



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

MÁRCIO SANTOS MATOS

“MEIO ÍNDIOS”, “MEIO NEGROS”:
ETNICIDADE E POBREZA EM RIO DE CONTAS

Salvador
2021

MÁRCIO SANTOS MATOS

“MEIO ÍNDIOS”, “MEIO NEGROS”:
ETNICIDADE E POBREZA EM RIO DE CONTAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Antropologia.

Orientador: Professor Dr. Carlos Caroso

Salvador
2021

MÁRCIO SANTOS MATOS

“MEIO ÍNDIOS”, “MEIO NEGROS”:
ETNICIDADE E POBREZA EM RIO DE CONTAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Antropologia.

Aprovado em 16/07/2021

Banca Examinadora:

Carlos Caroso – Orientador
PhD em Antropologia
Universidade Federal da Bahia

Maria Hilda Baqueiro Paraíso
Doutora em História Social
Universidade Federal da Bahia

Amiel Ernenek Mejía Lara
Doutor em Antropologia Social
Universidade Federal da Bahia

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Matos, Márcio
"MEIO ÍNDIOS", "MEIO NEGROS":ETNICIDADE E POBREZA EM RIO DE CONTAS / Márcio Matos. -- Salvador, 2021.
109 f.

Orientador: Carlos Caroso.
Dissertação (Mestrado - Mestrado em Antropologia) -- Universidade Federal da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2021.

1. Alto Sertão da Bahia. 2. Povos Originários. 3. Rua da Panelada. 4. Etnicidade. 5. Rio de Contas. I. Caroso, Carlos. II. Título.

A Antônio Tobias de Matos, meu pai, por ter “sonhado este lindo sonho” comigo. Exu, por guardar meus caminhos. Oxaguiã, por ter me dado o sopro de vida. Aos Encantados, por terem me conduzido ao Alto Sertão de Rio de Contas, na Bahia.

AGRADECIMENTOS

Agradecer às pessoas (afro)indígenas da Rua da Panelada pela parceria. A meu orientador, Professor Carlos Caroso por sua constante solidariedade e por seus cuidados, demonstrados nas revisões de meu texto. Manifesto aqui meu muito obrigado por tudo. À coordenadora do PPGA, Professora Fátima Regina Gomes Tavares por sua orientação inicial.

À Professora Cleide Magáli Santos que revisou meu anteprojeto de mestrado com todo carinho de uma mãe. Adupé!

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia pela experiência construída ao longo desses 24 meses.

Ao corpo docente do programa por ter fortalecido minha formação em Antropologia durante as atividades de seminário de pesquisa que acontecem às sextas-feiras. Aqui quero agradecer, em especial, ao Professor Paride Bollettin pela oportunidade de publicar meu primeiro artigo científico e à Professora Cíntia Beatriz Müller por ter me mostrado que era possível mudar de projeto de pesquisa.

À Professora Maria Hilda Baqueiro Paraíso e ao Professor Amiel Ernenek Mejía Lara por terem sido luz na minha banca de qualificação. Graças às vossas sugestões pude compreender melhor a relação entre território, aldeia e memória.

Aos meus colegas da turma de mestrado pelo companheirismo e solidariedade sempre demonstrada durante nossos debates. Gratidão a todos vocês.

Ao Professor Marcos Martins por ter me apresentado a cidade de Rio de Contas.

Aos funcionários da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, em especial ao secretário do PPGA Lucas Mendonça Dias pela parceria de todos os dias.

A minha família por ser minha fonte de coragem e resistência. Jussara, Isabella, Bárbara, Ana Francisca, Silvandira, Marcelo, Márcia, Maria Eduarda, Maria Luíza, Maria Júlia, Sílvia, Antônio Rosa, Antonina, Edmilson, Alzenir, Geórgenes, Jorge, Andrea, Edson (*in memoriam*), Germano (*in memoriam*), Maria Augusta (*in memoriam*), Pai Bira, Mãe Dilma todos vocês são minha fonte de determinação.

Por fim, à FAPESB pelo financiamento que também tornou esta pesquisa possível. Fico eternamente grato!

RESUMO

Esta dissertação visa saber quando e de que forma a questão étnica (afro)indígena torna-se visível no município de Rio de Contas, localizada na parte sul da Chapada Diamantina, Bahia. A pesquisa desenvolvida, contudo, destoa do que se espera dos trabalhos etnográficos tradicionais. Em razão da pandemia da covid-19, não foi possível realizar o trabalho de campo local, embora alguns dados tenham sido coletados. Esta situação inusitada exigiu que fossem feitos ajustes na abordagem metodológica, o que implicou em recuar no uso dos métodos, técnicas e procedimentos de campo inicialmente previstos, para realizar uma extensa revisão bibliográfica sobre a ocupação da região dos *Sertões de Cima*. Este novo procedimento permitiu constatar uma relação fundante entre território, memória e aldeamento no âmbito da presença de grupos indígenas. Outro resultado que merece atenção refere-se à valiosa colaboração da historiografia para a compreensão etnológica do Alto Sertão da Bahia. Do ponto de vista dos referenciais teóricos adotados como guias e suportes ao estudo, a categoria analítica raça é contraposta à etnia, no contexto do projeto político de construção da nacionalidade. Ao destacar conceitos teórico-etnográficos de referência, retoma-se o trabalho de Harris, tanto o livro publicado em 1956 no qual ele busca analisar o contexto de mudança social, quanto o estudo publicado em 1993, cujo foco são as relações raciais. Por fim, os dados obtidos por meio de conversas informais e algumas entrevistas semiestruturadas que foram realizadas antes do contexto sanitário atual foram apresentados e discutidos.

Palavras-chave: Rio de Contas, Alto Sertão, povos originários, identidade étnica.

ABSTRACT

This dissertation aims to learn when and how the Afro-indigenous ethnic question becomes visible in the municipality of Rio de Contas, located in the south part of Chapada Diamantina, Bahia. The research carried out, however, differs from the model of traditional ethnographic studies. Due to the covid-19 pandemic, it was not possible to conduct the local fieldwork, although some data have been collected. This unusual situation required adjustments to be made to the methodological approach, which implied a retreat in the use of the methods, techniques and field procedures initially envisaged, and instead, conduct an extensive bibliographic review on the occupation of the Sertões de Cima Region. This new procedure made possible to verify a founding relationship among territory, memory, and settlement within the scope of the presence of indigenous groups. Another result that deserves attention refers to the valuable collaboration of historiography for the ethnological analysis of Alto Sertão da Bahia. From the point of view of the theoretical references adopted as guides and supports to the study, the analytical category race is opposed to ethnicity, in the context of the political project of construction of nationality. When highlighting theoretical-ethnographic concepts of reference, Harris's studies are revisited, both the one published in 1956, in which he seeks to analyze the context of social change, as well his study in 1993, which focuses on racial relations. Finally, the data obtained by means of informal conversations and semi structured interviews, carried out before the current sanitary context have been presented.

Keywords: Rio de Contas, Alto Sertão, original peoples, ethnic identity.

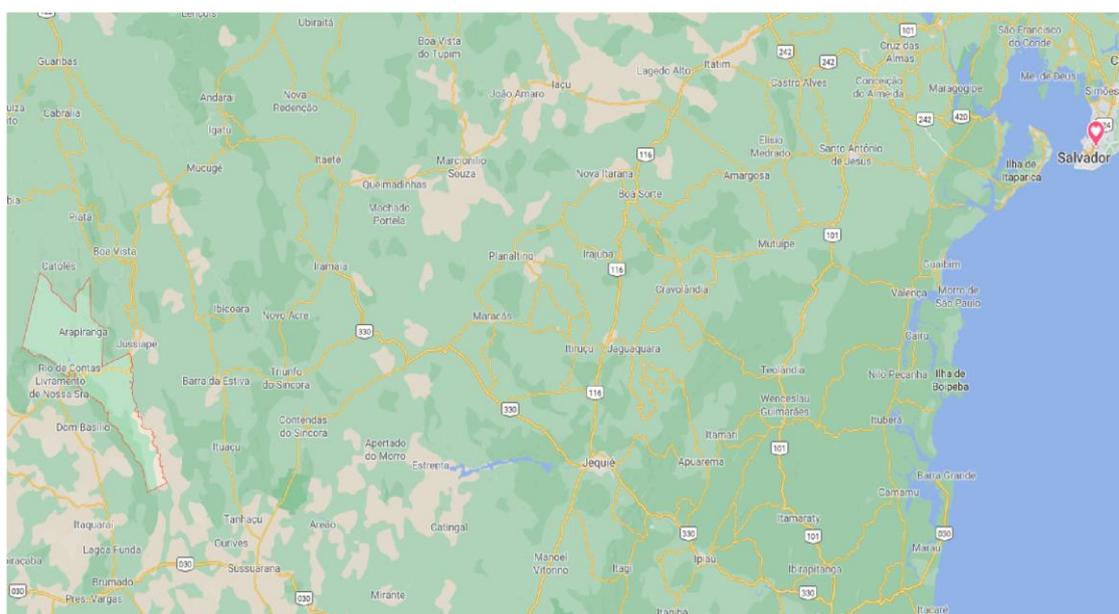
SUMÁRIO

Introdução	11
1. A Rua da Panelada: um campo empírico promissor	21
1.1. Diálogo da antropologia com a história no Alto Sertão da Bahia	24
1.2. “O senhor tolere, isto é o sertão”: a ocupação do Alto Sertão da Bahia	31
2. A invisibilidade étnica como projeto de nação	39
2.1 Raça e etnia: a invisibilidade étnica face à questão racial	40
2.1.1. O fim das aldeias no século XIX como processo de apagamento étnico	50
2.2. Os Estudos de Comunidade, Marvin Harris e as relações raciais	55
2.2.1. Rio de Contas e o <i>ethos</i> urbano	62
3. O renascimento de novas identidades no Nordeste indígena	71
3.1 A invenção das novas identidades no mundo contemporâneo	75
3.2 A visibilidade étnica (afro)indígena	81
Considerações finais	92
Referências	95

INTRODUÇÃO

Em novembro de 2017, tive a oportunidade de conhecer a cidade de Rio de¹ Contas, Sul da Chapada Diamantina, Bahia, para participar de uma atividade de extensão que fazia parte da celebração dos quase setenta anos dos Estudos de Comunidade (MAIO, 2009; DE CASTRO, 2001; SILVA, 2011). Essa experiência permitiu-me encontrar um tema para ser desenvolvido no Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) na Universidade do Estado da Bahia, e, ao mesmo tempo, elaborar um anteprojeto para concorrer a uma vaga no mestrado em antropologia.

Google Maps Rio de Contas



Dados do mapa ©2021 Google 20 km

Durante aquele período tomei conhecimento da existência no arquivo público municipal de alguns processos-crimes datados do final do século XIX, cujos réus eram pessoas de ancestralidade africana. A partir da breve leitura daqueles documentos, elaborei um anteprojeto cujo objetivo era investigar como o racismo científico influenciava a produção de tais processos, por meio da criminalização da cultura africana e diaspórica e como isso repercutia nos processos judiciais de então.

¹ Apesar de compreender que é possível usar a variante Rio *das* Contas, preferi adotar a terminologia mais recente para o nome do município: Rio *de* Contas, deixando aquela possibilidade de registro para me referir ao rio que nasce em Piatã, ainda na Chapada Diamantina e tem sua foz em Itacaré, baixo sul do estado.

Para além de avaliar que realizar o estudo com as pessoas que se identificam como indígenas seria importante para elas próprias, para o conhecimento sobre a presença indígena na região do Alto Sertão da Bahia e para minha formação profissional em antropologia, o desejo de conhecê-las era também fruto de um sentimento pessoal que atravessa minha existência que é uma certa proximidade com uma memória indígena. Quando tomei conhecimento sobre a presença indígena, conectei tal informação à minha infância, quando ouvia muitas referências de familiares, naturais do sertão de Serra Preta, fazendo alusão à possível ancestralidade indígena.

Busquei encontrar evidências de que os índios Kiriri de Rio de Contas eram vendidos como escravizados em Serra Preta e, a partir disso, me esforcei para pensar em um provável parentesco com as pessoas que atualmente residem na Rua da Panelada, a fim de construir um diálogo e resgatar a relação intersubjetiva tão requisitada a quem escreve uma etnografia (JÚNIOR, A.B., 1997). Parto do pressuposto, portanto, de que as pessoas⁴ (afro)indígenas da Rua da Panelada e os antigos indígenas de Serra Preta⁵ apresentem laços étnicos comuns. “A região da Serra do Orobó⁶ se constituiu numa zona de descimentos de índios do sertão e num espaço de captura e compra de escravos fornecidos pelos Maracá que manteriam relações amistosas e de troca com os colonos” (SIERING, 2008, p. 47).

Nesta busca de compreensão, considero as possibilidades de que os indígenas, habitantes da região do Alto Sertão da Bahia tenham sido descidos e negociados em Serra Preta. Esse é um ponto que diferencia a relação com o território em ambas as cidades: esta última teve evidentemente a presença de um aldeamento físico e, portanto, na memória social, enquanto a primeira, segundo Neves (2008) não registou tal presença, tornando mais difícil um processo de territorialização (ARRUTI, 2006).

⁴ O uso da categoria “pessoa (afro)indígena” tem uma conotação para os indígenas que residem em contexto urbano de Rio de Contas, em especial, e tem a sua existência corporal atravessada, também, pela presença étnica negra. Uma matriz não anula a outra (GOLDMAN, 2014): “O problema é de agenciamento, não de representação e a elaboração de narrativas é uma forma de resistência e um modo de produção de novas condições e condicionantes que se faz parte inevitável de toda luta política (MELLO, 2003, p.20). Todavia, reconheço que poderia, somente, ter optado por empregar a categoria “indígena”, por ser de uso analítico deste pesquisador e não uma categoria nativa que navega socialmente pela Rua da Panelada. Sendo assim, escolhi usar o prefixo “afro” entre parênteses com o objetivo de manter um foco mais voltado para as matrizes indígenas.

⁵ Serra Preta fica distante 160 quilômetros de Salvador. Sua localização fica no Nordeste do estado da Bahia.

⁶ Orobó é um fruto sagrado oriundo do continente africano e é usado em rituais do candomblé. Encontrase nas feiras populares nas cores branca e vermelha com o nome de obi.

Na segunda quinzena de novembro de 2019, retornei à Rio de Contas, para dar continuidade à pesquisa com base na nova questão que emergiu da busca no campo. Juntamente com minha família, ficamos hospedados na Pousada Flor de Pequi, próxima à Rua da Panelada. Foi parte da estratégia para ter melhor acesso, ver as pessoas e ser visto por elas, o que permitiu uma experiência mais frutífera no sentido de ter acesso ao local e seus moradores, permitindo-me dar início à compreensão sobre a presença de pessoas indígenas naquela cidade.

A experiência de estar presente no local e tomar conhecimento de fatos e atitudes das pessoas me levou a questionar: quando e de que forma a Rua Marcolino Moura localmente - conhecida como Rua da Panelada - começou a ser reconhecida como cenário de uma presença (afro)indígena em Rio de Contas? Logo, esta pesquisa voltou-se para o tema da visibilidade étnica nos Sertões de Rio de Contas.

Uma das questões iniciais diz respeito a essas famílias constituírem um grupo étnico. As evidências levam a crer que sim, pois o modo como aquelas pessoas se relacionam com o restante da população da cidade se dá por meio de uma identidade étnica diferenciada. Ou seja, a interação entre quem é nativo da Rua da Panelada e quem é nativo do distrito de Mato Grosso, por exemplo, é marcado por uma fronteira étnica (BARTH, 2011) que relaciona uma ancestralidade indígena, Tapuia por eles reivindicada de maneira mais genérica, e outra possivelmente Kiriri, que pressuponho com base no fato de Rio de Contas estar situado no trecho do Sertão dos Maracás (SIERING, 2008), bem como uma descendência africana, haja visto ser uma região marcada, historicamente também, pela presença de mocambos e quilombos que se estendem até Jacobina (CAPINAN, 2009).

A relação das pessoas (afro)indígenas com o Estado parece ser marcada pela omissão de direitos pelos poderes públicos. As diferenças daquela rua em relação às demais da cidade pode ser percebida tanto do ponto de vista de seu aspecto visual e quanto de evidentes diferenças sociais, a exemplo das habitações de qualidade inferior às demais da vizinhança. Esse cenário contrasta com o restante do Centro da cidade, onde não se vê lixo nas ruas, cujas casas contam com saneamento básico, com as fachadas pintadas, enfim, um cuidado com o patrimônio urbanístico, que é tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), à exceção da Rua da Panelada.

Em geral, são os habitantes da Panelada que ocupam as atividades que exigem pouca qualificação e tem as menores remunerações, a exemplo de empregos na varrição de rua e construção civil. A apresentação pessoal daqueles moradores que se

compreendem majoritariamente como indígenas aponta para uma condição de pobreza, o que fica visível na qualidade de suas roupas, entre outros diacríticos. É provável que estes se encontrem entre os fatores responsáveis pelo estigma de “atraso” que lhes é atribuído, não apenas por moradores de outros locais de Rio de Contas, mas também sob o ponto de vista deles próprios, conforme as palavras de Seu Boró⁷, referindo-se à Rua da Panelada: “A gente aqui vive muito atrasado.” Ou seja, essa “queixa” aparece com frequência no discurso tanto nativo, quanto de quem é estranho à Rua da Panelada.

