função da recomposição de fragmentos das memórias das famílias nucleares sobre seus vínculos com o Brejo dos Padres e estão, sobretudo, no topônimo "Januária", na dieta alimentar extraordinária, que incluía o calango, no ofertório da garapa e na terapia médica através dos encantados. Este último elemento é importante porque atesta de forma eloqüente

uma prática histórica e distinta voltada para a doença e a saúde que, por ser destoante daquelas associadas à medicina popular adotada pelos vizinhos não-indios, foi objeto de estigmatização, que fazia com que os caboclos da Januária fossem chamados de "xangozeiros" ou "macumbeiros" por esses vizinhos. As práticas médicas auxiliadas pelos encantos condensam os elementos que são hoje vistos como uma prova inegável da herança Pankararú que foi adaptada e transformada em emblema da identidade Kalancó, fazendo com que essas práticas sejam vistas como centrais e doadoras de valor na auto-representação do grupo enquanto uma comunidade indígena. É o que se depreende do diálogo abaixo, em que se vê a força e representatividade para uma identidade Kalancó da crença nos encantos e em seu poder para curar doenças:

Graciano Gomes – Fazia remédio eles mesmos (os encantados). Dizia assim: – "Eu vou trazer um remédio e você, quando for amanhã, procure que eu vou deixar no santo, na mesinha que aqui não tem. Eu vou trazer de fora". No outro dia você procurava bem cedinho, não tava. Mais tarde, não tava. Quando era umas horas o senhor chegava lá tava aquele remedinho que eles traziam. Tava lá [...] Eles traziam ervas que a gente não conhecia, sabe? De fora.

Isaura Maria – Eles mesmos traziam [...] Os de minha mãe traziam e botavam em sua mão [...] quando eles chegavam diziam logo: – "O remédio pra essa doença é isso aqui", aí davam pro senhor, ensinavam como era pra fazer, como é que fazia aquele chá pra dar.

Não precisava dizer qual era a doença?

Isaura Maria – Não. O senhor tomava um chá, tomava dois, no outro dia estava bonzinho da Silva

Ele adivinhava a doença...

Isaura Maria – Decerto, né? Se ele fazia é porque adivinhava [...] Mestre Luis, se ele viesse tratar da doença de qualquer um e ele chegasse e baixasse nela (em sua mãe) ele fazia um signo Salomão no chão com a maracá assim e quando acabar batia com o cabinho da maracá assim e acentava o ouvido dela assim, em cima. Quando ela levantava, se aquele não melhorasse, não ficasse bom daquilo e fosse pra ele morrer, acendia uma luzinha lá dentro, bem azulzinha [...] E ele dizia que não tinha cura. Podia ir pro doutor que quisesse ir. Que aquela doença ali só quem curava era Deus. Digo porque cansei de ver [...]

Graciano Gomes e Isaura Maria Santana. Sítio Januária, 09/05/2002.

Todas estas considerações conduzem à conclusão inequívoca de que a comunidade Kalancó apresenta práticas de interação que são específicas e está plenamente inserida no cenário mais geral histórico e etnográfico dos índios do Nordeste brasileiro, apresentando elementos comuns a estes grupos, como a manifestação de fortes elementos de identidade ligados afetiva e efetivamente ao passado; o desenvolvimento de redes sociais de articulação interna e a participação em circuitos regionais de comunicação, com base, sobretudo, no parentesco entre as famílias que compõem o grupo e as outras de grupos indígenas da região.

Notas

¹ Doutorando em Antropologia Social - Universidade de São Paulo.

² A cidade de Água Branca fica a 303 km de Maceió, em região serrana, e seu município tem cerca de 19.200 habitantes. É uma das cidades mais antigas do

estado de Alagoas, embora tenha recebido o título apenas em 1919, com o primeiro núcleo de povoamento local formado em 1769 (informações retiradas do site http://www.coisasdealagoas.com.br/alagoas/m_aguabranca.htm).

³A noção de grupo étnico foi competentemente contestada por Mahmood & Armstrong (1992). Basicamente o argumento das autoras é que os indivíduos representam e selecionam diferentemente os critérios de pertença que os conectam a um mesmo grupo étnico, não havendo, portanto, traços culturais comuns compartilhados por igual. Esta questão é bem resolvida quando pensamos um grupo social sob os aspectos que apresento a seguir, dos quais me utilizo para desenvolver as análises subseqüentes.

⁴Justiça se faça a Max Weber, para quem a solidariedade étnica só se forma a partir da ostentação das diferenças subjetivamente significativas e objetivamente manifestas, ações estas de teor político e privilegiadamente despertadas no âmbito das comunidades políticas (Weber, 1994 [1972]).

⁵Considero todos esses termos pouco operacionais - embora alguns deles estejam bastante presentes nos discursos de lideranças indígenas - porque terminam por resubstancializar a cultura. As distinções entre eles e seus significados são trabalhados em Pérez (2001).

