

CULTURA E HISTÓRIA: SOBRE O DESAPARECIMENTO DOS POVOS INDÍGENAS

—▽—
Maria Sylvia Porto Alegre

Caio Prado Junior, no estudo dedicado ao lugar das raças na formação do Brasil contemporâneo (1942:79-110) é categórico: “o índio foi o problema mais complexo que a colonização teve que enfrentar”. Sem a deliberação do governo colonial de incorporar pela força o índio na massa geral da população, acredita Prado Jr., era de se esperar que algumas capitânias nunca chegassem a fazer parte do país, pois o conflito entre colonos e índios se aprofundava cada vez mais.

É bem verdade que o projeto incorporacionista enfrentava vozes dissonantes na colônia, onde o campo indígena contava com grande número de protagonistas, os diferentes povos indígenas, os colonos, os jesuítas e a coroa portuguesa sendo os mais importantes.

Mais tarde, no decorrer do século XIX, as divergências se reduzem e há um estreitamento do campo político, fenômeno claramente perceptível na legislação indigenista (Cunha 1992). A compilação dos textos de leis do século passado autoriza a conclusão de que o governo do Império aderiu totalmente ao projeto dos segmentos regionais e nacionais que visavam submeter o índio ao trabalho e apossar-se de suas terras. As divergências ainda existentes giravam em torno apenas da forma pela qual tais objetivos deviam ser alcançados:

“não é de se estranhar, por isso, que boa parte do debate até os anos 60 do século XIX se tenham travado em torno não dos fins de uma política indigenista, e sim dos seus meios: se se deviam exterminar sumariamente aos índios, distribuí-los aos moradores, ou se deviam ser cativados com brandura” (Cunha, 1992:5).

Com brandura ou violência, o certo é que o “problema indígena” foi enfrentado com tal empenho que, no final do domínio português já deixara de existir como questão ponderável na vida da colônia (Prado Jr. 1948:95) e no Império é praticamente tido como “resolvido” através da incorporação do índio na sociedade nacional.

A legislação indigenista compilada por Cunha mostra como, no decorrer do século XIX, as províncias passam, uma por uma, a negar sistematicamente a existência de índios e a apoderar-se do que resta de suas terras. Embora com controvérsias e disputas, o indigenismo oficial se caracteriza pelo empenho na dispersão e diluição dos povos indígenas na população circundante. Extinguem-se os aldeamentos, depois as Diretorias de índios, até que a maioria das terras indígenas é expropriada e a espoliação se completa, com o trabalho compulsório recrutado por particulares e pelo Estado.

Todo esse processo deságua e se expressa na tese do “desaparecimento” do índio, conceito utilizado tanto no discurso dos contemporâneos como na historiografia de forma ambígua e vaga, sem que fique claro em que consiste e qual o seu sentido.

O tema do desaparecimento dos povos indígenas cobre o campo de uma dinâmica onde a cultura e a história se entrecruzam e se confundem, uma vez que se trata da problemática de uma identidade que só pode ser conhecida e reconhecida na medida em que a discussão é remetida para o passado, numa revisão da história do contato interétnico.

O termo “desaparecer” deriva de uma construção do latim, onde **apparescere** significa “tornar-se visível”, “mostrar-se”. Se **apparescere** é tornar-se visível, **des-apparescere** é, portanto, “deixar de ser visto”. “sumir-se”. Isso permite dizer que o significado do “desaparecimento” é determinado pela preexistência do “aparecimento”.

No caso do índio, ele aparece e ganha visibilidade na medida em que se apresenta como uma realidade problemática a ser enfrentada pelos interesses contrariados do projeto colonizador. Resolvido o “problema” o índio deixa de ser visto: desaparece.

Ao cair o silêncio sobre aqueles que, dispersos na população regional, com ela se confundem, apenas os povos indígenas isolados e os poucos grupos ainda hostis ao contato continuam a merecer atenção e interesse, ou seja, continuam a “aparecer”. Os demais passam a fazer parte daquilo que poderíamos chamar de “categorias ausentes”, submersas no interior da sociedade.