Além do sentimento de pertencimento étnico indígena, a questão racial também se tornou uma questão presente na pesquisa. É visível a forte presença de pessoas de pele negra, usando colares com as cores do pan-africanismo e escutando música jamaicana, a exemplo do *reggae*. Ao par desse cenário de contato multiétnico, fui informado, durante uma entrevista por telefone que fiz no segundo semestre de 2020 com seu Benedito, que é mestre do Terno de Reis Barro Branco, que quatro famílias da antiga comunidade de Riacho das Pedras foram acolhidas em ruas transversais à Panelada.

É importante destacar que a documentação disponível no arquivo público municipal contém evidências sobre a presença simultânea de indígenas e africanos, ambos habitando mocambos localizados entre Rio de Contas e Jacobina ao longo do século XVIII. Saliento que este debate sobre a presença dessas duas etnicidades são objeto de discussão no último capítulo da dissertação.

No que pesa à proposta metodológica inicial, sua finalidade era construir um trabalho etnográfico desses convencionais em que o pesquisador é introduzido no campo, depois é apresentado aos interlocutores, observa o que se repete nos gestos e nos discursos de seus interlocutores, busca compreender a história da ocupação do lugar, descreve o campo e os atores envolvidos com detalhes, após estar familiarizado e preocupar-se em dar vozes a estes, bem como em reduzir sua subjetividade no texto. Portanto, essa era a proposta de trabalho há pouco mais de um ano quando no momento em que eu iniciava o trabalho de campo em Rio de Contas.

Pensava em poder elaborar um trabalho de antropologia histórica e de antropologia do sertão⁸, depois de coletar os dados, reunir os resultados e construir a discussão destes de que necessitava para tal missão. No penúltimo dia de fevereiro,

⁷ Nome pelo qual é conhecido o senhor Manuel Mineiro dos Santos.

⁸ Esse meu objetivo não excluiu a dúvida pessoal quanto a meu trabalho, de mim mesmo, de minhas certezas. Enfim, não tenho nada como concreto ou absoluto. Perguntara-me com frequência se estou tendo êxito ao propor a construção de uma antropologia do Alto Sertão da Bahia.

retornei a Salvador para submeter meu projeto à banca de qualificação. Todavia não foi possível retornar para a Chapada Diamantina, pois a pandemia da covid-19 nos levou ao isolamento social, fato que me levou a mudar o foco da pesquisa.

Portanto, a estratégia metodológica foi converter o estudo em uma produção não tão convencional, produzindo uma revisão da bibliografia disponível e uma reduzida apresentação e análise dos poucos dados que foram coletados mediante realização de conversas informais e entrevistas semiestruturadas, que somam três horas e trinta minutos de gravação entre novembro de 2019 e fevereiro de 2020.

A revisão da literatura é uma parte vital do processo de investigação. Aquela envolve localizar, analisar, sintetizar e interpretar a investigação prévia (revistas científicas, livros, actas de congressos, resumos, etc.) relacionada com a sua área de estudo; é, então, uma análise bibliográfica pormenorizada, referente aos trabalhos já publicados sobre o tema. A revisão da literatura é indispensável não somente para definir bem o problema, mas também para obter uma ideia precisa sobre o estado actual dos conhecimentos sobre um dado tema, as suas lacunas e a contribuição da investigação para o desenvolvimento do conhecimento (BENTO, 2012, p. 42).

A revisão bibliográfica implicou em buscar informações sobre a ocupação desse lugar durante os séculos XVI ao XVIII. Nessa busca, os diversos tipos de aldeamentos em torno de Rio de Contas possibilitaram elaborar pressuposições sobre a genealogia dos grupos étnicos dos quais descendem as pessoas (afro)indígenas da Rua da Panelada. Para dar suporte a este argumento, tomo a afirmativa de Goldman (2015) de que eles não seriam os “descendentes” dos antigos Maracá, Tapuia (Guerén), mas, aqueles povos nativos que, transitando pelo Alto Sertão da Bahia, foram capazes de sobreviver a uma experiência histórica etnocida, genocida e desumana a que foram submetidos no processo colonial.

Parece pertinente dizer que o recuo em relação ao trabalho de campo permitiu que muitas sugestões da banca de qualificação fossem atendidas, de modo a desenvolver uma revisão de fontes que desse conta de apontar dois resultados: o primeiro diz respeito à relação entre território, aldeia e memória. O segundo, refere-se à interface entre a Antropologia e a História, construída em prol dos estudos de etnologia indígena, vindo a constituir um diálogo muito produtivo e uma colaboração valiosa de historiadores que têm se dedicado a explorar o tema da ocupação bem como da mineração (VASCONCELOS, 1998).

Utilizando tanto a literatura pertinente aos grupos indígenas (OLIVEIRA, 1998, 1997, 1999, 2000, 2011; ARRUTI, 1996; ALMEIDA, M.R. C. de, 2013) quanto aos quilombolas (ARRUTI, 2006; ALMEIDA, A.W.B. de, 2008, 2011; MELLO & SALAINI, 2010), tornou-se possível a compreensão de que os mitos precisam de uma memória para colaborar com a formação de certa identidade étnica. No caso dos indígenas, o aldeamento, podendo ser formado por etnias diversas (REZENDE, 2013), passaria a forjar uma identidade comum ligada a si próprio, vindo a funcionar como um espaço de trocas, de negociação, de sociabilidade, de modo que nesse contexto as narrativas construídas selecionavam o que deveria ser ativado na memória, a fim de produzir uma origem comum. Portanto, “o grupo étnico está diretamente atrelado ao trabalho da memória” (SALAINI & MELLO, *op. cit.*, p. 33), que no caso da Rua da Panelada é construída pela experiência histórica que lhes permite uma etnicidade diferenciada.

No caso da Rua da Panelada, embora esta tenha se convertido em um “território étnico” provisório, é possível que seus sujeitos passem pela experiência da reterritorialização, caso eles venham a reivindicar um território ancestral e venham a ser atendidos pelo órgão indigenista – FUNAI. Estaria aí configurado um movimento de emergência étnica?

A leitura cuidadosa e sistemática das fontes documentais e bibliográficas permitiu compreender a função pragmática dos variados tipos de aldeamentos. Um interesse maior em compreender as implicações em torno dos aldeamentos trouxe melhores informações sobre o papel que aqueles tiveram durante o processo de ocupação do território. Tratava-se de um projeto de ocupação e conquista do sertão, que foi dividido em aldeamentos missionários e aldeamentos de administração particular. Esta compreensão possibilitou comparar o trabalho dos historiadores com o dos antropólogos, quando focam no debate sobre raça e etnia em Rio de Contas.

É importante, contudo, lembrar que as informações sobre os aldeamentos administrados por particulares (BARROS, 2019) são escassas, o que não permite compreender plenamente seu papel⁹. Com relação aos aldeamentos missionários, estes guardam uma profunda relação com a memória construída acerca de um dado território,

⁹ É válido observar que essa divisão refere-se ao contexto da América Portuguesa. Todavia, no contexto hispânico estas formas de propriedade estavam fragmentadas em “*encomiendas*” (privadas) e Repúblicas (em mãos dos indígenas e da igreja).

uma vez que “a relação de aldeamentos missionários (vide DANTAS, SAMPAIO e CARVALHO, 1992, p. 445-446) pode ser lida como uma complexa árvore genealógica, contendo cadeias sucessórias e demandas territoriais” (OLIVEIRA, 1998, p. 57).

As fronteiras geográficas de Rio de Contas situam-se no Alto Sertão da Bahia, onde, segundo Neves, “não havia índios aldeados” (2008, p. 96). Essa luz disponibilizada pelo historiador foi muito importante para buscar a existência dos aldeamentos missionários nas áreas próximas à cidade, sobretudo nos trechos nomeados de “zona tampão” (PARAÍSO, 1998), e na faixa de terra conhecida como Sertão dos Maracás, onde segundo Siering (2008), havia catorze aldeias Maracá. Conforme este autor, “as notícias sobre o grupo Maracá no século XVI apresentam-no como um grupo Tapuia, os estudos antropológicos, já referidos, referem-se a eles como sendo um subgrupo Kiriri” (*op. cit.*, p. 49).

A partir dessas referências, tornou-se possível reconstituir o histórico de ocupação da área que circunda o município. A presença de grupos indígenas diversos indica uma condição de seminômades (OLIVEIRA, J. P. de 2011) para os grupos que eram encontrados naquela parte do sertão. Mesmo aqueles grupos aldeados, eventualmente, deslocavam-se até áreas mais distantes.

Os aldeamentos se articulavam com outras experiências (de fuga, de negociação de liberdade, de trabalho etc.) que podem ser tomadas como indicadores da dispersão, de modo a exigir uma renovada compreensão sobre a multietnicidade dos grupos remanescentes indígenas. Essa lógica pode ter repercutido sobre as pessoas (afro)indígenas da Rua da Panelada, sobretudo após o *Regulamento acerca das Missões de catequese e Civilização dos índios*, de 1845 (SAMPAIO, *op. cit.*) e a Lei de Terras, de 1850 quando o Estado Brasileiro iniciou, como efeito “secundário” à regulamentação fundiária, um projeto de invisibilidade étnica dos povos originários, convertendo-os em trabalhadores nacionais, que, ao longo do século XX, não foram empregados apenas nas áreas rurais, mas também nos centros urbanos em gestação, como foi o caso de Rio de Contas.

A ausência de um aldeamento missionário nos limites geográficos da atual Rio de Contas faz com que essas pessoas vivam uma experiência nova para a lente da etnologia feita no Brasil, ou seja, indígenas em espaço urbano (LIMA, 2010; NUNES, 2010; NASCIMENTO e VIEIRA, 2015; SILVEIRA, 2016; GIRAU e SILVA, 2013;

BATISTOTI e LATOSINSKI, 2019) e não, necessariamente, fixados em um território¹⁰. Isso implica pensar “a manutenção de vínculos identitários numa (*sic*) população marginalizada, dispersa e desterritorializada que, apesar de tudo, ainda se pensa em alguma medida como indígena, evidenciando assim a capilaridade de tal fenômeno” (OLIVEIRA, 1999b *apud* OLIVEIRA, 2011, p. 682). Ainda assim, é válido observar que o fato de as pessoas estarem no “espaço urbano” repercute em uma série de impasses ante o percurso de (re)organização do grupo em prol da garantia de direitos. Foi imperativo perceber que o fato daquelas pessoas ocuparem tal “espaço urbano” pode, de algum modo, ser decisivo, por outro lado, para a promoção de uma (re)organização política do grupo. Esta afirmativa se baseia em dois argumentos: primeiro, que se observasse que, se essas pessoas estivessem fixadas em uma gleba na zona rural, talvez não procurassem razões, portanto, para reivindicar tal identidade étnica, descaracterizando a necessidade de um movimento de acesso à garantia de direitos jurídicos, haja vista que a relação entre território, aldeia e memória já estaria assegurada pelo vínculo à terra. Segundo, em face a uma autoconsciência coletiva em relação a uma experiência de desterritorialização ou deslocamento agrário, o espaço da cidade, em meio ao mundo globalizado, figura-se como mola propulsora a mudanças (ELA, 2013).

Como segundo ganho, a revisão bibliográfica possibilitou identificar o quanto os historiadores têm produzido e colaborado para pensar o Alto Sertão da Bahia, sobretudo, com o surgimento da chamada Nova História Indígena¹¹. Todavia, é preciso notar que a questão de “raça”, mais que a de “etnia”, ainda tem motivado quantitativamente debates entre historiadores que realizam seus estudos sobre Rio de Contas.

No âmbito da antropologia, destaca-se o já mencionado trabalho de Harris (1956) que realizou seus estudos em Rio de Contas entre 1950 e 1951, cuja proposta foi de compreender as relações raciais em uma cidade marcada pela história da mineração. Naquele momento, a América Latina, como um grande laboratório empírico para os Estudos de Comunidade, era o campo onde os pesquisadores envolvidos com a antropologia cultural norte-americana buscavam analisar espaços concebidos como ligados à tradição e outros, em oposição, abertos à mudança social.

¹⁰ Indígenas em espaço urbano, apesar de ser um debate ainda recente no Brasil, é algo que parece colocar a identidade de povo originário em xeque por não estar fixado a uma terra. Conforme comentário da banca durante a defesa, todavia, isso é apenas no Brasil, onde existe uma literatura sobre índios e cidades em fase de expansão, não apenas no termos atuais de cidade, mas urbes indígenas e a cidades coloniais, assim como também cidades indígenas.

¹¹ Para mais detalhes, ver Monteiro (1994).

No campo de uma antropologia mais contemporânea, em que pese o destaque dado a Rio de Contas pelo mencionado estudo de Harris (1956), encontrei dois trabalhos mais recentes (SILVA; 2014 e 2019) que já sinalizam a “presença oculta” dos indígenas em Rio de Contas. Em sua dissertação, o autor faz referência à presença de indígenas no município, ao cotejar um fragmento da narrativa de um interlocutor no qual ele se refere à invisibilidade étnica das pessoas observadas como sendo “meio índios” e “meio negros”, me parecendo tais categorias nos molde de uma relação (afro)indígena.

A partir disso, o primeiro capítulo da dissertação está dividido em dois blocos. No primeiro, analisei a relação próxima entre a história e a antropologia; no segundo construí um trabalho de genealogia da ocupação da região, buscando as matrizes étnicas das pessoas da Rua da Panelada.

No segundo capítulo, por sua vez, procurei pensar os processos de produção da invisibilidade da presença indígena em Rio de Contas na primeira seção. Como argumento busquei dialogar com as categorias raça e etnia na forma de um contraponto em que tal relação figura como parte de um projeto político fundante de nação. O “apagamento étnico” dos povos originários, “efeito colateral” do supracitado Regimentos das Missões (1845) e da Lei de Terras (1850), foi parte de uma articulação que quase deu certo, mas os indígenas foram vitoriosos ao viverem um movimento de contra-efetuação (DELEUZE & GUATTARI, 1991) da história, traduzido no que Goldman (2014; 2015; 2017) chama de “Relação Afroindígena” ou “Teoria Afroindígena da (Contra)mestiçagem”. Na segunda seção, apresentei Harris (1956) e seu orientador Wagley (1953) para abordar a conexão entre os Estudos de Comunidade em Rio de Contas e a invisibilidade, apesar de haver evidências de que Harris (*op. cit.*) esteve com os indígenas da Rua da Panelada, mas os considerou como descendentes de povos indígenas.

No último capítulo da dissertação, busquei observar o caminho contrário ao capítulo anterior: analisei a visibilidade dos participantes da pesquisa. Recuperando a metodologia de elaboração dos capítulos, também aqui o dividi em dois blocos. No primeiro, procurei compreender como as pessoas (afro)indígenas estão inseridas no processo de emergência de novas identidades, produto da relação entre o “local e o global” (HALL, 2003, BHABHA, 2013). Na última parte, tentando relacionar teoria e empiria, procedi com uma análise e uma discussão dos resultados que consegui obter entre os meses de novembro de 2019 e fevereiro de 2020.

CAPÍTULO 1: A Rua da Panelada: um campo empírico promissor

Como parte dos movimentos de reemergência e “retomada” étnica, o reconhecimento e debate em “torno da existência indígena no Alto Sertão da Bahia”¹², vem gradativamente se configurando como um campo de pesquisa em vias de expansão¹³. Esta situação adquiriu um movimento visível de mudança ao longo dessas últimas décadas (SILVA JÚNIOR, 2015), de modo que um dos objetivos desta pesquisa se alinha a esse novo interesse em torno de uma produção etnológica que busca dialogar com pessoas indígenas não aldeadas que residem na Rua da Panelada. Portanto, parece que a “provocação” em torno do que Oliveira, J. P. de chamou de “etnologia menor” (1998, p. 47) surtiu efeito, gerando demandas em torno da presença de povos originários no Nordeste tal como os Kiriri de Mirandela, no nordeste da Bahia, os Pankararé de Brejo do Burgo, no norte, ou os Tupinambá de Olivença, no sul.

Quantitativamente, porém, há uma significativa produção antropológica sobre as ações políticas das comunidades rurais negras para serem visibilizadas e reconhecidas como grupos quilombolas no contexto Pós-Constituição Federal de 1988, a exemplo das comunidades de Barra do Brumado e Bananal (CAPINAN, 2009; CARVALHO, 2007). Os estudos realizados têm como foco as relações construídas por aqueles remanescentes de mocambos e quilombos, dado que o interesse dos pesquisadores se voltava para os estudos de relações raciais entre pretos e brancos, muito possivelmente fruto do período de institucionalização das Ciências Sociais no Brasil, assim como na América Latina.

Considerando que a visibilidade de povos originários ficou bastante restrita à região Norte do País, durante o momento em que a Antropologia no Brasil buscava sistematizar seu objeto de estudo, é possível que este fato possa explicar porque os grupos indígenas nos Sertões de Rio de Contas, por outro lado, só mais recentemente vieram a ser tratados com a devida importância histórica¹⁴. A presença destes não apenas fora ignorada, mas sim invisibilizada (ARRUTI, 1996, DORNELLES, 2018), desde o tempo do Império no Nordeste brasileiro, tornando as relações entre indígenas e africanos, que

¹² É importante reconhecer a existência de expressivas discussões históricas e etnográficas voltadas para as relações raciais, mas poucos estudos no que se refere à presença de povos originários em Rio de Contas.

¹³ Vide GT AMPUH “Índios na História”, coordenado por Lígio José de Oliveira Maia (UFRN) durante o biênio 2019/2021.

¹⁴ É como se as identidades étnicas só ganhassem visibilidade, se atenderem a uma “norma agrária”, o que, por outro lado, invisibilizam outros processos complexos de identificação.

fugiam da despersonalização (MEILLASSOUX, 1995) imposta pelo cativo, um projeto de descaracterização étnica.