⁶"[...] we need to think of society as the context of actions and results of actions but not as a thing".

⁷"The recognition of social positioning and multiple voices simply invalidates any account of society as a shared set of ideas enacted by a population".

⁸"Cacalangó" seria o nome de um rio conhecido pelos Pankararú e que fica no município de Tacaratú, próximo a Brejo dos Padres (Pinto, 1958: 37).

⁹Os encantados são agentes extra-humanos com os quais os índios do Nordeste se relacionam ritualmente e em diversas ocasiões ordinárias.

¹⁰Utilizo a expressão "caboclo" como parte do continuum histórico "caboclo-índio" que tem permitido aos índios do Nordeste brasileiro reverter o forte sinal negativo das perdas culturais que a expressão carregou até um passado próximo. Acredito que assim ela passe a denotar o índio sob um certo contexto histórico e regional.

¹¹É possível dizer que este processo não cessou com uma era pós-colonialista, haja vista que os Estados nacionais continuam a produzir suas alteridades excluídas, dentre elas os grupos indígenas: "Não há garantias de que o Estado nacional não produza ele mesmo as identidades regionais. De fato, muito da tradição da 'Invenção da Tradição' consiste em convencer exatamente de tais condições. Assim como os Governos coloniais criaram identidades regionais na África, os Estados nacionais criaram em casa as minorias" (Friedman, 1999: 6).
"There is no guarantee that the nation state did not itself generate regional

identites. In fact much of the "Invention of Tradition" tradition, consists in arguing precisely in such terms. Just as colonial governments created regional and state-to-be identities in Africa, so did nations states create regional minorities at home".

¹²"As lutas a respeito da identidade étnica ou regional, quer dizer, a respeito de propriedades (estigmas ou emblemas) ligada à origem a través do lugar de origem e dos sinais duradouros que lhes são correlativos, como o sotaque, são um caso particular das lutas das classificações, lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e de desfazer os grupos. Com efeito, o que nelas está em jogo é o poder de impor uma visão do mundo social através dos princípios de di-visão que, quando se impõe ao conjunto do grupo, realizam o sentido e o consenso sobre o sentido e, em particular, sobre a identidade e a unidade do grupo, que fazem a realidade da unidade e da identidade do grupo" (Bourdieu, 1998[1989]: 113).

¹³Complexo ritual voltado aos encantados praticado amplamente no Nordeste indígena. Para ao Kalancó, o toré possui atributos prioritariamente lúdicos.

¹⁴Mas não devemos exagerar e dizer que este é um autor meramente instrumentalista. Em várias ocasiões, como em Barth (1991), há críticas ao que ele chama de "uso excessivo da cultura" com o intuito de atender a certas demandas políticas de lideranças étnicas. Este alerta também está presente em Hannerz (2001) ao referir-se aos movimentos multiculturalistas: "Como movimiento general, el multiculturalismo podría plantearse usar la cultura como medio de resistencia, en una lucha desde abajo a arriba, contra las estructuras dominantes en expansión. Podemos sinpatizar con esto y, sin embargo, preocuparnos de que en situaciones de competencia y desigualdad crecientes, el discurso sobre la cultura también funcione en sentido inverso. Las ideas de fronteras de cultura/cultura se convierten entonces en un instrumento de exclusión y de diabolización, sustitutos del recismo, o al menos en un lenguaje administrativo torpe utilizado por los organismos del Estado para identificar a determinadas poblaciones minoritarias con el fin de adoptar medidas especiales" (Ib.: 5).

¹⁵Embora não se trate de um compartilhamento homogêneo de um elenco de valores. Temos que considerar as diferenças idiossincráticas entre os sujeitos informadas por suas trajetórias, o que inviabiliza a caracterização de um ethos Kalancó como um ordenador moral.

¹⁶"las 'naciones' (indígenas) y las divisiones 'étnicas' consideradas como precolombianas son en realidad construcciones coloniales, entidades mestizas que, por una parte, no estaban allí eternamente y que, por otra, fueron el objeto de un proceso sistemático de etnificación".

¹⁷"The purchase of rancherias and the establishment of a new set of relationships between the government and the particular native Californian groups who

received them created another group of peoples treated as more or less officially acknowledged - augmenting the previous list of recognized peoples connected to the olde reservations. But the process by which the rancherias were created simultaneously specified the peoples that became unacknowledged tribes".

¹⁸Este exemplo pode servir como metáfora para a realidade do indigenismo brasileiro que opõe os grupos indígenas reconhecidos e assistidos pelo Estado brasileiro aos grupos "emergentes" ou "remanescentes" que reclamam o acesso à tutela.