O ÍNDIO COMO PARTE DAS CATEGORIAS AUSENTES

Ao abordar essa temática, tenho por objetivo retomar os estudos sobre o índio no Nordeste e discutir algumas questões e hipóteses preliminares, sugeridas pelo exame de novas fontes documentais localizadas nos arquivos estaduais.

Para entender o sentido do alegado desaparecimento dos povos indígenas, tomarei como fundamento de reflexão as formas assumidas pelo contato, nas relações das sociedades tribais com os diferentes segmentos da população regional, cuja dinâmica define a sobrevivência e o destino dos grupos remanescentes na região.

Preocupa-me, especialmente, entender a diversidade e especificidade dos povos indígenas no Nordeste não enquanto fenômeno local, particular, mas como integrantes de um processo histórico-cultural mais amplo, relacionado à sociedade brasileira como um todo.

Do ponto de vista teórico-metodológico, penso que os estudos regionais dos processos de mudança social, nos quais se inscreve a história indígena, podem ser revitalizados pela ênfase na busca das articulações entre espaço regional e sociedade nacional e pela substituição das análises explicativas muito abrangentes por pesquisas mais circunscritas e aprofundadas, com a utilização crescente de novas fontes documentais.

Com isso, categorias inteiras que se encontravam ausentes estão sendo recuperadas, como objeto de estudo de antropólogos e historiadores que enfatizam a dimensão cultural do mundo vivido. No contexto da sociedade rural nordestina dos séculos XVIII e XIX, é o caso, por exemplo, de segmentos minoritários como os pequenos agricultores, os criadores de gado, os artesãos, os comerciantes locais, bem como de grupos tradicionalmente marginalizados da população: as mulheres, os jovens, as crianças, os índios, que compunham a rede de relações interpessoais "invisíveis".

Um grande número de questões relativas à mudança no **interior** da estrutura social só ganha visibilidade na medida em que essas categorias ausentes, tão pouco conhecidas, são tomadas como foco central de análise e passam a ser consideradas em sua **heterogeneidade e pluralidade**.

No que diz respeito à sociedade agrária, pode-se mesmo dizer que a importância das categorias minoritárias e marginais, entre as quais se encontram as populações indígenas, "é devida à sua própria ausência" (Vincent 1987:381):

"Como o cão que latia à noite em The Hound of the Baskervilles, sua importância é devida à sua própria ausência. Sem a inclusão dessas categorias, a sociedade rural se mantém estática e os processos de transformação permanecem obscuros."

Acolocar o foco de análise sobre tais categorias e romper o silêncio sobre elas, estou buscando alcançar os “espaços intersticiais” da estrutura social, de que fala Nadel (1987:69), como lugar de onde observar os processos de transformação, o movimento dos indivíduos e as relações que se estabelecem em função de sua interdependência:

“Eu chamo de “espaços intersticiais” simplesmente as relações interpessoais entre os seres humanos que compõem a sociedade e as interações diárias e comunicações através das quais as instituições, associações ou a maquinaria legal operam. Não é por acaso que os estudos das sociedades modernas realizados por antropólogos são devotados aos grupos menores e mais aglutinados que existem dentro da sociedade, como por exemplo as comunidades locais, as minorias étnicas, os grupos de trabalhadores e as unidades menores como família e grupo sanguíneo”.

Minha proposição, nesse tipo de abordagem, é dar ênfase ao estudo da cultura “vívida” e questionar os esquemas fechados e dicotômicos de interpretação baseados na oposição excludente entre **continuidade** e **mudança**, para pensar a síntese desse par de contrários no sentido apontado por Marshall Sahlins (1990) de um o passado que se desdobra no presente.

Considerando que a “transformação de uma cultura é também um modo de sua reprodução”, assim como “toda reprodução da cultura é também uma alteração”, Sahlins procura captar a relação dinâmica existente na articulação entre estabilidade e mudança, através de desconstruções, onde as categorias culturais adquirem novos valores funcionais, os significados são alterados, as relações entre categorias mudam e a estrutura é transformada.