Entre muitos exemplos desse paralelismo étnico, é possível destacar que no município de Irará, Bahia, o território que veio a ser o Quilombo da Purificação é reconhecidamente uma terra indígena, no sentido de ter sido anteriormente habitada por povos originários (BRITO, 2014). Já em Vitória da Conquista, os Camacã-Mongoyó, hoje autorreconhecidos como indígenas, em momentos anteriores se identificaram como grupo quilombola. No sentido de pensar tais fronteiras que separam indígenas e afrodescendentes como algo flexível, fluido, o mesmo vale para a antiga região da Barra do Rio de Contas, atual município de Itacaré, onde existia o Quilombo do Oitizeiro. Essa área desde sempre foi marcada pelo constante fluxo de grupos nativos como os Pataxó (SACRAMENTO, 2008). Com relação às duas situações destacadas e sua recorrência, é importante compreender que

A historiografia tem mostrado que as relações afro-indígenas não foram apenas construídas a partir de conflitos. Frutos de uma política ambígua, indígenas e quilombolas, foram perseguidos em áreas do interior da colônia, fato que os colocavam em proximidade em termos de vivências e de práticas de resistência. Na Bahia no século XVI, tem-se o exemplo de uma religião sincrética chamada de Santidade, surgida no sul da Bahia e que contou com a adesão de índios, brancos e negros africanos. No século XVIII, muitas informações davam conta da existência de comunicação entre mocambos e grupos indígenas na Comarca de Ilhéus, Rio de Contas e Jacobina, tornando explícito para as autoridades a existência desses contatos (SCHWARTZ, 1988; GOMES, 2005, *apud* SACRAMENTO, 2008).

Repensar a atuação de ambos os grupos durante a ocupação dos sertões é importante para se compreender o processo de apagamento étnico construído ao longo do século XIX. Uma das estratégias utilizadas na elaboração dessa invisibilidade foi assentada fundamentalmente pelo não acesso a uma terra ancestral, impedindo ou tornando difícil o que uma gama de autores, como Oliveira, J. P. de (1993); Arruti (2006) chama de *processo de territorialização* [...], ou seja, “o movimento de (re)organização social, política, ecológica e cultural de uma coletividade que está em processo de fixação e delimitação espacial por meio da sua objetificação jurídica-administrativa” (*op. cit.*, p.46).

No Alto Sertão da Bahia, esse processo de fixar-se à terra tem se mostrado como um ponto fundante na promoção da (in)visibilidade étnica pelo Estado. Isto ocorre tanto

com os grupos que atualmente continuam sem acesso à terra, como é o caso das pessoas (afro)indígenas residentes na Rua da Panelada, quanto àqueles que dispõem de tal acesso, a exemplo das comunidades rurais negras de Barra e Bananal. O argumento que dá suporte com relação ao primeiro é de que não estando um coletivo fixado a um território, não haveria continuidade, conseqüentemente, não sendo considerado como um grupo étnico. Com relação ao segundo, o argumento é de que são camponeses por retirarem da agricultura seu sustento diário, não constituindo, logo, uma identidade étnica coletiva (SILVA JÚNIOR, 2015).

Sobre a questão da rejeição da identidade negra, em seu estudo Capinam (2009, p. 164) reconhece que

O racismo, ainda que “à brasileira”, acaba por estigmatizar a identidade social do nós na relação com o outro¹⁵. As pesquisas referenciadas ao longo desta dissertação sobre comunidades camponesas compostas por negros descrevem que a identidade étnica era variante negativa da identidade social. Dessa forma, a identidade étnica era manipulada, quando não renunciada pelo nós, como um processo identitário que compõe a sua identidade social (*Idem*).

A constatação acima feita por Capinam (*op. cit.*) permite não apenas se pensar sobre as saídas encontradas para fugir aos estigmas acerca de etnia e de raça que pesavam sobre esses grupos quilombolas, mas para compreender as renúncias que eventualmente foram relacionadas à identidade indígena na Rua da Panelada. A narrativa de um interlocutor transcrita na dissertação de Silva (2014, p.41)¹⁶ explicita claramente o apagamento da memória em consequência da desvalorização da identidade autóctone. Ou seja, declarar-se “índio” naquela região correspondia ainda a declarar-se despossuído de acesso à terra, declarar-se pobre, é reconhecer que o Estado não lhe assiste de maneira devida.

Em consequência deste fato, pode-se tomar como pressuposto que muitos negam tais identidades devido a essa conjuntura estigmatizante. Isso repercute de maneira muito clara na relação do *nós* com o *outro*. Para tal, tomo como referência a afirmativa de Fabian de que “é pelo diagnóstico do discurso temporal da antropologia que se descobre o óbvio,

¹⁵ Porém, isso não nega que a identidade é algo dinâmico, em constante movimento. Pelo contrário, em algum sentido, a alternância de ora negar e de ora afirmar sinaliza o caráter móvel da identidade social.

¹⁶ São as “outras memórias” de que fala o interlocutor. Ou seja, as memórias do esquecimento imposto pelo projeto político fundante de nação.

ou seja, que não há conhecimento sobre o outro que não seja também um ato temporal, histórico, político” (2013, p. 40).

Novamente, a condição de se encontrar fixado à terra é essencial para compreender as negociações ao direito e de seu reconhecimento étnico como mais próxima ou mais distante de serem garantidas. As comunidades rurais de Barra e Bananal apresentam suas respectivas memórias sociais (BOSI, 1988) ligadas à terra como um fator positivo no processo de reconhecimento, tornando os demais processos – “nominação, identificação, territorialização” (ARRUTI, *op. cit.*) mais viáveis.

No que tange à Rua da Panelada, o caminho da autorrepresentação ou da produção de sentido para os atores coletivos da rua observada é construído por uma soma de elementos configurados em uma “trama histórica singular”, como relações étnico-raciais e de classe, aglutinadas ao não acesso a uma terra ancestral.

1.1 Diálogo da antropologia com a história: sincronia e diacronia no Alto Sertão da Bahia

O primeiro resultado da revisão bibliográfica a que me referi acima, foi identificar o quanto os historiadores têm produzido e colaborado com etnólogos no sentido de pensar o Alto Sertão da Bahia. Os estudos disponíveis sobre a região permitiram concluir que todo pesquisador, cujo objetivo de trabalho seja compreender as relações que são vividas por seus interlocutores, apenas terá sucesso em sua escrita se priorizar um investimento profundo sobre os processos históricos que desencadearam no atual presente etnográfico.

Por isso, o diálogo entre Antropologia e História busca mostrar como o trabalho desenvolvido por antropólogos/etnólogos, sobretudo no campo com interlocutores indígenas, precisa promover um investimento na diacronia, ou sobre produção historiográfica existente em torno de tal grupo ou coletivo. Na condição de pesquisador interessado em conhecer os atuais residentes na Rua da Panelada, por exemplo, precisei compreender o percurso histórico de seus antigos habitantes; como eles chegaram onde se encontram; quais povos ocuparam ou ocupam a área; quais tipos de relações eles e elas construíram com as instituições etc.

É preciso observar como a colaboração com a História tem dado suporte ao fazer antropológico, principalmente, porque ambas as disciplinas têm como foco de estudo o mesmo objeto: a alteridade (FABIAN, 2013). Refazendo, pois, a aproximação com aquela

ciência, o etnógrafo logo pode traduzir um presente etnográfico mais dotado de uma verossimilhança vivida por seu interlocutor, de modo que

A partir desta visão dinâmica, que enterra definitivamente “o primitivo atemporal”, a antropologia descobre não apenas as “histórias dos nativos” (a reconstrução através de todos os tipos de registro, por mais fragmentados que sejam), mas a “história nativa”, a compreender mediante o esforço hermenêutico de captar as categorias indígenas de apreensão e construção de temporalidade (POMPA, 2001, p. 166).

A presença de uma especialista em história indígena em minha banca de qualificação do projeto de mestrado foi fundamental para que eu compreendesse que “a antropologia tem algo a contribuir para a disciplina histórica. E o inverso é igualmente válido” (SAHLINS, 1990, p. 19). Por isso,

Para o pesquisador qualitativo a revisão bibliográfica permanece sendo um instrumento ao qual ele não pretende se subordinar: sem negligenciá-lo, nem ignorar suas vantagens, o pesquisador qualitativo recorre a ele para construir seu objeto e elucidar a análise dos dados, tentando manter equilíbrio entre o trabalho empírico e o trabalho teórico (DESLAURIERS & KÉRISIT, 2014, p. 149).

O recuo em relação à proposta metodológica inicial apontou vantagens e tornou o equilíbrio supracitado possível: combinar o pouco do trabalho de campo que cheguei a realizar com o investimento na leitura da produção historiográfica. A propósito do registro histórico como fonte de compreensão antropológica, Boas (2004), argumenta que:

Talvez possamos definir melhor o nosso objetivo como uma tentativa de compreender os passos pelos quais o homem tornou-se aquilo que é biológica, psicológica e culturalmente. Desse modo, fica claro desde logo que nosso material precisa necessariamente ser histórico, no sentido mais amplo do termo (BOAS, 2004, p. 88).

Em princípio, pode-se interpretar tal afirmação como uma tentativa de reconhecer a colaboração da História para o desenvolvimento do trabalho do antropólogo. Contudo, é o próprio Boas (*apud* CASTRO, 2004, p. 97-98) quem reduz a importância da História, ao afirmar posteriormente que

O material para a reconstrução da cultura é ainda muito mais fragmentário, porque os maiores e mais importantes aspectos da cultura não deixam traços no solo: linguagem, organização social, religião –

em suma, tudo aquilo que não é material desaparece com a vida de cada geração. Dispomos de informação histórica apenas para as fases mais recentes da vida cultural, e mesmo assim ela é restrita àqueles povos que dominaram a arte da escrita e cujos registros podem ser lidos. Até essa informação é insuficiente, porque vários aspectos da vida da cultura não encontram expressão literária. [...]. (*idem*)¹⁷.

Fica clara a tentativa de minimizar a importância da disciplina histórica para a pesquisa do etnólogo. Porém, Boas reconhece a linguagem, a organização social, religião como “os maiores e mais importantes aspectos da cultura” (CASTRO, 2004).

É preciso dizer ainda que na tentativa de distanciar-se da “diacronia e opor-se à história” (SCHWARCZ, 2005, p.121), como parte do momento no qual a antropologia objetivava fundar seu lugar no jogo da ciência, Boas não foi o único a “levantar muros”. Malinowski (1984) e Radcliffe-Brown (1987), o primeiro funcionalista e o segundo funcional-estruturalista, também aderiram a essa tarefa demarcatória, pois a teoria acerca do trabalho de campo, os percursos necessários à realização da pesquisa empírica foram pensados de modo apartado da História. Foi nessa perspectiva que o autor de *Argonautas do Pacífico Ocidental* parece entrar em contradição por afirmar que

O etnógrafo que se propõe a estudar apenas a religião, ou somente a tecnologia, ou ainda exclusivamente a organização social, estabelece um campo de pesquisa artificial e acaba por prejudicar seriamente seu trabalho (MALINOWSKI, 1984, p.24).

Logo, um “campo de pesquisa artificial”, muito provavelmente, será produto de uma pesquisa que negligencie o processo histórico de seus interlocutores. Contudo, vale a ressalva de que essa demarcação oscila de um contexto para o outro.

Lévi-Strauss (1949) também participou dessa querela, indo de um polo a outro. Ele escreveu no final dos anos 1940 um artigo – *História e Etnologia* - em que ora define os limites da Antropologia e ora a aproxima da História. Entretanto, nos anos 1980, em uma homenagem ao historiador Marc Bloch, um dos teóricos que aproxima ambas as disciplinas, Lévi-Strauss (*op. cit.*) escreveu outro artigo com o mesmo título, mas dessa vez ele reconheceu o papel importante da História para os estudos de etnologia. No âmbito de uma teoria antropológica, ganharam destaque fundante na construção daquela espécie de aliança: Evans-Pritchard (1950), Sahlins (1990, 2004), Geertz (1978) e Fabian (2013).

¹⁷ Entretanto, é interessante ver o que está sendo elaborado pelos trabalhos do GT Índios na História, da ANPOH, nos seu duplo sentido: história dos índios e história na história.

Para Evans-Pritchard (*op. cit.*), as fronteiras que separavam História da Antropologia eram mesmo tão porosas a ponto de não mais se saber o que seria cada uma. Em sua concepção não seria possível desenvolver o estudo de uma comunidade sem compreender, do ponto de vista histórico, como os atores envolvidos chegaram a ser o que são. Por isso é necessário investir na diacronia, tal como se encontra em seu argumento transcrito abaixo:

La tercera cuestión, y para mí la más importante, es de orden metodológico: ¿no será la antropología social, apesar de su menosprecio por la historia, una especie de historiografía? Para contestar esta pregunta, nada mejor que observar lo que en realidad hace el antropólogo. Vive durante algunos meses o años entre un pueblo primitivo, y lo hace tan íntimamente como puede, llegando a hablar su lengua, pensar de acuerdo con sus categorías conceptuales y a Juzgar can sus valores. Al mismo tiempo revive las experiencias críticas e interpretativamente de acuerdo con las categorías y valores de su propia cultura y con el cuerpo general de conocimientos de su disciplina. En otras palabras, traduce una cultura a outra (EVANS-PRITCHARD, 1950, p.15).

Sahlins (*op. cit.*), afirmando-se como “estruturalista histórico” (SCHWARCZ, *op. cit.*) propõe-se a reformular o conceito de cultura a partir do estruturalismo francês de Lévi-Strauss. A questão é ver de que forma a estrutura está dotada de uma história, pois em algum momento nesse devir temporal, “em uma certa antropologia e notoriamente nos estudos da história, isolamos algumas alterações e as chamamos de ‘evento’, em oposição a ‘estrutura’” (SAHLINS, 1990, p. 190).

Esse conceito de evento é muito caro porque em uma futura pesquisa de campo pretendo monitorar sua possível ocorrência na Rua da Panelada, por entender que essa categoria é necessária para compreensão do que Sahlins chama de “estrutura da conjuntura”:

A forma como as culturas reagem a um evento, fazendo o contexto imediato dialogar com estruturas anteriores. A história é construída tanto no interior de uma sociedade como entre sociedades que repõem estruturas passadas na orquestração do presente (SCHWARCZ, *op. cit.*, p.128).

Ou seja, em uma pesquisa futura, será importante compreender de que forma a cultura, no campo em questão, é ou será “reordenada”.

Seguindo nesse movimento de reaproximação entre as duas disciplinas, cito a participação de Geertz (1978). O autor de *A interpretação das culturas* (1973) compreendia o presente como uma espécie de reprodução do passado. Contudo, isso não o impede de revisar os conceitos de história, Estado, poder e política.

Como mais uma das muitas vozes que discorrem sobre a querela aqui em voga, Fabian (2013) propõe pensar de que forma o Tempo, como categoria ocidental, foi usado para configuração do “outro”. Para tanto lança mão do termo *coetaneidade* a fim de poder expor de que forma a Antropologia construiu historicamente a noção de “outro”, sempre o condicionado a uma ideia de primitividade.

Sua linha de pensamento é construída a partir de uma crítica a Lévi-Strauss (*op. cit.*) e a Boas (2004). Portanto, “semelhante ao culturalismo norte-americano, o estruturalismo francês consegue transformar a negação da coetaneidade em uma ferramenta positiva do conhecimento científico (FABIAN, 2013, p. 93).

Essa negação da coetaneidade defendida por Fabian (*op. cit.*) é uma ação que recai sobre a condição em que se encontram as pessoas indígenas da Rua da Panelada, como parte do processo de invisibilidade e não reconhecimento de sua continuidade histórica. É importante lembrar que a ideia de que não havia mais povos originários nas terras da região Nordeste foi produto “secundário” da articulação entre latifundiários e posseiros, que ficou manifesta no já mencionado Regulamento das Missões de 1845 e na Lei de Terras de 1850. A partir de então, o discurso corrente investia na ideia de “índios misturados” (OLIVEIRA, J.P. de, 1998), de modo que não restaria ao Estado, outra saída, a não ser por fim aos antigos aldeamentos missionários.

Essa descaracterização da imagem dos indígenas exige que se busque compreender as três noções que são com frequência relacionadas à figura do indígena, tal como considerado pelo indígena e antropólogo Luciano (2006). Em seu livro este destaca, primeiramente, o que denomina “índio de ficção” cuja representação coincide com a imagem construída quando da invasão do Novo Mundo pelos europeus em 1500; segundo, o “índio canibal” ou “selvagem tapuia” cuja imagem é fruto de uma incapacidade do europeu em analisar simetricamente a cultura nativa dos indígenas; e, por fim, a mais recente que é “índio sujeito de direitos”, algo que, do ponto de vista prático, foi ressignificada, sobretudo, a partir dos anos de 1970 do século passado e se consolidou a partir da Constituição de 1988.

Foi por isso que “a teoria antropológica clássica negava que o antropólogo e o sujeito observado pudessem viver uma coetaneidade. Havia no fazer antropológico uma

relação de hierarquia entre aqueles” (FABIAN, *op. cit.*). Dizendo isto de outra forma, a negação política do “outro” implicava em uma construção ideológica marcada por uma dicotomização do tempo em: primeiro, um discurso que se queria hegemônico nos tempos do presente e do futuro, bem como o momento do progresso e da civilização, da ciência; e segundo, o lugar do “outro”, sempre contextualizado no passado, no atraso e como praticante de “magia”.