¹⁹Penso aqui nas definições propostas pelo antigo SPI e ainda em voga subliminarmente para que se reconheça um grupo indígena no Nordeste brasileiro, figurando entre elas o toré como expressão maior de indianidade (Grünewald, 1999).

²⁰Garapa é o nome atribuído ao sumo da cana-de-açúcar. Na falta deste, faz-se a partir da mistura de água com açúcar.

Bibliografia

ABA. 2000. Carta de Ponta de Canas. *Oficina sobre Laudos Antropológicos*. Florianópolis (coletado no site da ABA - www.abant.org.br).

ANDRADE, Ugo Maia. 2002. *Um rio de histórias: a formação da alteridade tumbalalá e a rede de trocas do sub-médio São Francisco*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo: PPGAS/FFLCH-USP.

ARRUTI, José Maurício Andion. 1996. *O Reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais pankararú*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ/MN.

ASSAYAG, Jackie. 1998. "La culture comme fait social global? Anthropologie et (post)modernité". In: *L'Homme*. 148, pp. 201-224.

BARTH, Fredrik. 1969. "Introduction". In: *_. (Org.) Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: The Little, Brown Series in Anthropology.

_____. 1991. "The guru and the conjurer: transactions in the knowledged and the shaping of culture in the southeast Asia and Melanesia". In: *Man*. 25(4), pp. 640-653.

_____. 1992. "Towards greater naturalism in conceptualizing societies". In: KUPER, Adam (Ed). *Conceptualizing Society*. New York: Routledge.

BOCCARA, Guillaume. 2001. "Mundos Nuevos en las Fronteras del Nuevo Mundo: Relectura de los Procesos Coloniales de Etnogénesis, Etnificación y Mestizaje en Tiempos de Globalización". In: *Mundo Nuevo/Nuevos Mundos*. (Revista Eletrônica - www.ehess.fr/cerma/Revue/indexCR.htm).

BOURDIEU, Pierre. 1998[1989]. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

FIELD, Les W. 1999. "Anthropologists and the 'unacknowledged tribes' of California". In: *Current Anthropology*. 40(2), pp. 193-209.

FRIEDMAN, Jonathan. 1999. "Indigenous struggles and the discreet charm of the bourgeoisie". In: *The Australian Journal of Anthropology*. 10(1), pp. 1-14.

GOW, Peter. 1993. "Gringos and wild Indians: images of history in Western Amazonian Cultures". In: *L'Homme*. 126-128, 33 (2-4), pp. 327-347.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. 1999. "Etnogênese e 'regime de índio' na Serra do Umã". In: OLIVEIRA, João P. de (Org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

HANNERZ, Ulf. 2001. "Fronteras". In: *Revista de Antropologia Experimental*, n. 1. (Revista Eletrônica - www.ujacen.es/huesped/rae).

KEARNEY, M. 1995. "The Local and the Global: the Anthropology of Globalization and Transnationalism". In: *Annual Review of Anthropology*. 24, pp. 547-565.

MAHMOOD, Cynthia K. & ARMSTRONG, Sharon L. 1992. "Do ethnic group exist?: a cognitive perspective on the concept of cultures". In: *Ethnology*. XXXI(1), pp. 1-14.

MARCUS, George E. 1998. *Ethnography through thick and thin*. Princeton: Princeton University Press.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 1998. "Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais". In: _ (Org.). *Indigenismo e Territorialização*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

PÉREZ, Antonio. 2001. "De la etnoescatología a la etnogénesis: notas sobre las nuevas identidades étnicas". In: *Revista de Antropologia Experimental*. n.1 (Revista Eletrônica - www.ujaen.es/huesped/rae).

PINTO, Estevão. 1958. "Dados históricos e etnológicos sobre os Pancararu de Tacaratu (Remanescentes indígenas dos sertões de Pernambuco)". In: _ *Muxarabis & Balcões*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. Série Brasileira, vol. 303.

REESINK, Edwin Boudewijn. 2000. "O Segredo do Sagrado: o tóré entre os índios do Nordeste". In: ALMEIA, Luis Sávio de et al. (Orgs.). *Índios do Nordeste: Temas e Problemas II*. Maceió: EDUFAL.

SIDER, Gerald. 1994. "Identity as history. Ethnohistory, ethnogenesis and ethnocide in the Southeastern United States". In: *Identities*. 1(1), pp. 109-122.

STRATHERN, Marilyn. 1998. "The concept of society is theoretically obsolete - For the motion (1)". In: INGOLD, Tim (Ed.). *Key Debates in Anthropology*. London/New York: Routledge.

TOREN, Cristina. 1998. "The concept of society is theoretically obsolete - For the motion (2)". In: INGOLD, Tim (Ed.). *Key Debates in Anthropology*. London/New York: Routledge.

WEBER, Max. 1994 [1972]. "Relações Comunitárias Étnicas" In: *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora da UNB.