Desse modo, ao pensarmos a questão do desaparecimento do índio a partir dos espaços intersticiais como “locus” privilegiado da transformação e as categorias ausentes como agentes do movimento da sociedade, estamos privilegiando a análise do campo da cultura, porém definindo-o como uma síntese entre estrutura e história, que se desdobra na ação dos sujeitos - a história sendo ordenada culturalmente, de acordo com o sistema de significação das coisas e a cultura ordenada historicamente, quando realizada na prática (Sahlins 1990:7).

A REDESCOBERTA DO ÍNDIO

O interesse em reavaliar “o índio e o mundo dos brancos” surgiu nos anos 50, com o debate a respeito da **natureza** do contato interétnico no Brasil moderno. Nesse momento, a teoria antropológica preocupava-se, sobretudo,

com a explicação dos “encontros distantes” e caracterizava-se por uma abordagem culturalista de base evolucionista, centrada na noção de aculturação.

O ponto mais crítico dos estudos de aculturação reside no fato de que não levavam em conta as relações de dominação presentes no contato, permanecendo no patamar da análise dos traços distintivos entre os grupos ou sociedades e sua possível transformação, como resultado da interação de duas ou mais culturas.

A antropologia no Brasil, insatisfeita com as teorias dominantes sobre o “encontro entre culturas”, já estava voltada, nessa época, para a busca de novas perspectivas de análise, que dessem conta da forte pressão integracionista exercida pela sociedade nacional sobre as organizações tribais ao longo da nossa história, como atestam algumas das principais revisões críticas nessa área (Laraia 1978; Melatti 1984; Ramos 1990).

Nos anos 60 e 70 tais inquietações vieram à tona, numa verdadeira “redescoberta” do índio, com a elaboração de conceitos como “transfiguração étnica” (Ribeiro 1970) e “fricção interétnica” (Oliveira 1968), que provocaram uma revisão contundente dos modelos de aculturação e suas tipologias.

O debate antropológico se fez acompanhar de uma valorização dos estudos históricos, na trilha aberta por Balandier (1955) acerca da importância das relações entre cultura e poder a partir da “situação colonial”. Assim, Darcy Ribeiro (1970), ao afirmar que a aculturação não implica necessariamente a assimilação, mostrou a necessidade de se estudar a história das relações entre índios e brancos nas várias frentes de expansão do século XIX, como a pecuária nordestina, o estrativismo da Amazônia e a produção cafeeira do leste do país, para a compreensão dos seus efeitos no destino atual dos povos indígenas.

Uma ênfase maior nessa abordagem ganhou corpo com o deslocamento proposto por Roberto Cardoso de Oliveira (1968) do estudo da aculturação para o campo das relações sociais, através do enfoque na **situação de contato**, que implica conhecer melhor os aspectos específicos da formação econômica, social e política dos espaços regionais, para entender a relação entre o índio e a sociedade nacional.

O conceito de fricção interétnica contribuiu decisivamente para apontar os conflitos e a luta pela sobrevivência cultural, por parte de grupos indígenas de alto grau de contato com as chamadas “frentes de expansão” em diversas regiões do país, como mostram inúmeros estudos (Oliveira 1964; Melatti 1967; Santos 1970; Laraia e Da Matta 1970; Amorim 1970/71).

Mais recentemente, os estudos de história indígena e do indigenismo deram continuidade a essa temática, chamando atenção para a importância da pesquisa de fontes documentais e enfatizando o reverso da medalha, ou seja, a forte pressão integracionista que acompanhou o assentamento das fronteiras,

bem como o papel do Estado e da Igreja nesses processos, apontando para seus efeitos desagregadores sobre as culturas e etnias locais (Hemming 1978, 1987; Moreira Neto 1988).