Essa relação é acionada quando se pensa algo sobre os povos indígenas no Brasil, isto é, o discurso ocidental figura como o presente e o futuro, ao passo que as cosmologias ameríndias traduziriam o passado. Trago o exemplo do filme *As Caravelas passam* (2002), no qual essa relação fica bem evidente. Alguns dos entrevistados se referem aos indígenas como um objeto de um passado mítico, não no sentido antropológico, mas um índio lendário. Vale observar, portanto, que essa lacuna é tão vasta que a imagem dos nativos parece ter ficado congelada lá em 1500.

É necessário dizer que essa noção distorcida acerca dos povos originários não é obra do acaso, mas fruto de um projeto colonizador de extinção destes povos. Construí-los como seres ficcionais e do passado ajudou a consolidar, primeiramente, o imaginário coletivo de toda a sociedade a concebê-los como algo místico, lendário, restando agora o presente e o futuro do Ocidente, promovendo de tal forma a política da invisibilidade e do não reconhecimento.

Fica evidente como as categorias “caboclo” e “misturados” fazem parte de uma estratégia de “descaracterização étnica” que visa o apagamento dos povos indígenas. As estratégias que surgiram e dominaram o processo de colonização chegaram ao século XIX distribuindo certezas à jovem nação de que seu projeto de modernização estaria parcialmente assegurado, pois não haveria mais índios no Brasil ou que, se ainda restassem alguns, seria questão de tempo para que os residuais fossem assimilados, tornando-se ora pardos, ora brancos. Digo parcialmente, porque só faltava resolver a questão da população negra para que todo o plano de concretização da eugenia estivesse finalizado.

Dessa forma, imaginá-los sempre por uma lente que data de 500 anos é parte de um projeto de ocidentalização que insiste em convertê-los e descaracterizá-los como grupo étnico. Felizmente, há toda uma produção antropológica recente que tem por objetivo colaborar com a mudança dessa perspectiva, a exemplo do trabalho de Rognon (1991), que busca mostrar como o meu tempo é, linearmente falando, o tempo do “outro” também, mudando tão somente a percepção de tempo de um povo para outro.

Retomando novamente a lista de autores que promovem o diálogo da Antropologia com a História no Brasil, Schwarcz (1993), Monteiro (1994), Pompa (2001) são alguns daqueles que têm feito uma Antropologia com base nessa aliança com a História. Schwarcz (*op. cit.*) argumenta como o conceito de *raça* foi historicamente manipulado para ser “ajustado” à realidade brasileira. Diz a autora que

Assim, interessa compreender como o argumento racial foi política e historicamente construído nesse momento, assim como o conceito de *raça*, que além de sua definição biológica, acabou recebendo uma interpretação sobretudo social. O termo *raça*, antes de aparecer como um conceito fechado, fixo e natural, é entendido como um objeto de conhecimento, cujo significado estará sendo constantemente renegociado e experimentado nesse contexto histórico específico, que tanto investiu em modelos biológicos de análise (SCHWARCZ, 2014, p. 24).

Portanto, é no sentido de alinhar a investigação etnográfica aos processos históricos que “há uma antropologia interessada na transformação histórica; ou melhor, nas manifestações divergentes de processos históricos assemelhados” (SCHWARCZ, 2005, p. 129).

A fim de que se compreenda melhor o que pode ser erroneamente compreendido como uma relação de “visibilidade” e “reconhecimento” pelo Estado brasileiro para com os grupos indígenas que foram “descidos”¹⁸ para os aldeamentos missionários próximos do litoral ao longo da colonização, foi fundamental analisar as que o próprio Estado fundou com a dicotomia entre tupi no litoral, como evoluídos e integrados aos nacionais, e tapuias nos sertões, como o entrave ao projeto moderno de nação. Neste sentido, Monteiro e Pompa (*op. cit.*) afirmam que

Para enfrentar estes problemas, os europeus do século XVI procuraram reduzir o vasto panorama etnográfico a duas categorias genéricas: Tupi e Tapuia. A parte tupi desta dicotomia englobava basicamente as sociedades litorâneas em contato direto com os portugueses, franceses e castelhanos, desde o Maranhão a Santa Catarina, incluindo os Guarani. Se é verdade que estes grupos exibiam semelhanças nas suas tradições e padrões culturais, o mesmo não se pode afirmar dos chamados Tapuia. De fato, a denominação “Tapuia” aplicava-se frequentemente, a grupos que — além de diferenciados socialmente do padrão tupi — eram pouco conhecidos dos europeus (MONTEIRO, 2000, p. 19).

¹⁸ Uma das finalidades dos descimentos era a formação e composição populacional dos aldeamentos (PERRONI-MOISÉS, 1992).

As pessoas identificadas como (afro)indígenas da Rua da Panelada são invisibilizadas e consideradas como “atrasadas”, por se verem e serem vistas como remanescentes de grupos Tapuia e Kiriri, uma vez que a própria existência de povos originários ainda é questionada por muitos não indígenas. A concepção de si como atrasado é fruto de uma construção histórica, tornando necessário que o fazer antropológico esteja associado à compreensão diacrônica da realidade para uma leitura real de toda conjuntura.

É importante, mais uma vez, destacar a importância que a diacronia assume neste estudo. Se em algum momento a Antropologia foi pensada como a “anti-história”, segundo afirma Schwarcz (2001), hoje esta ciência se configura como uma disciplina “pró-história”, em razão da relação interdisciplinar que ambas assumem.

1.2 “O senhor tolere, isto é o sertão”: breve história da ocupação do Alto Sertão da Bahia

Tomando como ponto de partida a concepção de que a Etnologia indígena deve manter intenso diálogo e colaboração com a História, procurei abordar, de maneira mais detalhada, alguns aspectos do processo de ocupação da região do Alto Sertão da Bahia e do entorno da cidade de Rio de Contas. Este modo de proceder visou identificar os grupos indígenas que se encontravam presentes na área e, potencialmente, vieram a ser ancestrais das pessoas que atualmente vivem na Rua da Panelada.

O objetivo deste modo de proceder é reconstruir a história da invasão das terras do Alto Sertão da Bahia, na qual europeus estavam em busca de metais preciosos, como o ouro, além de estabelecerem fazendas de gado *vacum*. Para assegurar tais metais, recorreram à estratégia colonial das “guerras justas”, resgates e “descimentos” daqueles grupos que negociavam meios de sobrevivência ante a violência dos colonizadores.

A colonização iniciada no século XVI não se limitou a ocupar o litoral do que veio a ser a América Portuguesa, uma vez que a demanda por metais preciosos era grande. Foi a partir desse interesse que, durante os últimos vinte e cinco anos daquele século, as expedições ou bandeiras dão início ao deslocamento em direção ao chamado interior, ou sertão (ABREU, 2006).

Essa investida sobre os sertões começa com a figura do sertanista Antônio Guedes de Brito, que, no século XVII, foi um dos pioneiros nesse processo de invasão das terras indígenas no afã de encontrar ouro. As terras “conquistadas” dos habitantes nativos por

este sertanista se estendem da margem direita do rio São Francisco à região de Jacobina como limites respectivos leste e norte, passando pelos demais rios como Itapicuru, Jacuípe, Paraguaçu, das Contas, Pardo, Jequitinhonha, das Velhas, Gavião, Doce e tendo estes como limites sul e oeste do que hoje é majoritariamente o centro de Minas Gerais. É importante destacar que nesta área se encontravam as minas mais opulentas, e que esta correspondia a quase metade dos territórios da Bahia e de Minas Gerais.

É importante destacar que a disputa por terras era tamanha, ao ponto de Antônio Guedes de Brito queixa-se do bandeirante André da Rocha Pinto no ano de 1690, acusando-o de invadir terras que lhe pertenciam, quando este estava “movendo guerra aos tupinambás do alto rio de Contas” (NEVES, 2003). Vale lembrar, ainda, que Rocha Pinto recebeu em 1725 a missão de “conquistar das terras ocupadas pelo gentio bravo, desde o rio das Contas até o São Mateus” (MEDEIROS, 2009, *apud* OLIVEIRA, R., 2020).

Atendendo ao projeto de ocupação das “terras opulentas” do Alto Sertão baiano, em razão do ouro já encontrado e, portanto, o controle do quinto devido, a Coroa Portuguesa oficializou a fundação da vila de Rio de Contas em 09 de fevereiro de 1725. Por meio da vila, Portugal teria mais condições de implantar todo um mecanismo de controle daquele ouro, terceirizando todo custo do processo de povoamento e de extração aurífera, através do regime de sesmarias e da criação das casas de fundição do metal¹⁹, haja vista o fato de ao final do século anterior, já se notar uma relevante circulação de pessoas desejosas de encontrar ouro na região.

É nessa região também que se situava o chamado Sertão da Ressaca, uma faixa de terra entre os rios Pardo e das Contas²⁰, que adentra o século XIX, rotulado por Paraíso (1998) de “zona tampão”, pois era o último trecho controlado pela Coroa portuguesa a fim de que se evitasse o fluxo de pessoas nessa região, minimizando, por sua vez, os riscos de contrabando e descaminho do ouro. Em razão disso, esse trecho permaneceu oficialmente fechado por duas décadas. Foi uma região marcada pela existência de aldeamentos, após as guerras de conquista destas terras pelo colonizador.

Outro colonizador que teve atuação secundária em relação ao tempo da conquista, mas não menos importante em tal processo de tomada do território indígena nos sertões da capitania da Bahia, foi o sertanista capitão João Gonçalves da Costa na região em que

¹⁹ Eram os indígenas que faziam o transporte do ouro para as casas de fundição (VASCONCELOS, 1998).

²⁰ Note-se que a região do rio das Contas onde os indígenas estão estabelecidos ou afixados não é onde hoje é a cidade de Rio de Contas, mas sim nas proximidades da cidade de Jequié, onde havia o aldeamento do Funil de Rio de Contas, cuja criação é atribuída a figura de João Gonçalves da Costa aproximadamente no ano de 1782.

se encontra o atual município de Vitória da Conquista. Após a famosa lendária Batalha da Conquista, conforme nos relata a historiadora Oliveira R. de (2012), que constrói seu trabalho amparada também na memória oral, aquele sertanista juntamente com cinquenta soldados teria exterminado trezentos indígenas Camacã-Mongoyó, construindo uma narrativa de que não havia mais indígenas neste município, o que é contestado pela historiadora ao constatar o processo de emergência étnica deste grupo em seu texto. Merece destaque essa passagem histórica para chamar atenção acerca da disseminação da ideia de que os povos originários estariam fadados a desaparecer, fosse pela violência colonial, fosse pela mistura e aculturação com o colonizador branco.

Nesse sentido, a relação que une Vitória da Conquista a Rio de Contas é o discurso que advoga a inexistência de povos originários em ambos os espaços, como uma narrativa peculiar do século XIX que tentava silenciar a presença dos povos originários, rotulando-os de “misturados” (à população de não indígenas) e caboclos, deslegitimando sua ligação com determinados territórios que foram aldeias ou aldeamentos missionários, antes de serem transformados em vilas ou freguesias, quando a relação de Portugal com os jesuítas entrou em crise (REGO, 2014; NUNES, 2006). Essa situação reforçou a importância de buscar evidências de uma continuidade de indígenas em Rio de Contas, particularmente do mapeamento da origem do(s) grupo(s) que ali permaneceu (ou permaneceram).

As fazendas de gado e de gêneros alimentícios eram também uma das formas que a Coroa Portuguesa encontrou para efetivar sua ocupação do Sertão. Para isso, deu continuidade ao sistema de doação de terras – política de sesmarias – para que terceiros ocupassem e povoassem lotes, de modo a não onerar os cofres reais. Guedes de Brito e seus herdeiros foram, naquele momento inicial da colonização, os principais beneficiados daquela política que durou até a chegada do Império, no século XIX.

O gado era transportado para a região das minas e para o litoral por indígenas que aprendiam a atividade de vaqueiro. Porém, outras atividades também eram delegadas como parte da estratégia de convertê-los em trabalhadores nacionais, a partir da segunda metade do século XIX e começo do XX.

O trabalho na lavoura também era realizado por outro exemplo de incorporação de pessoas indígenas às atividades econômicas coloniais, o que ocorria tanto sob forma de trabalhadores livres assalariados, quanto como escravizados²¹. É importante dizer que essa relação de trabalho era muito próxima dos indígenas aldeados, pois eles eram vistos

²¹ Paraíso, 1994.

como civilizados, mansos, aculturados, diferentemente dos não aldeados tapuias que eram temidos e vistos como selvagens, bravos etc. (PERRONE-MOISÉS, 1992; MONTEIRO, 2000).

Quanto à uma origem tapuia em Rio de Contas, as evidências são destacadas na tese de doutorado de Almeida K. L. de (2012): “Quanto aos escravos de origem indígena, encontrei nove registros como tapuya²² e um como vermelho, todos na primeira metade dos Setecentos, sugerindo que a guerra contra os ‘tapuyas-naturais do país’ fora vitoriosa naquela área” (p. 87). Aqui a historiadora aponta para a presença de cativos indígenas em Rio de Contas.

“Em meados do século XVIII, os mongoiós, pataxós e cutaxós ocupavam vales e planaltos entre os rios: Pardo, Gavião e de Contas. No final desse mesmo século, colonizadores brancos, comandados por João da Silva Guimarães e João Gonçalves da Costa, em sucessivos e sangrentos combates dominaram e combateram os sobreviventes. Remanescentes de botocudos, pataxós, mongoiós, imborés, camacãs, maracás e ferradas, aldeados, na região, durante a segunda metade do século XIX, deslocaram-se para o litoral ou foram assimilados e aculturados” (NEVES, 2008, p. 96).

Face a afirmativa supracitada, é possível pensar em algumas possibilidades de explicação a serem devidamente investigadas. Eles podem ter sido aldeados por intermédio de algum missionário e posteriormente retornado a Rio de Contas e por lá se estabelecido prestando serviços a terceiros; podem ter fugido de algum cativo ou aldeamento e tempos depois terem os remanescentes retornado à cidade, conduzidos por suas memórias orais; podem também ter trabalhado na mineração, ainda no século XVIII, e negociado sua liberdade e lá permanecido após a fase do cativo; ou ainda, ao que parece existem muitas evidências sobre a possibilidade, de que tenham sido levados ou atraídos durante o período do Serviço de Proteção ao Índio e Localização do Trabalhador Nacional (SPILTN), já no começo do século XX, para servirem como trabalhadores nacionais, tendo sua identidade étnica coletiva convertida nas categorias caboclo e pardo (OLIVEIRA, 1997).

A pesquisa sobre a ocupação do Alto Sertão da Bahia vai do século XVI ao XIX, o mapeamento dos aldeamentos missionários e os administrados por particulares²³ em

²² Termo genérico usado para designar os povos indígenas que habitavam os sertão.

²³ Os documentos disponíveis no site da biblioteca nacional parecem apontar alguma possibilidade de que em algum momento pode ter existido esta modalidade nos limites de Rio de Contas.

torno de Rio de Contas apresentam significativo potencial para se compreender a presença contemporânea de descendentes de povos indígenas que eram encontrados na área e na atualidade se concentram na Rua da Panelada. Do ponto de vista histórico, há evidências de que ali seja encontrada uma reunião de africanos refugiados em quilombos e mocambos com remanescentes indígenas seminômades que transitavam entre o rio das Contas e o rio Paraguaçu, cuja faixa de terra ficou conhecida como Sertão dos Maracás. Parece mais evidente que os dados históricos apontam para fortes indicações de que essas possam ser as matrizes étnicas das denominadas “famílias da Panelada”,²⁴ além de englobarem de maneira mais genérica grupos Botocudos²⁵ (PARAÍSO, 1992) que eram encontrados na região.

Os aldeamentos missionários, por meio dos chamados descimentos²⁶, funcionavam também como uma estratégia da colonização para formar uma reserva de mão-de-obra escrava e converter os nativos à fé católica, além de ter uma espécie de tropa de pronto emprego a seu favor, protegendo os moradores portugueses contra estrangeiros também invasores que, porventura, tentassem investir contra a América Portuguesa. Assegurando, pois, a defesa, também, contra outros grupos nativos que viessem a atacá-los.

A partir da possibilidade de mapear de maneira mais detalhada a origem indígena das pessoas que atualmente residem na Rua da Panelada, mostrou-se importante destacar uma relação que até aqui tem surgido como fundamental para compreender o que alguns teóricos chamam de “presente etnográfico” (KUPER, 2001). Esta proposta de abordagem implica em considerar que território, aldeamento e memória (OLIVEIRA, J. P. de 1998; 2011) constituem três elementos mediadores importantes, de modo a que se analise os processos de visibilidade e reconhecimento de grupos indígenas pelo Nordeste.

A revisão bibliográfica realizada permitiu perceber essa relação presente nas regiões marcadas pela existência de aldeamentos missionários durante os séculos XVI até meados do século XIX. Com a entrada em vigor do Regulamento das Missões (1845) e da Lei de Terras em 1850, como constata Vasconcelos (1998, p. 65), “as missões

²⁴ É dessa forma que as famílias observadas são mencionadas na dissertação de Silva (2014, p. 41). Contudo, preferi não generalizar e me referi-las como “pessoas (afro)indígenas”, haja vista que residem em contexto urbano.

²⁵ Botocudo é uma categoria que emerge nos documentos a partir do século XVIII para o que desde o século XVI era nomeado de Tapuia ou Aimoré, segundo Paraíso (1992, p. 428).

²⁶ Processo de retirada, de esvaziamento do sertão em relação aos indígenas em direção aos aldeamentos para que não fosse empecilho no jogo de usurpação dos territórios alheios. Vale ainda dizer que a meta dos aldeamentos era sobretudo a catequese e a civilização dos nativos. Para mais detalhes, vide Perrone-Moisés (1992).

contribuíram na preservação de grupos indígenas remanescentes das guerras de conquistas, não foi raro o embate entre Igrejas, sertanistas e governo, em relação à escravização de índios”, esclarece.

Essa ideia é reforçada ainda pela afirmativa de Oliveira, R. (2020) de que: “Quando aldeados, eles recebiam a garantia de manutenção de suas terras, como se pode observar no Alvará de 26 de Julho de 1569, que determinou serem os índios “senhores das terras aldeadas, como o são na serra” (p. 63). Assim, foi em busca de reconstruir um percurso genealógico que utilizei o conceito de memória discutido por autores como Nora (1984) e Bosi (1994) para resgatar esse trinômio entre uma memória coletiva que se liga a determinado território que serviu de aldeamento.

Na concepção de Nora (1984) a memória é concebida estrategicamente como um jogo de lembrar e esquecer. No caso de Vitória da Conquista, encontra-se a existência de uma memória social ligada ao território, o que foi importante para um processo de territorialização. No caso do Alto Sertão da Bahia, a ausência de aldeamentos comandados por ordens religiosas, não parece ter produzido a ausência dessa memória social que é fundamental para a reivindicação de terras ancestrais ou étnicas, mas formulado outras relações nessa trama histórica de lembrar e esquecer.

Ainda no que tange à relação entre territorialização, aldeamento e memória, esta tríade é crucial para a configuração (afro)indígena dos moradores da Rua da Panelada, já que a condição de vulnerabilidade que lhes atinge é acentuada, sobretudo, pela ausência de terras para produzir uma agricultura familiar. Diferentemente dos Paneleiros de Vitória da Conquista²⁷, aqueles, aparentemente, parecem que vivem um processo de organização de sua coletividade em vias de construção.

Este fato permite preliminarmente supor que a condição de miséria emerge como produto da ausência de terras, de forma que possam trabalhar e manter suas atividades sociais diferenciadas²⁸. Isto é, possivelmente a memória de um território étnico normalmente está ligada à memória de algum aldeamento. Um bom exemplo dessa relação é formado pela região da antiga aldeia Mongoyó, em Vitória da Conquista no século XVIII e o retorno dos ocupantes indígenas nos anos 1920²⁹ à região chamada de

²⁷ Os antigos Camacã-Mongoyó.

²⁸ É válido relembrar que outras atividades foram “ensinadas” aos indígenas fora do contexto agrário ou da aldeia.

²⁹ Ver OLIVEIRA, R., 2020, p. 35.

Batalha, onde houve o chamado “banquete da morte”, “considerado o marco da conquista definitiva do Sertão da Ressaca”.

Essa tese de que a condição de estar fixado à terra implica em uma memória é, também, comprovada pelo sucesso ante à luta por visibilidade e reconhecimento por parte das comunidades rurais negras a partir de sua nova condição como grupo quilombola, como afirma Capinam:

Essa breve exposição do histórico do Alto Sertão baiano permite averiguar que a organização social do tipo camponesa foi adotada de forma recorrente, a exemplo de Rio de Contas. Além disto, os aspectos relativos à escravidão riocontense possibilitam vislumbrar explicações para a formação de um campesinato negro, que se iniciou ainda durante a escravatura e que se consolidou, enquanto um grupo social, por relações de parentesco e por meio da posse da terra. Alguns dos elementos sócio-culturais expostos nesta subseção são retomados na seguinte, em articulação analítica, para a compreensão do processo identitário de Barra e Bananal (2009, p.141).

Um processo diferente com referência a condição de estar ou não ligado a um território étnico foi o que se deu com africanos escravizados, ou mesmo crioulos. Provavelmente, a instituição de quilombos e mocambos entre Rio de Contas e Jacobina permitiu que estes grupos estivessem fixados à terra, de modo que com o passar do tempo essa espécie de contra-efetuação (DELEUZE & GUATARRI, 1991) lhes garantiu a posse da terra, sendo esse fato um aliado do processo de visibilidade e reconhecimento, ainda que o Estado tente negar esse direito, sob o argumento de que esses grupos hoje seriam camponeses e não quilombolas, como já fora apontado acima³⁰.

Dessa forma, surgem dois desafios que são sentidos hoje no século XXI de maneira mais impactante em razão dessa ausência histórica das missões em Rio de Contas: o primeiro é como se chegou à necessidade de produzir uma retomada como grupo étnico e o segundo é percurso histórico vivido pelos agentes envolvidos na trama, de modo que hoje se fizesse necessária a territorialização como produto da garantia de direitos originários. Como reconhecido por Vasconcelos,

Na ideia do Rei, a defesa contra invasões seria garantida com o povoamento e ações dos terços na defesa interna contra os grandes

³⁰ Essa relação com o território é uma das possibilidades de se produzir memória. No que se refere a Rio de Contas e à Rua da Panelada em si, é possível, conforme já observei acima, por mais uma vez, que isso tenha se dado por outros caminhos dentro da trama histórica colonial, uma vez que o espaço onde os atores em foco se encontram se trata de um espaço agrário marcado por disputas de terra, por exemplo.

obstáculos ao projeto colonizador – os escravos fugidos e os pobres livres. Transformar os paulistas de soldados em lavradores representava uma estratégia de defesa para o abastecimento e a ocupação, mudando a natureza das armas, de espingardas por enxadas. Esta alteração real e simbólica, no entanto, não significou o abandono do sentido da colonização, ao fixarem-se no cultivo da terra, assegurando sua posse e demarcando os infindáveis limites em que se constituíram os latifúndios. Essa foi a lógica do povoamento colonial: extinguir e repovoar. Se, por um lado, deixaram de procurar ouro, foram-se assenhorando de sua cultura, imprescindível à própria sobrevivência no sertão. Submetendo os indígenas, transformando-os em auxiliares da conquista (1998, p. 41).

Como é possível concluir, a partir dos referenciais históricos aqui apresentados, o fator de diferenciação seria fundamentalmente estar fixado à terra, o que aparentemente é uma consideração importante para se compreender a condição atual da situação encontrada em Rio de Contas. A compreensão de seus reflexos sobre os processos contemporâneos de reivindicação de território étnico tem mostrado ser uma condição crucial para a conquista de direitos coletivos indígenas, assim como quilombolas.

CAPÍTULO 2. A invisibilidade étnica como projeto de nação

O capítulo presente é resultado, sobretudo, da revisão bibliográfica que se dedica à discussão entre raça e etnia. Por meio desta discussão, objetivei identificar e avaliar as estratégias pelas quais a categoria raça foi sendo articulada para invisibilizar a categoria etnia como parte de um projeto nacional.

Notando uma presença étnica negra já consolidada na literatura sobre a região dos sertões, haja vista a tese de Harris (1956) sobre “Minas Velhas” (Rio de Contas), busquei compreender os motivos que levaram as construções identitárias (afro)indígenas a serem apagadas ou, ainda, concebidas como uma questão pouco visível em Rio de Contas (OLIVEIRA, J.P. de, 1998). As lacunas de estudos sobre a presença indígena na região Nordeste são ainda mais profundas em relação a esta área, possivelmente em razão da ênfase dada a outras questões, o que deixou a questão da presença indígena sem a devida atenção dos pesquisadores até os anos 1990. Contudo, nas duas décadas mais recentes é possível constatar crescimento significativo da produção antropológica sobre as questões referentes à presença indígena no Alto Sertão da Bahia.

Acompanhando esta tendência, o foco deste estudo recai sobre a questão de quando e de que forma a identidade (afro)indígena começou a ser questionada e, crescentemente visibilizada, em uma região importante para a história e a memória do Estado da Bahia e do Brasil, devido a sua condição de polo minerador durante os séculos XVII e XVIII. Todavia, vale notar a ausência de uma produção sobre essa questão em seus limites geográficos.

Assim, o objetivo desta dissertação também é de analisar em que medida o pouco interesse por estes estudos contribuiu para com o silenciamento de grupos, como os indígenas, que habitavam a região do Alto Sertão da Bahia. Entre as propostas no presente estudo, está a de investigar de que forma raça, etnia e etnicidade têm sido pensadas nas leituras e interpretações feitas por historiadores e, posteriormente, por antropólogos, principalmente, a partir da participação de Harris (*op. cit.*) em dois momentos, nas décadas de 1950 e 1990.

Em busca de compreender como se deu este processo, construí uma segunda seção na qual procurei contextualizar a escrita de Harris (*op. cit.*), no universo dos Estudos de Comunidade. Guardada as devidas ressalvas, penso que houve algum tipo de relação entre sua escrita com um macroprojeto de silenciamento da memória de então sobre os povos originários em uma perspectiva da organização social da “nação brasileira”.

Foi necessário fazer uma ressalva, porém, no sentido de que não pretendi reduzir a importância dos estudos de Harris (*op. cit.*) para a Antropologia no Brasil, uma vez que ele figurou como um autor fundamental para o debate em torno das relações raciais, sobretudo a partir dos anos 1950. Sua obra contribuiu com a institucionalização da Antropologia no Brasil, organizando campos empíricos e interlocutores.

2.1 Raça e etnia: a invisibilidade étnica face à questão racial

Em 1843, o naturalista de origem germânica Carl von Martius foi o vencedor do concurso organizado pelo Instituto Histórico e Geográfico do Brasil (IHGB), cuja finalidade era escrever o projeto fundante de nossa nação, que se pensava moderna. Foi escrita, a partir de então, “a pedra fundante da fábula das três raças”, segundo Monteiro (1996). Nessa perspectiva, os responsáveis por organizar esse projeto selecionaram os agentes que “fariam jus” à composição étnica do povo brasileiro em formação.

Contudo, dizer somente isso ainda não explicava o percurso pelo qual se chegou a tal perspectiva. Foi preciso analisar de que forma o “sonho modernizante” das nações do século XIX resultou de um percurso que se iniciou lá no século XVI, cujo desejo inicial de “apenas” conhecer o “outro” do Ocidente omitia o projeto imperialista e hegemônico representado pela “invasão europeia” face às terras americanas, onde por meio do ato contínuo de subjugar povos concebidos como diferentes e inferiores, justificava-se o real projeto de encontrar metais preciosos.

Se uma imagem edênica marcou as Américas naquele momento de “encontro étnico”³¹, uma visão que demonizava sua gente, a fauna e a flora nativas também ficou em evidência. Assim, diversas representações antagônicas sobre o Novo Mundo coexistiram, disputando narrativas orientadas ora pela ciência, ora pela fé cristã embutida na figura dos padres jesuítas.

Visando explicar essa dicotomização, Schwarcz, amparada em outros autores (MELLO E SOUZA, 1986; HOLANDA, s/d; TODOROV, 1983; GEBI, 1982), afirma que:

A época das grandes viagens inaugura um momento específico na história ocidental, quando a percepção da diferença entre os homens torna-se tema constante de debate e reflexão: a conquista de terras desconhecidas levava a novas concepções e posturas, já que, se era bom

³¹ Este é um tratamento eufêmico para com a violência colonial.

observar, era ainda mais fácil ouvir do que ver. Nas narrativas de viagem, que aliavam fantasia a realidades, esses “novos homens” eram frequentemente descritos como estranhos em seus costumes, diversos em sua natureza (SCHWARCZ, 2014, p. 58).

Entre a coexistência de um imaginário marcado por uma semântica negativa e outra positiva, destacou-se na mentalidade do colonizador relevantemente o primeiro sentimento como produto do choque entre aqueles povos. Consequentemente, isso foi sentido de modo paulatino ao longo da colonização.

Durante o período colonial, essa diferença ganhou força diante de uma acentuada visão etnocêntrica europeia, que via nas estruturas teocráticas meios de legitimar as relações hierárquicas que se construía (SOUZA, 1986, 2009). Esse cenário fica mais latente caso se volte o imaginário individual para os mecanismos históricos de instalação da máquina metropolitana. Portugal buscou efetivar sua relação de exploração, enviando missionários jesuítas que participaram do projeto colonial, administrando os aldeamentos até meados do século XVIII, quando o Marquês de Pombal os expulsou da colônia (ALMEIDA, M.R.C, de. 2013).

No primeiro momento, os latifúndios mais próximos do litoral estavam relativamente garantidos e seguros pelas alianças com os “índios mansos”, pela Guerra Justa aos “índios bravos” (PERRONE-MOISÉS, 1992) e pelo regime das sesmarias³², “terras distribuídas pela coroa a terceiros” (NEVES, 2008, p. 63), a fim de “povoar determinadas áreas, sem que para isso fossem gerados custos ao Estado.

O plantio da cana-de-açúcar, *a priori*, firmava-se pela experiência que fora adquirida pouco antes nas ilhas de Madeira e Açores, na costa ocidental do continente africano. Todavia, a grande demanda ficou mesmo por conta da mão de obra, pois a agroindústria da cana carecia de muita gente para realizar as diversas funções, desde o preparo da terra até seu transporte (VERGER, 1987).

Portanto, é possível afirmar que a maior parte – senão toda – da produção de riqueza no mundo colonial português estava relacionada em algum grau com a força de trabalho escrava, fosse esta africana, fosse esta indígena (PARAÍSO, 1994; BARROS, 2019). Essa tese pode ter alguma relação ainda na afirmação do historiador Luiz Felipe de Alencastro:

³² Seu dispositivo legal tinha como elo o projeto da Retomada ou Reconquista do Território ibérico ocupado pelos árabes a partir do século VIII d. C” (*ibid.*).

A colonização portuguesa, fundada no escravismo, deu lugar a um espaço econômico e social bipolar, englobando uma zona de produção escravista situada no litoral da América do Sul e uma zona de reprodução de escravos centrada em Angola. Desde o final do século XVI, surge um espaço aterritorial, um arquipélago lusófono composto dos enclaves da América portuguesa e das feitorias de Angola. É daí que emerge o Brasil no século XVIII. Não se trata, ao longo dos capítulos, de estudar de forma comparativa as colônias portuguesas no Atlântico. O que se quer, ao contrário, é mostrar como essas duas partes unidas pelo oceano se completam num só sistema de exploração colonial cuja singularidade ainda marca profundamente o Brasil contemporâneo (ALENCASTRO, 2000, p.09).

Diante disso, é possível notar que o regime de escravidão se figurou como o alicerce do projeto colonial. Quando se descobriu ouro nas minas em Rio de Contas, em finais do século XVII ou no início do século XVIII, eram, por exemplo, os indígenas em condições de escravizados que faziam o transporte das minas até as casas de fundição (VASCONCELOS, *op. cit.*).

Portanto, a ausência de um sujeito alvo da relação escravocrata colocaria em xeque o projeto de riqueza da máquina mercante (REIS & SILVA JÚNIOR, 2016), que certamente ficaria estática ou pouco produtiva. Essa demanda atingiria também as demais relações sociais severamente marcadas por relações de classe que se configuraram como efeito direto das desigualdades raciais (TELLES, 2003), uma vez que “a ideia de raça não existiria fora da modernidade” (GUIMARÃES, 2008, p. 70).

Os dilemas de classe não se aglutinaram simplesmente às questões de raça, durante o percurso fundante da sociedade brasileira. Esses são uma consequência do modo como a categoria raça foi sendo lapidada para sustentar um amplo projeto moderno de nação. Portanto, questiono aqui a interpretação de Anderson, quando este diz que:

Os sonhos do racismo, na verdade, têm a sua origem nas ideologias de classe, e não nas de nação: sobretudo nas pretensões de divindades entre os dirigentes e nas pretensões de “linhagem” e de sangue “azul” ou “branco” entre as aristocracias. Assim, não admira que o reputado pai do racismo moderno seja, não algum nacionalista pequeno-burguês, e sim Joseph Arthur, conde de Gobineau. E tampouco admira que, no geral, o racismo e o antissemitismo se manifeste dentro, e fora das fronteiras nacionais. Em outras palavras, eles justificam mais a repressão e a dominação inteira do que as guerras com outros países (2013, p. 209).

O racismo, como modo de organização social e promoção de clivagens, teve seu ápice ao longo do século XIX, a partir de argumentos científicos que ajudaram a racializar

relações sociais de classe e gênero, por exemplo. Consequentemente, esse projeto tem sido o pilar de muitas nações ditas modernas.

Dessa forma, a partir deste ponto, o imaginário coletivo sobre a categoria raça relacionou-a em torno de uma outra categoria que foi se configurando como indicador das relações tecidas socialmente:

[...] cor é uma categoria racial, pois quando se classificam as pessoas como negros, mulatos ou pardos é a ideia de raça que orienta essa forma de classificação. Se pensarmos em “raça” como uma categoria que expressa um modo de classificação baseado na ideia de raça, podemos afirmar que estamos tratando de um conceito sociológico, certamente não realista, no sentido ontológico, pois não reflete algo existente no mundo real, mas um conceito analítico nominalista, no sentido de que se refere a algo que orienta e ordena o discurso sobre a vida social (GUIMARÃES, 2008, p.77).

Ficou evidente como se aprendeu a sistematizar as relações da vida prática a partir do critério cor/raça em razão de um desejo de “ser moderno” (LATOURET, 1997). Por isso, as nações modernas, ou as que se pensavam como tal, fundaram suas bases étnicas alinhadas ao critério de raça, de modo que o caráter eugênico de tal empreendimento encarregou-se de selecionar os membros que tempos depois foram concebidos como integrantes do povo. Foi nessa perspectiva que o índio bravo (não aldeado), bem como o africano escravizado, não chegou a ser concebido como cidadão brasileiro (MONTEIRO, 1996, CUNHA, 1986).