Um novo grupo de questões relativas à proposta de critérios mais adequados para se “pensar o índio”, acompanha o debate em torno da “identidade étnica” e da “etnicidade” (Oliveira 1976; Cunha 1979, 1985, 1986). Um dos elementos centrais dessa discussão diz respeito à **substância** da etnicidade e à noção de que indagar sobre identidade étnica implica em vê-la como forma de organização política, na qual se invocam uma origem e uma cultura comuns, através do princípio da “irreducibilidade da cultura” (Cunha 1979).

Nessa perspectiva, tratar a cultura como categoria irreducível significa partir do entendimento de que ela possui um caráter dinâmico, que é constantemente reelaborado e onde atua a heterogeneidade produzida e reproduzida pelas próprias condições de funcionamento da estrutura social (Durham 1980), para tentar compreender como a etnicidade é usada pelos agentes para as quais ela é relevante. Significa, também, perceber o modo pelo qual a “pluralidade cultural” (Barth 1984) é vivida e percebida pelos grupos sociais concretos. E, para voltarmos a Marshall Sahlins, significa ainda afirmar que o simbólico é pragmático, submete-se à ação, sendo a cultura, no tempo, a síntese da reprodução e da variação.

A abordagem da questão indígena pelo recorte da etnicidade torna-se particularmente relevante a partir dos anos 80, momento em que ficou claro que a aculturação não implicou a extinção do índio no Brasil, como se previa. Pelo contrário, nas duas últimas décadas, a emergência de movimentos de reafirmação e recuperação étnica, associados à reivindicação de direitos, por parte de inúmeros grupos indígenas considerados extintos, atestam a capacidade de reação desses povos, que vivem há séculos em situações limite de pressão integracionista.

É nesse ponto que julgo importante retomar os conceitos relativos às “categorias ausentes” e aos “espaços intersticiais”, para usá-los como fios condutores que orientam a reflexão para a compreensão do passado contido no presente, na articulação entre cultura e história.

Em síntese, ao propor a retomada da questão do desaparecimento, reavaliando a situação do índio no Nordeste, parto do entendimento de que as relações étnicas são resultantes de duas características complementares: uma interna, a **heterogeneidade** das culturas em presença, e outra externa, a **dominação** de uma pela outra (Wachtel 1986). Nesse recorte, é preciso não perder de vista o pluralismo cultural que caracteriza o conjunto da sociedade brasileira na qual o problema indígena se inscreve, para entender as linhas de continuidade e ruptura na vida desses grupos, seus limites e conteúdos.

Dentro das perspectivas teórico-metodológicas aqui expostas de forma sucinta, julgo que os argumentos utilizados são suficientes para mostrar a complexidade que envolve o estudo das relações étnicas em sua historicidade e a pertinência de se considerar que o “desaparecimento” do índio é, no mínimo, uma questão controvertida e discutível, que deve ser reaberta.

A PROBLEMÁTICA INDÍGENA NO NORDESTE

Para reavaliar historicamente a questão indígena no Nordeste devemos retomá-la desde o contexto da situação colonial, uma vez que as relações entre os índios e os diferentes segmentos da sociedade envolvente são aí muito antigas, remontando ao início da colonização do país.

Na sua quase totalidade, os índios da região passaram por experiências de aldeamento, ao longo do período compreendido entre 1595 e 1755, em que estiveram sob a tutela dos missionários jesuítas. Os aldeamentos missionários no Nordeste, em meados do século XVIII, totalizavam perto de uma centena, compreendidas as aldeias das capitanias da Bahia, Ilhéus, Porto Seguro, Sergipe, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará e Piauí (Dantas, Sampaio e Carvalho 1992).

Entre 1757 e 1798 houve grandes modificações na vida dos aldeamentos, em decorrência da expulsão dos jesuítas e instauração do sistema pombalino de vilas administradas diretamente pelo governo português. De acordo com o primeiro censo geral de 1777 de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará, das 36 vilas então existentes nessas quatro capitanias, 22 eram “vilas de índios”. Um dado surpreendente e um indicativo eloqüente do alto grau de contato entre os índios e as frentes de expansão pecuária da região. A população indígena aldeada somava 39.405 indivíduos e representava 10,84 por cento do total da população. Quase metade dos índios aldeados (17.155) vivia no Ceará, onde a disputa por terras e trabalho indígena se acirrava com a expansão do cultivo comercial de algodão (Porto Alegre 1993).