Prosseguindo ainda com o raciocínio acima, a partir disso foi possível compreender de que forma categorias como raça e racismo chegaram ao século XIX como determinantes na elaboração dessa espécie de “filtro étnico”, que atuava na seleção de quem estava apto a elencar os grupos que formaram o “povo brasileiro”. De fato, essa relação pode parecer ambivalente, mas a seleção dos atores supracitados estava fortemente marcada por um caráter de eugenia, de um lado, e de evolucionismo neodarwiniano, de outro (SCHWARCZ, *op. cit.*).

O “índio manso”, o tupi histórico, contemporâneo a Álvares Cabral, preencheram os pré-requisitos para elencar o grupo étnico nacional, uma vez que sua incorporação era ficcional. Foi, porém, na perspectiva de um longo cenário social e político ao longo dos “oitocentos” que o primeiro projeto político fundante de nação – 1822 – esteve, assim, ancorado na lógica de raça.

Por outro lado, a recusa ao pertencimento supracitado ficou por parte dos grupos tapuias, considerados como selvagens e dotados de uma “inferioridade moral e intelectual” (MONTEIRO, *op. cit.*). Estes seriam um dos impasses ao projeto modernista da nação, pois se opunham de maneira mais contundente à ocupação portuguesa de seu território.

Nem é preciso dizer que os africanos escravizados, na condição de estrangeiros, não foram selecionados pelo projeto de 1822. Parece, portanto, evidente que foi nessa perspectiva que a tese do naturalista von Martius (*op. cit.*) encontrou uma de suas orientações teóricas

Com efeito, o termo raça é introduzido na literatura mais especializada em inícios do século XIX, por Georges Cuvier, inaugurando a ideia da existência de heranças físicas permanentes entre os vários grupos humanos (STOKING, 1968, p. 29 *apud* SCHWARCZ, 2014, p. 63).

[...]

Esboçava-se um projeto marcado pela diferença de atitude entre o cronista do século XVI e o naturalista do século XIX, “a quem não cabia apenas narrar, como classificar, ordenar, organizar tudo que se encontra pelo caminho” (SUSSEKIND, 1990, p. 45, *apud* SCHWARCZ, *op. cit.*).

Ficou evidente que a ideia de raça, como “herança física”, traduziu-se como uma concepção de base biológica que esteve presente em boa parte do século XIX, bem como até um pouco depois da primeira metade do século XX. É bem verdade que durante este último momento as interpretações raciais, que até então foram sempre amparadas pela ideia médica de raça, passaram a coexistir junto às novas hermenêuticas que advogavam em favor da ideia de cultura, como foi o caso do antropólogo norte-americano de origem alemã Franz Boas (2004) defensor da tese do particularismo histórico³³.

Boas (*op. cit.*) se colocava como crítico quanto à “ideia de estabilidade e fixidez das características raciais” (VENTURA, 1996, p. 122). Contrapôs-se, portanto, às premissas do evolucionismo cultural³⁴, escola antropológica americana fortemente influenciada pela teoria de Charles Darwin (1859) e sua “seleção natural”, que serviu de

³³ “[...] O relativismo cultural não era, para Boas, apenas um instrumento metodológico. A percepção do valor relativo de todas as culturas – a palavra aparece agora no plural, e não no singular, como no caso dos evolucionistas – servia também para ajudar a lidar com as difíceis questões colocadas para a humanidade pela diversidade cultural. É com isso em mente que podemos apreciar plenamente a força de “raça e progresso” (1931). CASTRO, Celso. *Antropologia Cultural/Franz Boas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 18.

³⁴ Ver CASTRO, Celso. *Evolucionismo Cultural/Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro, Zahar, 2009.

empréstimo para pensar as sociedades humanas (COMAROFF; COMAROFF, 2010), pensando-as a partir de uma única linha evolutiva.

Embora Morgan, Tylor e Frazer sejam pensados como “os pais dessa escola” (CASTRO, 2009.), chamei aqui atenção para o primeiro deles, pois ele trabalhou a construção de categorias como “selvagem”, “bárbaro” e “civilizado”, através do que nomeou de “períodos étnicos”. Foi assim que ele dividiu e subdividiu estas três categorias em outras intermediárias, até chegar ao período da escala evolucionária, a civilização³⁵.

Estes três conceitos analíticos se fizeram presentes no imaginário coletivo que construiu o que chamei acima de “filtro étnico da nação”. Em outras palavras, quem era reconhecido como selvagem ou bárbaro seria o “outro” que, não “jogando o mesmo jogo” (BARTH, 2011, p.196) dos “heróis da nação”, estaria automaticamente excluído pelo “filtro étnico”. Estes excluídos foram, como já fora dito, os indígenas não aldeados, africanos e também asiáticos (RAMOS, 1996) etc.

Entretanto, foi preciso permanecer atento ao fato de que raça não figurou apenas como um conceito alargado na ideia de transmissão de características físicas. Raça ganhou um sentido que também é sociológico (GUIMARÃES, *op. cit.*), apesar de se ver, sobretudo a partir do século XX, diante de tentativas de construir outros modelos interpretativos que fugissem dos paradigmas médicos de raça, alguns cientistas sociais tentaram em vão abdicar do uso da ideia de raça.

Depois da tragédia da Segunda Guerra, assistimos a um esforço de todos os cientistas – biólogos, sociólogos, antropólogos – para sepultar a ideia de raça, desautorizando o seu uso como categoria científica. O desejo de todos era apagar tal ideia da face da terra, como primeiro passo para acabar com o racismo. Alguns cientistas naturais, biólogos, tentaram impedir o uso do conceito na biologia, mesmo que tenha ficado claro que ele não pretendia mais explicar a vida social e as diferenças entre os seres humanos; propuseram que o seu nome fosse mudado, que se passasse a falar de “população” para se referir a grupos razoavelmente isolados, endogâmicos, que concentrassem em si alguns traços genéticos (GUIMARÃES, *op. cit.*, p.63).

Portanto, na segunda metade do século XX, depois de emergir no contexto global uma tendência culturalista, por volta dos anos 1930, como já foi colocado sob a influência de Boas (*op. cit.*), a concepção de raça biológica começou a ser colocada em xeque, tendo em vista que ela justificou, até então, atrocidades como a escravidão atlântica, o

³⁵ “Tratarei de apresentar algumas evidências do progresso humano ao longo dessas diversas linhas e através de sucessivos períodos étnicos, tal como revelado por invenções e descobertas e pelo crescimento das ideias de governo, família e propriedade” (MORGAN, 2009, p.53 *apud* CASTRO, 2009).

extermínio de inúmeros povos indígenas, o holocausto de vários judeus e, por fim, a Segunda Guerra Mundial (MAIO, 1996, 2004, 2011).

O próprio Harris (1971) advogava que não se deveria usar a categoria raça como biológica, pois já se havia muitos anos de contato entre diversos grupos humanos. Não sendo, assim, viável o emprego de tal acepção. Concebendo-a apenas como social, ele dizia que

Em las taxonomías biológicas, em raza denota em población geográficamente aislada dentro de em especie que em tenido poco o ningún flujo de genes em otras poblaciones durante em largo período de tiempo. Tal población se puede considerar como em especie incipiente. Si continuara su aislamiento como unidad reproductora, y si estuviera sometida a presiones selectivas no halladas em otras partes, em el tiempo podría transformarse em especie divergente (HARRIS, 1971, p. 106).

Entretanto, demais teóricos contemporâneos, como Schwarcz, também apresentaram uma vista panorâmica da categoria raça, discutindo como esta transitou do biológico ao social: “[...] se vai longe o contexto intelectual de finais do século passado; se já não é mais cientificamente legítimo falar das diferenças raciais a partir dos modelos darwinistas sociais, raça permanece, porém, como tema central no pensamento social brasileiro” (1994, p. 149).

Parece-me que raça tem sido o mais forte argumento usado para justificar as diversas formas de violência (pós)colonial de que foram alvos os grupos étnicos³⁶ marginalizados durante o percurso de constituição das nações modernas. Essa afirmação se ampara em Balibar (2004) que foi veemente ao afirmar “o regresso da raça” para descrever sua atualidade no contexto das relações sociais ainda em vigor. “O sucesso e a onda identitária no Brasil”, de que fala Sansone (2020) deixa muito evidente o quanto ainda hoje se produz relações amparadas na categoria de raça.

Foi necessário acionar outros conceitos para melhor compreensão da forma como a história dos povos indígenas testemunhou a categoria raça sendo configurada como contraponto³⁷ da etnia. Para tanto, comecei tal lista pela concepção de etnia que, embora no Brasil do século XIX tenha sido invisibilizada, quando pensada no sentido de grupos

³⁶ Forma de organização social, política e histórica que um povo, um grupo ou um coletivo faz para construir ou (re)afirmar uma identidade étnica que se funda através de um crença subjetiva em uma origem comum – racial e linguística -, segundo Balibar e Wallenstein (1991).

³⁷ O contraponto que abordo aqui está, em certo sentido, alinhado ao que Banton (1979) coloca como contraponto entre raça e etnicidade: “enquanto a primeira representa ‘tendências negativas de dissociação e exclusão’, a segunda reflete ‘tendências positivas de identificação e inclusão’” (BORT, 2004, p. 42).

minoritários, foi empregada em vários sentidos que se confundiam, inclusive, com o de raça.

Poutignat e Streiff-Fenart chamaram de “confusões persistentes” (2011, p. 40) a tentativa de empregar o uso de etnia para resolver os problemas nos quais a utilização de raça implicava. Terminou-se empregando a mesma base biológica empregada para descrever raça, afinal aquela seria “uma vã tentativa de fugir a uma forma biologizante que se achava de fato restabelecida nas utilizações cotidianas, através de expressões como ‘problema étnico’ ou ‘minorias étnicas’” (*ibidem*, p. 43).

Uma perspectiva divergente, contudo, foi a leitura acerca de etnia elaborada por Weber (1971) que a associava à nação e atribuía uma relação com cultura, ou “do lado da crença do sentimento e da representação coletiva, contrariamente à raça que ficava do lado do parentesco biológico efetivo” (*ibidem*, p. 41). Para Weber, a crença subjetiva imaginada na origem comum teria uma base étnica e não racial. Uma vez que esta noção foi pioneira, ela tem sido a leitura mais corrente, pois

A ideia de etnia deve ser introduzida em contextos sociais políticos e econômicos, a fim de situar e entender os fenômenos étnicos contemporâneos, tornando expressões como movimento étnico, grupos étnicos, guerra entre etnias, etnia cigana, negra, afro-americana, indígena, correntes em nosso cotidiano (LUVIZOTTO, 2009, p.34).

Essa concepção que se encontra amparada no pensamento de Weber (*op. cit.*) tem consequências para o próprio sentido de nação. Em verdade, a origem do termo permaneceu ligada à produção desse teórico e me pareceu figurar como pilar fundante das Ciências Sociais, no momento de sua institucionalização.

Fez-se importante ainda, lembrar que o debate sobre essas categorias começou mesmo no momento em que as Ciências Sociais buscavam consolidar seus campos empíricos e seus interlocutores (CORRÊA, 2013). Foi, portanto, naquele contexto que, no começo do século XX, o termo etnia era usado para pensar o “outro” que estava em uma condição de imigrante ou estrangeiro.

Essa relação foi muito marcante nos Estados Unidos, por exemplo, onde os especialistas buscavam entender quem era esse “outro” que lutava por aceitação em solo norte-americano e que depois conseguiu ser relativamente aceito, de modo a não ser mais visto como estrangeiro ou imigrante, mas sim um cidadão ítalo-americano, hispano-americano, por exemplo. Essas pessoas conquistaram o direito de serem concebidas como um grupo étnico a partir de então. Contudo, o “filtro étnico” aqui também foi acionado

para excluir os africanos que foram diaspóricamente “levados” para lá, bem como seus descendentes e, ainda hoje, lutam pelo direito de serem reconhecidos através da condição de cidadãos afro-americanos (FENTON, *op. cit.*).³⁸

Com vistas a compreender as questões importantes para este projeto, o conceito de “nação” se referiu a sua moderna concepção de que fala Weber (1971), Anderson (2013), Poutignat e Streiff-Fenart (2011) e Nay (2007). A apropriação e uso desta categoria em perspectiva antropológica segue o que é formulado por Anderson (*op. cit.*), que a considera como “[...] uma comunidade política imaginada e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana” (ANDERSON, 2013, p. 22).

A qualidade de “imaginada” reproduziu um sentimento de comunidade entre os membros do grupo étnico. Limitada, por sua vez, no sentido de ter fronteiras territoriais delimitadas pelo projeto colonial ou mesmo fundante de nação. Por fim, a liberdade de soberania é marca de sua aliança com os ideais de *liberté, égalité et fraternité* da Revolução Francesa. Segundo Nay (*op. cit.*), quando a Assembleia constituinte de 1791 é citada, compreende-se que a soberania pertence à nação, ou seja, “nenhuma seção do povo, nem nenhum indivíduo podem atribuir a si o seu exercício” (*ibidem*, p. 282). Logo, a nação passou a ser tomada como equivalente ao produto da soma de um povo com um dado território.

Vale destacar o fato de que tratei de um conceito de nação que foi fundado no século XIX, o que não impediu a percepção de que nos séculos seguintes figuraram a ideia de nação pós-moderna, por sua vez. Comaroff e Comaroff (2001) chamaram de “(re)organização política pós-moderna” a combinação das três características elaboradas por Anderson (*op. cit.*), ao reconhecerem que a comunidade imaginada, limitada e soberana era concebida também horizontalmente.

A nação pós-moderna tem sido formada a partir do reconhecimento de sujeitos diferentes, desconstruindo, portanto, o que fora defendido por Anderson. Mais recentemente reconstruiu-se o percurso de um projeto político fundante de nação, que apareceu traduzido na emergência de “novas etnias”, segundo Almeida, A.W. B. (2011), e na “vitalidade de antropologias de paisagens”³⁹, de acordo com Almeida, M. (2007).

³⁸ A campanha “Black Lives Matter” (Vidas Negras Importam), de 2013, reafirmada após a morte de George Floyd, um homem afro-americano vitimado por policiais brancos em Minneapolis em 2020, denuncia o quanto essa conquista ainda está por vir.

³⁹ Não seria apenas uma antropologia das sociedades agrárias, mas sim uma multiplicação de novas antropologias: do barranco e florestas, ilhas e praias, chapadas e brejos, babaçuais e cafezais, canaviais e cafezeiros. Essa mudança surge também com a chegada de novos agentes que Almeida, M. chama de atores

Assim, as nações no contexto de globalização tiveram de refundar suas bases estruturais, sob pena de se verem como espaços obsoletos e incapazes de protagonizarem um processo de mudança desejada. Essas transformações estiveram, mas permanecem também ligadas ao que Hall (2003) chamou de sujeito pós-moderno como um agente “destituído de uma identidade fixa, essencial e permanente” (*ibidem*, p. 43), conforme Anderson (*op. cit.*) pensava o ideal de nação moderna.

Foi preciso proceder com a lista das categorias a partir do que Balibar e Wallerstein chamaram de “produzir o povo”:

Mas tal povo não existe naturalmente, e mesmo quando ele é tendencialmente constituído não existe assim de uma vez por todas. Nenhuma nação moderna possui uma base “étnica” dada, mesmo quando ela procede de uma luta de independência nacional. E, além disso, nenhuma nação moderna, seja lá quão “igualitária” ela possa ser, corresponde à extinção dos conflitos de classe. O problema fundamental é, portanto, a produção do povo. Melhor: é fazer o povo *produzir a si mesmo* continuamente como comunidade nacional. Ou ainda: é produzir o efeito da unidade graças à qual o povo aparecerá, aos olhos de todos, “como um povo”, isto é, como a base e origem do poder político (1991, p.04).

Essa produção dependeu, também, do que Barth (*op. cit.*) chamou de manutenção das fronteiras, primeiro, através da dicotomização *nós* e *eles* e, depois, do processo de “realce”, “negociando”⁴⁰ aquelas identidades que permanecem positivas, no sentido de fortalecer a coesão entre os membros do grupo. Neste sentido, o povo tem vivido nesse cadinho repleto de emoções identitárias e tem sido marcado pela experiência de “To be or not to be. That is the question!”⁴¹. Portanto,

É justamente o sujeito dessa comunidade imaginária de origem ou de destino, o conjunto das pessoas da comunidade: o povo de santo, o povo brasileiro, o povo baiano, o povo paulista. Nenhum povo existe sem a comunidade que lhe oferece uma origem ou um destino: o candomblé, o Brasil, a Bahia, São Paulo. A distinção clássica de Weber (1970) entre Estado e Nação é bastante conhecida (GUIMARÃES, *ibidem*, p. 67).

ecotécnicos: ribeirinhos e seringueiros, quilombolas e caiçaras, sertanejos e montanhese, coletores e plantadores (2007, p. 176).

⁴⁰ O uso das aspas tem a finalidade de apontar para a reunião de toda complexidade que envolve um processo identitário.

⁴¹ “Ser ou não ser. Eis a questão!” Faço alusão ao segundo projeto político fundante de nação que se iniciou com a criação da semana de arte moderna em 1922 e, mais precisamente, ao poeta Oswald de Andrade, um dos líderes da chamada primeira fase do movimento modernista, cuja abordagem temática recaía na perspectiva de um indígena lendário.

A etnicidade⁴² produziu (e produz) o povo cuja “naturalização” só se tornou possível com a articulação de dois níveis que se complementaram, isto é, comunidades da língua e da raça, segundo Balibar e Wallerstein (*op. cit.*). Na concepção dos autores citados o processo de etnicização da língua é aberto: qualquer indivíduo (estrangeiro que seja) pode adquirir uma segunda língua materna. Por isso, os autores acionaram um segundo processo, a racialização, “cujo princípio de fechamento e de exclusão” (*ibidem*, p. 51) completaria a fabricação da etnicidade e, por conseguinte, do povo.

Perguntas como “o que é ser nativo da Rua da Panelada?” ou “o que é a Rua da Panelada” remetem à noção de grupo étnico, ou, mesmo, identidade étnica como uma maneira de organização social que se construiu a partir de uma crença subjetiva na origem comum de seus membros, que, por seu turno, construíram entre si formas de solidariedade mútua. Ancorados nesse compromisso fraterno, eles teceram formas de preservar as fronteiras, conseqüentemente, a dicotomização entre nós e eles.

Afinal, “a fronteira étnica define o grupo e não a matéria cultural que ela abrange” (BARTH, 2011, p. 195). Com base nesta constatação, é possível pensar que a cultura presente no grupo (traço diacrítico) pode ter passado por alguma alteração durante o processo de interação social, ou, mesmo, ter deixado de existir.

Contudo, ficou a sugestão de notar haver um detalhe que diferencia sutilmente a identidade étnica do grupo étnico, embora ambos compreendam formas de organização social. O ponto sutil do primeiro é que aquela pode referir-se ao indivíduo, enquanto o segundo, tão somente à coletividade.

2.1.1 Fim das aldeias no século XIX como apagamento étnico

O fim de muitas aldeias em consequência das decretações de sua extinção que ocorreu em torno de 1850 constitui um elemento de significativa importância para compreensão do processo de apagamento étnico em várias partes do Brasil, e, certamente teve suas conseqüências no Alto Sertão da Bahia. Para melhor compreender este processo, vale lembrar que em 18 de setembro de 1850, cerca de duas semanas após entrar em vigor

⁴² Foi possível compreender ainda etnicidade para além de uma forma de organização social e política proposta por Barth (2011). Esta categoria foi tomada como um percurso político, social e histórico que um povo, um grupo ou um coletivo tem feito para construir ou reafirmar uma identidade étnica que se fundou através da crença subjetiva em uma origem racial e linguística comum.

a Lei Eusébio de Queiroz, que pôs fim ao tráfico transatlântico de escravos⁴³, o parlamento brasileiro aprovou a “Repartição Geral das Terras Públicas” (SILVA, M.A.B. da, 2004). Assim, com a chegada do Império, a questão indígena passou a transitar em torno do interesse agrário e não mais como uma questão de mão de obra (SAMPAIO, 2009).

O Estado mobilizou seu projeto de nação moderna, definindo diferentes destinos para indígenas, para africanos escravizados e seus descendentes, e para imigrantes que desde 1819 começaram a desembarcar no Brasil, a partir da formação da colônia de Nova Friburgo, no estado do Rio de Janeiro (SEYFERTH, 2011). A nova formatação fundiária das terras brasileiras dividiu os territórios étnicos em “terras devolutas”, aquelas que passariam a pertencer ao Estado, e “reserva de áreas para a colonização indígena”, aquelas que permaneceram ou passaram a ser aldeamentos (SEYFERTH, *op. cit.*).

O fim do tráfico transatlântico implicou em uma mudança acerca do que passou a ser concebido como um bem simbólico para a elite agrária. Se antes valia a máxima “diga-me quantos escravos possui e te direi quem tu és...”, a partir de então passou a valer outra: “diga-me quantos hectares de gleba tem e te direi quem tu és...” (BORTH, *op. cit.*) Em outras palavras, o valor simbólico se assentava a partir daí sobre a quantidade de terras que um latifundiário ou posseiro dispunha.

Quem lê esta afirmação pode não encontrar sentido *a priori* com a relação indígena, mas, para tanto, basta observar que em meados do século XIX, os indígenas, sobretudo, os grupos botocudos que ocupavam de maneira seminômade o sertão ainda pouco explorado (PARAÍSO, 1992) eram vistos como um empecilho ao projeto político de uma nação moderna, uma vez que resistiram à conquista do território. Porém, “foi na década de 1860 que muitos aldeamentos começaram a ser oficialmente extintos pela justificativa da miscigenação ou abandono dos mesmos” (DORNELLES, 2018, p. 76).

Embora africanos escravizados e indígenas fossem alvos do projeto eugênico, a diferença entre esses grupos étnicos era que os intelectuais que buscavam construir o projeto de nação acreditavam irrevogavelmente no desaparecimento daqueles indígenas em consequência do processo de miscigenação, que era confirmado pela ideia de convertê-los em trabalhadores nacionais, dotados de profissões específicas como calafate, vaqueiro, canoeiro, camponês etc. Ou nas palavras de Dornelles (*ibidem*, p. 63) “a

⁴³ Esta lei não proibiu o trato interno (ALENCASTRO, *op. cit.*). Apenas não mais se teria navios cortando o atlântico em trocas de novos escravizados. Como consequência, o preço no mercado interno foi onerado em razão de não se ter mais aquele fluxo de cerca de trezentos anos. Para mais detalhes, vide Verger (1987).

dissolução das formas comunitárias de acesso à terra e, fim último, a formação de um contingente de trabalhadores livres e despossuídos”. Essa lei visava sobretudo assegurar a mão de obra destinada a servir aos grandes latifundiários.

O fim do aldeamento por si mesmo já configurava um apagamento étnico. Quando essa extinção se dava sob um discurso de mestiçagem, o discurso racial era acionado para invisibilizar a presença étnica no jogo de construção de um projeto político fundante de nação. Foi isso que ocorreu em boa parte do Nordeste⁴⁴ do país. Portanto, essa estratégia de “descharacterização étnica” (*ibidem*, p. 77) mostrou seus efeitos em termos demográficos, quando muitos indígenas foram vistos como pardos e não como o que de fato eram.

Muito provavelmente, isso também se verificou na região do Alto Sertão da Bahia, quando muitos indígenas se afirmavam como pardos, de maneira a “desestabilizar comunidades temporária ou definitivamente” (*ibidem*, p. 77). Nesse sentido, foi importante dizer que quando o argumento da mestiçagem não era totalmente eficiente, recorria-se a outras formas de violência colonial para promover o processo de apagamento étnico dos povos indígenas no Nordeste. Portanto,

[...] Mesmo quando os indígenas possuíam títulos legítimos, houve grande esforço para expulsá-los das suas propriedades, retirando dos descendentes os direitos hereditários, transmutando-os em trabalhadores sem-terra, sob categorias mestiças, impossibilitados de utilizar a de indígenas (Dornelles, *ibidem*, p. 66-7).

Essa crença quanto ao extermínio físico dos povos indígenas, que foi projetada de maneira mais veemente no Nordeste, era arquitetada com base científica na antropologia física. “A raça vermelha traz já o visível germen do desaparecimento rápido” (VON MARTIUS, 1982 *apud* MONTEIRO, 1996, p. 18), dizia o naturalista supracitado na abertura deste capítulo.

Os museus etnográficos⁴⁵ se incumbiram de construir um discurso que legitimava essa tese. A certeza ante o desaparecimento de povos indígenas e africanos escravizados

⁴⁴ O caso do povo Tapeba no Estado do Ceará figura como mais um exemplo dessa invisibilidade que vitimou grupos nativos no Nordeste. Para mais detalhes, ver Barreto Filho (1993).

⁴⁵ “No período que vai de 1870 a 1930, os museus nacionais – o Museu Paulista, o Museu Nacional e o Museu Paraense de História Nacional – desempenharam importante papel como estabelecimentos dedicados à pesquisa etnográfica e ao estudo das assim chamadas ciências naturais. Nesse sentido, as análises que se seguem irão enfatizar não só o desenvolvimento específico de cada uma dessas instituições, como também o contexto intelectual mais amplo da época. Denominado por Stutevart (*apud* STOCKING, 1985) como a ‘era dos museus’ o final do século XIX viu florescer uma série de museus etnográficos, profundamente vinculados aos parâmetros biológicos, profundamente vinculados aos parâmetros

era corroborada pela entrada de “um bando de ideias novas” (SCHWARCZ, 2014.), a exemplo das análises que eram realizadas sob a ótica dos estudos de craniometria e frenologia. Concluía Morton⁴⁶ (1839, p. 82), citado por Gould:

“Os espíritos benevolentes”, “podem lamentar a incapacidade do índio com relação à civilização”, mas o sentimento deve render-se à evidência dos fatos. “Sua estrutura mental parece ser diferente da do homem branco, e só em escala muito limitada pode haver harmonia nas relações sociais entre ambos”. Os índios “só não resistem a adaptar-se às limitações impostas pela educação, mas também são incapazes, em sua maior parte, de raciocinar de uma forma contínua sobre temas abstratos” (p. 81, *apud*, GOULD, 1991, p.45-8).

Naquele contexto de segunda metade do século XIX, os estudos de Nina Rodrigues (1988), na Bahia, e de João Batista de Lacerda, no Rio de Janeiro, deram início a suas “etnografias” com foco nas populações afrodescendentes (BAKKE, 2011). Através de seus estudos de frenologia e craniometria, aqueles autores produziram uma vasta literatura, nos quais buscavam provar a condição de criminoso nato e de inferioridade mental para todos os mestiços. De acordo com seus estudos, a morfologia de cada crânio – negro e indígena – condizia com um tipo de crime e os legitimava como meros objetos de estudo das ciências naturais.

Como se pode notar, o “uso e abuso” da categoria raça⁴⁷, principalmente, ao longo do século XIX e durante a primeira metade do XX, em certo sentido, foram responsáveis pela produção da invisibilidade de povos indígenas como grupos étnicos, sobretudo, na região Nordeste. O efeito disso foi sentido mesmo em autores que produziram ao longo da segunda metade do século XX, como Freyre (2006) e Ribeiro (1997), momento no qual se pode notar que os estudos contribuíram para o silenciamento étnico de povos indígenas.

A ideologia do branqueamento do povo brasileiro foi visto também por alguns autores, a exemplo de Sílvio Romero (1980) e outros seus contemporâneos, como a única saída para “salvar” o país de uma “tragédia” que se anunciava sob o signo da mestiçagem.

biológicos de investigação e a modelos evolucionistas de análise. É a partir dessa perspectiva que se compreenderá a instalação e desenvolvimento dos primeiros museus etnográficos brasileiros, bem como o debate que estabeleceram com os demais centros de ensino que nessa mesma época atuavam no país” (SCHWARCZ, *ibidem*, p. 87).

⁴⁶ Ver George Morton, *A Crania Americana* (1839).

⁴⁷ Contudo, raça e etnia estão imbricadas em uma mesma relação de construção do “outro”.

Portanto, naquele primeiro momento, a presença de negros e indígenas representava o impedimento à conquista de um “progresso” do país.

Assim, a afirmação de que “os americanos não representam uma raça selvagem, representam antes uma raça degenerada que se tornou selvagem” (Revista do Instituto Histórico de São Paulo (*sic*), 1904, p.53-4 *apud* Schwarcz, 1994, p. 141), Romero (*op. cit.*) advogava que “só poderíamos ver a afirmação de um caráter nacional brasileiro definido ao final de um longo processo de fusão e seleção racial, no qual, pela sua ‘superioridade’ física e mental, o branco triunfaria (ROMERO, 1980 *apud* VENTURA; MAIO, 2004, p. 134-5). Ou seja, a solução em algum grau era o desaparecimento, não somente do nativo americano – o indígena –, mas também de negros escravizados, alforriados, libertos e imigrantes “indesejados” (RAMOS, 1996).

No polo oposto, estava Freyre (2006), buscando positivar o que era condenado, a partir de uma perspectiva culturalista boasiana. Ou, como argumenta Ventura e Maio: “no retrato fornecido pela visão freyriana, a mestiçagem⁴⁸ aparece como elemento crucial na formação nacional, sendo apresentada como símbolo do caráter relativamente democrático e flexível da cultura brasileira” (*ibidem*, p. 88).

Isso resolveria “o olhar negativo” que as teorias raciais criaram em torno da identidade nacional, porém permaneciam negando a presença étnica, sobretudo de povos indígenas. Primeiro, porque a solução foi pensada a partir de uma demanda racial. Depois, porque as evidências apontaram que o imaginário de mestiçagem estava muito mais inclinado a “somar” a presença de negros e brancos, corroborando com a ideia acerca da assimilação e desaparecimento dos povos originários (OLIVEIRA, J. P. de, 1997).

No que tange à somatória acima, cito, como exemplo, o caso de Harris *et. al.* (1993), que, ao se referir à categoria “moreno”, reunia, sobretudo, negros e brancos para construir a análise de seus dados. A presença étnica – indígena não fazia parte de suas discussões, mesmo na década de 1990. Assim,

[...] veremos que a problemática das relações raciais não representa um capítulo residual, ou um adorno inconstante no campo acadêmico das ciências sociais no Brasil e, notadamente, da antropologia social. Inversamente, é um aspecto crucial, tanto do ponto de vista do interesse público – e penso aqui nos termos do que Antônio Arantes tem difundido como uma antropologia pública – quanto do ponto de vista dos desenvolvimentos internos da antropologia, no rumo de seu progresso teórico e do admirável esforço empírico que já tem cumprido

⁴⁸ Porém, o termo mestiçagem na linha de freyriana nada tem a ver com a contramestiçagem que busca reconstruir a agência das partes envolvidas na formação étnico-racial da população brasileira.

graças, dentre outros fatores, à profissionalização das ciências sociais (PINHO 2019, p.100).

Em busca de compreender como a categoria raça (PINHO, 2009; SANSONE, 2004), pode ter contribuído com o projeto de invisibilidade étnica dos povos originários, proponho avaliar de que forma este conceito, como categoria sociológica, foi organizado durante o processo de negar a presença étnica do “outro” no Ocidente.

2.2. Os Estudos de Comunidade, Marvin Harris e as relações raciais

Neste item busco compreender, a partir da revisão da obra de Harris (1956, 1971, 1974), como o foco de interesse dos estudos de comunidade, preponderantemente nas relações raciais, pode ter contribuído para o silenciamento da presença indígena no Alto Sertão da Bahia⁴⁹.

Com vistas a compreender o papel que os Estudos de Comunidade na década de 1950 e que Harris desempenhou na história da antropologia “no Brasil” e “do Brasil” de modo geral, tornou-se necessário recuar até o final do século XIX e começo do XX, para compreender como o particularismo histórico de Boas (2014) exerceu alguma influência sobre Harris (*op. cit.*) durante sua graduação em Columbia.

Foi válido lembrar que a afirmação de Boas (*op. cit.*), segundo a qual “cada grupo cultural tem sua história própria e única, parcialmente dependente do desenvolvimento interno peculiar ao grupo social e parcialmente de influências exteriores às quais ele tenha estado submetido” (BOAS, *ibidem*, p. 47), foi sentida tempos depois na antropologia de Harris (*op. cit.*), não obstante tenha ele sido influenciado, também, pela escola neoevolucionista cultural que marcou a antropologia norte-americana dos anos 1950 (ORTNER, 2011).

[...] num tom menos indignado, Harris apresentou novamente em *Cultural Materialism* e em “The Struggle for a Science of Culture” (1979), as suas ideias a respeito da teoria antropológica. Nestes livros, Harris critica uma antropologia que se baseia principalmente na compreensão ou interpretação do “significado”, e propõe uma outra

⁴⁹ Este estudo tomou como referência a produção de Harris, a exemplo de: *Uma Tipologia de Subculturas Latino-Americanas* (1971), *Padrões Raciais nas Américas* (1967), *Introducción a la Antropología General* (1971) e *O Materialismo Cultural* (1985). Este último é considerado pelos manuais como a mais importante obra do autor (WERNER, 2002).

antropologia, baseada na explicação das diferenças culturais (WERNER, *ibidem*, p.156).

Portanto, pode-se perceber que Harris (*op. cit.*) pareceu reafirmar sua ligação com Boas, ao passo que se firmou como um opositor da escola estruturalista francesa, que atraiu o interesse de Sahlins (2004), cuja formação antropológica se manteve, em algum sentido, próxima com a de Harris (*op. cit.*). Ambos tiveram influência das duas escolas que compunham o cenário da antropologia norte-americana na década de 1950.

Segundo Ortner (*op. cit.*), naquele momento, a produção antropológica, de um ponto de vista macro, estava dividida em dois polos. Um seria a antropologia social de base britânica, de orientação estrutural-funcionalista, sob a presença de Malinowski (1984) e Radcliff-Brown (1922, 1950, 1952, 1957) e o outro foi a produção realizada nos Estados Unidos, que, por sua vez, se ancorava em duas vertentes: a primeira era a antropologia cultural de base neoevolucionista, traduzida nas figuras de Julian Steward (1955) e Leslie White (1949), e depois a antropologia cultural e psicocultural engajada por Margareth Mead (1935) e Ruth Benedict (1934, 1946).

“Uma série de estudos de comunidade que retratem as variações regionais e gerem subsídios para o ‘planejamento’ econômico, a intervenção calcada nas necessidades e aspirações, nas tradições e crenças do povo de cada região” (WAGLEY, 1945a, p. 01 *apud* MAIO, 2019, p. 05). Essa é uma história da antropologia que começa a ser elaborada ainda nas décadas de 1930 e 1940, quando ela buscava definir seu objeto e seu campo empírico.