Na primeira metade do século XIX os “índios selvagens”, isto é, os que viviam em conflito aberto com a população circundante ou em “guerra justa”, como os Botocudos na Bahia (Paraíso 1992), representavam uma minoria. A maior parte dos índios das vilas e lugares remanescentes dos antigos aldeamentos missionários e pombalinos enfrentavam a decadência desse sistema, aparentemente sem reagir, segundo os relatos dos viajantes que visitavam as aldeias.

No entanto, as novas fontes manuscritas localizadas nos arquivos estaduais mostram uma realidade complexa e diferenciada, bem distinta da aparente passividade, de onde emergem evidências de conflito, negociação, acomodação e cooptação insuspeitadas (Dantas, Sampaio e Carvalho 1992; Paraíso 1992; Porto Alegre 1992).

Tudo indica que, uma vez consolidado o processo de colonização do sertão, os índios rebeldes deixam de ser considerados como inimigos a serem enfrentados no campo de batalha, para serem tratados, virtualmente, como caso de polícia. A documentação dos arquivos locais dá visibilidade a esse processo, mostrando como a legislação e a justiça são invocadas continuamente para arbitrar os conflitos, da terra ao trabalho, do crime comum à fuga das aldeias, dos motins e rebeliões coletivas ao estupro e ao adultério.

Na segunda metade do século XIX cai o silêncio oficial sobre os índios, que acompanha a extinção da maioria dos aldeamentos. Esse silêncio respalda-se na noção de “assimilação”, caracterizada nos documentos dos contemporâneos, na historiografia e nos primeiros estudos antropológicos regionais como um “desaparecimento” resultante do longo processo de miscigenação racial, integração cultural e dispersão espacial, no conjunto da população.

Descartado o conceito de assimilação, com a revisão das teorias da aculturação, novos estudos, a partir dos anos 60, constataram que inúmeros grupos que permanecem reunidos ainda hoje em aldeias, mantêm sua identidade étnica, embora modificada, mesmo tendo passado pela experiência de séculos de contato com a população não-indígena e intensa participação na vida regional (Hohenthal 1960; Amorim 1970; Moonen 1973; Dantas e Dallari 1980; Carvalho 1982; Sampaio 1986).

Com a criação do Serviço de proteção ao Índio (SPI), no início do século, teve lugar um lento processo de imobilização, através do qual muitos povos conquistaram o reconhecimento oficial e a demarcação de suas terras, revertendo o processo de extinção preconizado. Entre 1930 e 1970 foram demarcadas 10 áreas indígenas no Nordeste. Outros povos estão tentando recuperá-las, reivindicando seus direitos junto aos órgãos governamentais e buscando o apoio de organizações ligadas aos direitos do índio. De acordo com o relatório do CEDI/Museu Nacional, em 1991 existiam 29 áreas indígenas reconhecidas oficialmente e 12 não reconhecidas oficialmente, a saber:

- áreas indígenas do Nordeste reconhecidas oficialmente:

Atikum (PE), Caiçara-Xocó (SE), Fazenda Canto-Xucuru-Kariri (AL), Fulni-O (PE), Ibotirama-Tuxá (BA), Jacaré de São Domingos-Potiguara (PB), Kambiwa (PE), Kapinawá (PE), Karapotó (AL), Kariri-Xocó (AL), Kiriri (BA), Massacará-Kaimbé (BA), Mata da Cafurna-Xucuru-Kariri (AL), Truká (PE), Nova Rodelas-Tuxá (BA), Pankararé (BA), Pankararu (PE), Potiguara (PB), Quixabá-Xucuru-Kariri (BA), Riacho do Bento-Tuxá (BA), Serra do Ramalho-Atikum-Kiriri (BA), Tapeba (CE), Tingui Botó (AL), Tuxá de Inajá (PE), Vargem Alegre-Pankararu (BA), Wassu-Cocal (AL), Xocó Ilha de São Pedro (SE) e Xucuru (PE).

- áreas indígenas no Nordeste não reconhecidas oficialmente:

Brejo do Brugo-Pankararé (BA), Jiripankó (AL), Kantaruré (BA), Kariri (CE), Muriti-Kaimbé (BA), Olho D'água do Meio-Tingui Botó (AL), Pambu-Truká (BA), Pedrinhas-Wassu (AL), Sítio Cajazeiras-Xucuru-Kariri (AL), Tocas-Kaimbé-Kariri (BA), Tremembé (CE), Xukuru-Kariri (AL).

Os novos movimentos reivindicatórios, as tentativas de afirmação e recuperação da identidade étnica e a organização política dos próprios índios representam o principal desafio e estímulo à proposta de uma reavaliação da problemática indígena na região.

O incremento da pesquisa de campo e do intercâmbio entre pesquisadores, desejosos de acompanhar as mudanças em curso aumentaram a expectativa de obtenção de respostas para a pergunta cada vez mais insistente:

O que de fato ocorreu com os índios do Nordeste?

QUESTÕES, HIPÓTESES

Somente a soma de esforços dos pesquisadores, com o intercâmbio de resultados dos diversos estudos em andamento, permitirá que se leve adiante a tarefa de aclarar os grandes vazios no conhecimento da história indígena colonial, abrindo novas possibilidades de pesquisa em relação aos séculos XIX e XX.

Entretanto, gostaria de levantar algumas indagações e sugerir hipóteses, para finalizar minhas considerações.

Um primeiro grupo de questões diz respeito à esfera da **política indigenista**. O exame preliminar da documentação coletada nos arquivos estaduais leva-me a formular a hipótese acima mencionada de que, uma vez consolidado o processo de ocupação do sertão, os povos indígenas remanescentes das lutas e guerras de extermínio passaram a ser objeto de uma ação que visava ao controle e à submissão através do aparato jurídico, da repressão policial e da prisão, em substituição ao conflito armado.

Tal hipótese implica dar especial atenção às práticas locais na esfera da **legislação e da justiça**, como espaço intersticial de onde se pode tentar compreender a complexa trama das relações interpessoais em que se movem colonos, missionários, administradores, militares e outras categorias menos visíveis envolvidas com os índios, as quais passam a invocar a lei e a ação policial, continuamente, para arbitrar os conflitos.

Um segundo grupo de questões leva em consideração três elementos centrais na interação entre os grupos indígenas e a população regional: a **posse da terra**, as **relações de trabalho** e os **aldeamentos indígenas**. A interdependência desses elementos permite considerar a hipótese de que a

política indigenista posta em prática do final do século XVII até meados do século XIX, só teve condições de efetivar-se através do consenso dos grupos hegemônicos locais quanto à eficácia do Estado no atendimento de seus interesses.

Trata-se então de responder perguntas do tipo: como o binômio terra-trabalho se articula ao “locus” dos aldeamentos? como se efetivam as tentativas de submissão do índio aos interesses produtivos dominantes? de que maneira as disputas em torno desses três elementos se resolvem no terreno concreto de reação ou adesão do índio ao projeto de incorporação à sociedade nacional?

Finalmente, um terceiro grupo de questões se refere à **ideologia da mestiçagem** e à **imagem e representação do índio** (Porto Alegre 1992), como dimensões simbólicas essenciais para o entendimento da problemática do “desaparecimento”. O elemento inicial dessa discussão é a hipótese de que o “caboclo”, identificado como o mestiço de origem indígena, é antes de tudo uma construção ideológica imposta no século XIX pelo branco, mais do que uma categoria social concreta resultante do complicado jogo de reconhecimento e auto-reconhecimento que caracteriza a elaboração da identidade étnica.

Os caminhos abertos pela confluência entre antropologia e história estimulam a pensar que, a partir de questões e hipóteses dessa natureza, estaremos em melhores condições de ter acesso a dimensões mais concretas das relações entre os índios e a sociedade nacional, recuperando o passado para pensá-lo no presente e refletir sobre o futuro dos povos indígenas em nosso país.

BIBLIOGRAFIA

- AMORIM, Paulo M. de (1970/71). “Índios Camponeses: Os Potiguara de Baía da Traição”, Revista do Museu Paulista, XIX, São Paulo, 9-96.
- BALANDIER, Georges (1955). Sociologie Actuelle de l’Afrique Noire, Paris, Minuit.
- BARTH, Fredrik (1984). “Problems of Conceptualizing Cultural Pluralism, with Illustration from Somar, Oman”, in MAYBURY-LEWIS (ed.) The Prospects for Plural Societies, Washington, American Ethnological Society.
- CARVALHO, Maria Rosário G. de (1982). “A Identidade dos Povos do Nordeste”, Anuário Antropológico, Fortaleza/Rio de Janeiro, UFC/Tempo Brasileiro, 169-188.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (1979). “Etnicidade: da Cultura Residual mas Irredutível”, Revista de Cultura e Política, 1 (1), São Paulo, 35-39.
- , (1985). Negros, Estrangeiros. Os Escravos Libertos e sua Volta à África, São Paulo, Brasiliense.

- , (1986). Antropologia do Brasil. Mito, História, Etnicidade, São Paulo, Brasiliense/Edusp.
- , (1992). Legislação indigenista no século XIX. São Paulo, EDUSP.
- DANTAS, Beatriz Góis & DALLARI, Dalmo de Abreu (1980). Terra dos índios Xocó, São Paulo, Comissão Pró-índio.
- DANTAS, B.G., SAMPAIO, J.L.S. e CARVALHO, M.R.G. (1992). Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico, in CUNHA, M.C. (org.). História dos índios no Brasil, São Paulo, Companhia das Letras, 431-456.
- DURHAM, Eunice Ribeiro (1980). "A Dinâmica Cultural na Sociedade Moderna", Artê em Revista, São Paulo, 2 (3): 13-14.
- HEMMING, John (1978). Red Gold: The Conquest of the Brazilian Indians (1550-1760), London MacMillan.
- , (1987). Amazon Frontier: The Defeat of the Brazilian Indians, London, MacMillan.
- HOHENTHAL JR., William D. (1960). "As Tribos Indígenas do Médio e Baixo São Francisco", Revista do Museu Paulista, XII, São Paulo, 37-71.
- LARAIA, Roque de Barros (1978). "Etnologia Indígena Brasileira: Um Breve Levantamento", Série Antropologia, n. 60, UNB.
- LARAIA, R.B. & DAMATTA, Roberto (1967). Índios e Castanheiros. A Empresa Extrativa e os Índios no Médio Tocantins, Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- MELATTI, Julio Cesar (1967). Índios e Criadores. A Situação dos Krahó na Área Pastoril do Tocantins, Rio de Janeiro, ICS.
- , (1984). "A Antropologia no Brasil: Um Roteiro", Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 17 (1): 3-52.
- MOONEN, Francisco (1973). "Os Potiguara: Índios Integrados ou Deprivados?", Revista de Ciências Sociais, Fortaleza. IV (2): 131-154.
- MOREIRA NETO, Carlos de A. (1988) Índios da Amazônia: De Maioria a Minoria (1750-1850), Petrópolis, Vozes.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (1964). O Índio e o mundo dos brancos. Uma interpretação sociológica da situação dos Tukúna, São Paulo, Difel.
- , (1968). Urbanização e Tribalismo. A Integração dos índios Terêna numa Sociedade de Classes, Rio de Janeiro, Zahar.
- , (1976) Identidade, Etnia e Estrutura Social, São Paulo, Pioneira.
- NADEL, S.F. (1987). Compreendendo os povos primitivos, in FELDMAN-BIANCO, Bela. Antropologia das sociedades contemporâneas. Métodos, São Paulo, Global, 49-73.
- PARAÍSO, Maria Hilda B. (1992). Os Botocudos e sua trajetória histórica, in CUNHA, M. C. (org.). História dos Índios no Brasil, São Paulo, Companhia das Letras, 413-430.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia (1992). Fontes Inéditas para a História Indígena no Ceará, Cadernos do NEPS n. 20, Universidade Federal do Ceará.

_____, (1992). Imagem e representação do índio no século XIX, in GRUPIONI, L.D.B. (org). Índios no Brasil, São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura, 59-72.

_____, (1993). Aldeamentos indígenas e povoamento do Nordeste no final do século XVIII: aspectos demográficos da "cultura de contato", in Ciências Sociais Hoje 1993, São Paulo, ANPOCS.

PRADO JR., Caio (1942). Formação do Brasil Contemporâneo. Colônia, São Paulo, Brasiliense.

RAMOS, Alcida Rita (1990). Ethnology Brazilian Style", Série Antropologia n. 89, Universidade de Brasília.

RIBEIRO, Darcy (1970). Os Índios e a Civilização. A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

SAHLINS, Marshall (1990). Ilhas de História, Rio de Janeiro, Zahar.

SAMPAIO, José Augusto L. (1986). De Caboclo a Índio. Etnicidade e Organização Social e Política entre Povos Indígenas Contemporâneos no Nordeste do Brasil, o Caso Kapinawá, Campinas, Unicamp, datilo.

SANTOS, Silvio Coelho dos (1970). A Integração do Índio na Sociedade Regional: a Função dos Postos Indígenas em Santa Catarina, Florianópolis, UFSC.

VELHO, Otávio G (1972). Frente de Expansão e Estrutura Agrária. Estudo do Processo de Penetração numa área da Transamazônica, Rio de Janeiro, Zahar.

VINCENT, Joan (1987). A sociedade agrária como fluxo organizado: processos de desenvolvimento passados e presentes, in FELDMAN-BIANCO, Bela (org). A antropologia das sociedades contemporâneas. Métodos, São Paulo, Global, 375-398.

WACHTEL, Nathan (1986). A aculturação, in LE GOFF, J. e NORA, P. História: novos problemas, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 113-129.

CULTURA E HISTÓRIA: SOBRE O DESAPARECIMENTO DOS POVOS INDÍGENAS - Maria Sylvia PORTO ALEGRE.....

MARIA SYLVIA PORTO ALEGRE - Professora Adjunta do Departamento de Ciências Sociais (UFC)

Das malhas desse imaginário emergem indagações sobre a relação entre cultura e história, rompendo o silêncio que cobre o destino dos povos indígenas, cujo alegado desaparecimento é questionado por novos movimentos de identidade étnica.

Este estudo propõe uma indagação sobre o silêncio que cobre o destino dos povos indígenas do Nordeste, após a extinção definitiva dos antigos aldeamentos missionários, em meados do século XIX. A historiografia fala num “desaparecimento”, resultado do longo processo de dispersão espacial, miscigenação racial e aculturação. Entretanto, a emergência recente de movimentos de reafirmação étnica, por parte de grupos considerados extintos, atesta as possibilidades de sobrevivência de vários desses povos, que vivem há séculos em intenso contato com a sociedade circundante. Os processos sociais de recuperação da identidade somam-se à vitalidade atual dos estudos de história indígena, baseados em novas fontes documentais, para colocar na ordem do dia a pergunta: o que de fato aconteceu com os povos indígenas do Nordeste? A complexidade que envolve essa questão torna indispensável uma revisão da tese do “desaparecimento” e estimula novas análises dos processos históricos regionais, em suas articulações com a problemática indígena nacional. A partir desse questionamento buscamos um melhor entendimento dos processos sociais em curso no presente, e suas implicações para o futuro dos grupos indígenas remanescentes na região.