Logo após os núcleos urbanos norte-americanos serem saturados pelos Estudos de Comunidade (JACCOUD & MAYER, 2008), que buscaram compreender todo o processo de formação dos grupos étnicos nos Estados Unidos, a América Latina foi convertida em uma espécie de laboratório, onde se buscou – através de uma metodologia de pesquisa que somava observação participante, entrevistas, aplicação de questionários, análise de dados estatísticos e de documentação histórica – mapear os tipos de relações, sobretudo raciais, que foram construídas (MAIO, 2009, 2019), depois da experiência escravocrata e colonial que perdurou por mais de trezentos anos.

Então, muitos cientistas sociais desembarcaram no Brasil para desenvolver diversos estudos que, de saída, visavam os povos originários, concebidos como remanescentes concentrados na região norte do país, bem como a população afrodescendente concentrada no Nordeste. Por isso, uma vez que aquele contexto

abarcava os grupos indígenas que habitavam as Terras Baixas Sul-Americanas, pensava-se que somente lá se encontravam os nativos das Américas⁵⁰.

Wagley (1953, 1957) e Harris (1953) foram categóricos ao fazer a seguinte afirmação:

Hoy día sólo em parte insignificante de estos grupos tribales persisten em regiones como el Chaco y las nacientes de los afluentes del Amazonas, o em reservas aisladas y em algunas misiones religiosas. Estos tribales constituyen em segmento insignificante de la población de América latina moderna y aunque conserven sus culturas aborígenes y sus identidad como tribales son, em verdad, portadores de culturas diferentes dentro de los límites geográficos de América latina y no subculturas de la América latina moderna. Sin embargo, el proceso de aculturación que tiene lugar actualmente entre estos grupos tribales, concierne al estudio de la cultura latinoamericana y, como lo em señalado Foster recientemente em su exposición de concepto de cultura folk, es importante distinguir entre las culturas tribales y las culturas rurales mixtas de América latina (WAGLEY & HARRIS, 1974, p. 14).

Neste artigo os autores buscaram classificar o que eles concebiam por “subcultura”, elaborando uma organização metodológica da cultura latino-americana. Wagley (1955, *apud* SILVA L. 2011, p. 57) apresenta uma tabela em que ele traz uma sistematização dos Estudos de Comunidade no Brasil, composta a partir das cinco regiões brasileiras. Essa metodologia seria necessária, uma vez que:

Para Wagley (1955), seria interessante fazer a divisão regional em subculturas para uma melhor esquematização do trabalho de campo e melhor compreensão da realidade brasileira. Por isso, delimita seis regiões como indicado na tabela e mostra, em cada uma delas, as limitações gerais de acesso e a importância de sistematização do método. Afirma que seria necessária uma divisão mais completa para o aprofundamento dos estudos de comunidade e sugere um trabalho mais específico de um geógrafo.

Em relação às subculturas, Wagley enfatiza que essa subdivisão é bastante apropriada para os estudos de comunidade no Brasil, uma vez que o país é composto de grupos populacionais com profundas influências regionais, que compartilham traços em comum. “Subcultura seria empregado para designar a variedade de cultura brasileira representada pelos subgrupos nacionais ou segmentos da população brasileira” (WAGLEY, 1955, p. 193, *apud* SILVA, L., *ibidem*, p.57).

⁵⁰ Vide o par tupi/tapuia.

QUADRO 01 – Sistematização para Estudos de Comunidade

REGIONALISMO E SUBCULTURAS	
Regiões culturais brasileiras	Subculturas brasileiras
1. Vale do Amazonas	1. Cabocla
2. Sertão Nordestino	2. Da fazenda
3. Costa Nordestina	3. Da cidade
4. Região M. Central	4. Classe baixa metropolitana
5. Sul	5. Classe alta metropolitana
6. Oeste	

Fonte: Wagley (1955, *apud* SILVA, L., 2011, p. 57).

Porém, ambos terminaram por deslegitimar a presença dos povos originários em toda a América do Sul, em favor de uma perspectiva do “desenvolvimento”⁵¹. Ou seja, do ponto de vista desses autores, o desaparecimento dos povos originários era parte do projeto desenvolvimentista pensado para ser ofertado a toda América Latina.

Na verdade, a tese de que os indígenas desapareceram devido a um processo de assimilação ou aculturação é uma ideia que funda os Estudos de Comunidade já nos Estados Unidos. Assim, ao se lembrar que o isolamento genético, segundo Harris (1971), levaria uma “população” a desaparecer, de tal forma que os grupos, assim encontrados, tenderiam a atingir tal fim. Isso explica o modo residual como Wagley⁵² (1953; 1957) caracterizava os moradores de Itá, na região Amazônica, onde fez este trabalho de campo no final da década de 1940, por exemplo.

Assim Wagley (*op. cit.*), em algum grau, terminou por unir os dois modelos de análise em seus trabalhos. Este processo dual ficou explícito durante os esforços para detectar o movimento de mudança social que as comunidades estudadas apresentavam, no sentido de permanecer ligada a uma tradição ou prosseguir em direção a uma modernização.

Para melhor compreensão do argumento aqui desenvolvido, é importante destacar que Wagley (*op. cit.*) iniciou a escrita de *Uma Comunidade Amazônica: o estudo do*

⁵¹ É preciso, todavia, ser justo e ressaltar que o problema de tal perspectiva não pode ser colocado na conta de ambos de modo inflexível. O dilema se assenta nas ideias pensadas como verdades, como padrão para se compreender a trajetória histórica traçada por esses grupos.

⁵² Wagley (*op. cit.*), orientador de Harris (1956) no doutorado em Columbia, foi um brasilianista que, por sua vez, não foi somente influenciado, mas também orientado, conforme já disse acima, pela vertente do culturalismo boasiano, já que Benedict (*op. cit.*) o havia orientado no seu trabalho de doutorado. Todavia, é importante destacar que: “embora a escola materialista emergente na antropologia americana fosse explícita em seu antioasiano, vários dos próprios colaboradores e alunos de Boas estavam mais próximos das novas ideias do que poderia parecer (ERIKSEN; NIELSEN, 2007, p. 98).

Homem nos Trópicos, livro publicado em 1953, produto do trabalho empírico que ele realizou na cidade de Gurupá, por afirmar que:

Uma comunidade isolada nunca é típica de uma região ou uma nação. Cada qual tem suas próprias tradições, sua história particular, suas variações especiais do modo de vida regional ou nacional. A cultura de uma região ou nação moderna possui uma organização muito maior do que a simples soma das comunidades que a integram (WAGLEY, 1957, p. 42-3).

O discurso de Wagley (*op. cit.*) evidencia sua relação com o pensamento de Boas (*op. cit.*), mas também ficou visível a influência do evolucionismo de White (*op. cit.*) e a ecologia e a demografia de Steward (*op. cit.*). “História particular” era quase uma norma boasiana, enquanto tradição (velho) opondo-se à ideia de uma nação moderna (nova) era, de certa forma, evolucionista, pois sustentava-se em uma tese de evolução única para os seres humanos.

Essa dicotomização estava na base de uma antropologia das sociedades agrárias, rurais ou camponesas, de maneira que estes núcleos seriam o que os Estudos de Comunidade chamavam de *folk* (continuum Flok-urbano), folclore, um local que resistiria ao avanço da modernização, mas cuja tendência era desaparecer frente à força do *ethos* urbano em expansão pelo “ocidente moderno”.

O caso de Harris foi emblemático nesse sentido (CASTRO, 2001). Ele narrou em *Town and Country in Brazil* (1956) sua dificuldade para chegar até a cidade, fazendo dela, *a priori*, um caso típico de folk, de atraso. Porém, quando se deparou com uma cidade limpa e organizada, percebeu o quanto Rio de Contas se afasta daquela ideia pré-concebida⁵³ que ele havia imaginado, concluindo que ela guardava muitas semelhanças com Nova York, fazendo dela uma cidade moderna, para além do que se pensava. Para melhor tradução do que representou esse modelo ou “padrão”, nas letras dos Estudos de comunidade, cotejo a interpretação de Maio:

Na cultura de folk, de natureza estável, o indivíduo é refém da tradição, que consegue se perpetuar ao longo do tempo e das gerações na medida

⁵³ Redfield considera que quanto mais isolada uma comunidade, menor seria a importância da mudança social em seu interior e mais evidente a força da tradição. Assim, o curso e o grau da mudança que se operam na comunidade podem ser avaliados com base na identificação do ponto em que ela se situa no *continuum* rural-urbano, ou ainda, na medida em que sua organização social se aproxima ou se afasta de um dos extremos do gradiente cultura de folk-civilização (MAIO, 2019, p. 12). Porém, a tese de Harris (*op. cit.*) atestou o oposto no que tange a Rio de Contas. Nas palavras de Consorte “Rio de Contas fica a uns 600 km de Salvador e não podia ser mais urbana.” (2010, p. 03).

em que se mantém mais ou menos isolada de outras sociedades. Em contraposição, a civilização seria exemplificada melhor pelas grandes metrópoles, marcadas pelo contato entre diferentes povos e culturas e por constantes transformações sociais (MAIO, 2019, p. 12).

Foi, pois, a partir dessa dicotomia, que Wagley e Harris (*op. cit.*) construíram a taxonomia do que eles nomeavam de subcultura. Essa, por seu turno, reforçava o argumento da necessidade de se levar o desenvolvimento para quem precisava, e é aqui que surgiram os “Area Studies”, que, sob o indicativo de progresso, de avanço, de civilização, nada mais eram do que a ampliação da rede de dominação norte-americana, que, através de uma diversidade de áreas científicas, buscou intervir nas comunidades, usando o pseudo-argumento de que, ao “colaborar” com os países em “subdesenvolvimento”, faria uma espécie de justiça histórica (MAIO, *op. cit.*).

Os próprios cientistas sociais se pensavam como portadores de tal “missão civilizatória”. Silva, L. (2011) chama a atenção para o fato de que os interesses nos bastidores não se limitavam às vocações acadêmicas:

Cabe salientar que Harris esteve envolvido não apenas em uma simples demanda acadêmica de construção de tese de doutorado para conclusão de Curso, mas efetivamente participou de toda uma construção teórica e engajamento político, no sentido de dar respostas ao momento histórico dos anos 1950, no qual tinha como principal protagonista os Estados Unidos em disputa com a URSS (União Soviética), buscando expandir sua influência imperialista no mundo e consolidar os mercados numa demanda capitalista e ideológica (*ibidem.*, p.62).

Os Estudos de Comunidade dividiam pontos de vista. Oracy Nogueira (1955) foi um dos que apostou na mudança de perspectiva da realidade social brasileira no tocante à dicotomia cidade/campo, urbano/rural, mas não deixava de fazer “objeções”, sobretudo, no quesito metodológico, conforme observação que ele fez durante a I Reunião Brasileira de Antropologia, realizada na cidade do Rio de Janeiro em 1953.

A principal objeção que se pode fazer aos estudos de comunidades, do ponto de vista teórico, consiste na crítica já clássica de Durkheim ao método monográfico. Assim, a visão de conjunto da vida social de qualquer agrupamento humano de que até aqui temos falado está sujeita, necessariamente, a um limite. (NOGUEIRA, 1953, p. 99).

As Ciências Sociais no Brasil dos anos 1920, 1930 e 1940 construíram estudos cuja proposta metodológica se desenvolvia em um tom de ensaio, como os autores de

então, a exemplo de Freyre (1933, 1936), Prado Jr (1940), Buarque de Holanda (1936; 1941), Oliveira Viana (1949). Portanto, muito embora estes estudos tenham sido relacionados com um momento de emergência do culturalismo no país, o imaginário em formação de uma nação mestiça carecia de novos dados concretos, não apenas para fortalecer as recentes representações étnico-raciais de seu povo, mas também para que o Estado-Nação desse prosseguimento ao “desenvolvimento nacional”.

Logo, não pareceu tão curioso que a “velha ideia” de raça⁵⁴, através da “fábula das três raças” (DA MATTA, 1981), contudo, tivesse organizado uma solução racial para um problema que as ciências naturais não resolveram em seis décadas – 1870 a 1930 (SCHWARCZ, 2014; MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, 1996).

Em 1949, Wagley⁵⁵ (*op. cit.*) convidou Harris (*op. cit.*), Zimmerman (1952) e Hutchinson (1952) para realizar Estudos de Comunidade na Bahia. Juntamente com seu orientando brasileiro Eduardo Galvão (1955)⁵⁶, sob o argumento do “desenvolvimento”, trouxeram a experiência dos Estudos de Comunidade para a Bahia, depois de serem convidados por Anísio Teixeira, então secretário de Educação e Saúde, para compor um convênio entre a Universidade de Columbia e o Estado da Bahia, ainda em 1949.

O momento da vinda de Wagley para a Bahia, em 1950, coincidiu com o momento da institucionalização das Ciências Sociais no Brasil (CORRÊA, *op. cit.*), o que só se completou, de certa forma, na década de 1970, quando os cursos de pós-graduação começaram a emergir com a reformulação universitária. O governador naquela época era Otávio Mangabeira, que se mostrava interessado em modernizar a Bahia, retirando uma parcela relevante da população da sua condição de pobreza e alterando sua imagem de estado ainda com feições do século XIX (MAIO, 2009, 2019).

Em 1950, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), preocupada com os efeitos do debate em torno da categoria raça pelo mundo pós Segunda Guerra, financiou vários projetos de pesquisas alinhados com os Estudos de Comunidade pela América Latina. Naquele momento Wagley (*op. cit.*) sustentava a ideia da inexistência de racismo no Brasil, baseado no argumento de que a cultura brasileira, sendo formada pela “fusão de três tradições culturais” (WAGLEY, *ibidem*, p. 57),

⁵⁴ A partir dos anos 1930, a categoria cultura emergiu como forma de substituir o conceito de raça. Porém, essa substituição não foi exitosa, porque os próprios Estudos de Comunidade, que se fizeram presentes no Brasil até pelo mesmo a década de 1970, terminaram por unir em seus estudos os dois aspectos.

⁵⁵ Wagley (*op. cit.*) buscou conhecer amplamente as regiões do Brasil. Permaneceu cerca de oito meses entre os Tapirapé, na Amazônia, nos anos 1930. Em 1941, passou a ministrar aulas no Museu Nacional e coordenou um grupo de estudantes interessados nos *Tenetehara* do Maranhão.

⁵⁶ Primeiro estudante brasileiro a fazer pós-graduação em Columbia.

promoveu uma harmonização racial, ainda que os grupos descendentes de portugueses tivessem formado o padrão predominante da cultura do país, enquanto as demais eram “insignificantes” (WAGLEY. *op. cit.*).

Depois de escolherem a Bahia como local onde os estudos foram parcialmente desenvolvidos, seus orientandos se dividiram em três partes: Nordeste⁵⁷ do Estado, tendo como polos antagônicos Monte Santo e Euclides da Cunha⁵⁸, “Vila Recôncavo” (São Francisco do Conde) cujo polo oposto somente viria a ser definido posteriormente à chegada ao local e, por fim, Rio de Contas, antigo polo minerador que recebeu o pseudônimo de “Minas Velhas”, enquanto seu polo oposto, Livramento de Nossa Senhora, foi pseudonomeada de “Vila Nova”.

2.2.1 Rio de Contas e o *ethos* urbano

A partir deste parágrafo, retomei o debate sobre Harris (*op. cit.*) para fazer algumas considerações em torno de seu trabalho, no sentido de relacioná-lo de alguma forma com esse projeto nacionalista que se traduziu na invisibilidade étnica. A despeito de se pensar que esta ideia é carente de sentido, uma vez que Harris (*op. cit.*) não foi a Rio de Contas à procura de povos originários, concebi o “apagamento” destes grupos como possível fruto de um projeto político fundante de nação que tentou, por diversas estratégias, negar sua existência. Dessa forma, quando o etnógrafo afirmava que “em el estado de Bahía la población indígena⁵⁹ se extinguió o se asimiló rapidamente. Po lo tanto, no existen los tipos de subculturas llamadas indígenas tribales o indígenas modernas” (HARRIS, 1955, p. 31), abria-se a possibilidade de debater diversos temas, exceto aqueles em torno de uma perspectiva (afro)indígena em Rio de Contas.

Logo, foi buscando uma perspectiva das relações raciais⁶⁰ que Harris (*op. cit.*) chegou a Minas Velhas e lá permaneceu entre julho de 1950 até junho de 1951. A discussão e os resultados da pesquisa implicaram na sua tese de doutorado, intitulada *Town and Country in Brazil*, em 1956.

⁵⁷ A Bahia fora escolhida por ser imaginada como uma microrrepresentação do continente africano. Vale lembrar que os estados da região Nordeste, devido à agromanufatura do açúcar, receberam um maior contingente populacional de africanos escravizados (REIS & SILVA JÚNIOR, 2016).

⁵⁸ É preciso fazer a ressalva de que a primeira pesquisa não chegou a ser realizada.

⁵⁹ Se esse indígena, provavelmente, fosse o “tupi”, logo, o “tapuia” ainda viveria?

⁶⁰ No que se refere à questão de raça, a explicação acima tem como base o quesito cor de pele (GUIMARÃES, 2008).

Segundo Castro (2001), seu texto se encaixou nos parâmetros do que Clifford (1986)⁶¹ chamou de etnografia moderna, ou seja, narrativas etnográficas em que apenas o olhar do autor se manifesta no texto. Em outras palavras, não se construiu um texto dialógico. Isso ficou reforçado pelo desejo de Harris (*op. cit.*) em poder descrever todos os aspectos da vida rio-contense.

A Antropologia contemporânea tem reconhecido que o etnógrafo não é onipresente e como tal, não se é possível elaborar um estudo capaz de contemplar todos os detalhes das relações construídas por um grupo ou povo. O que se faz é a representação de uma parte da vida de uma dada coletividade (CLIFFORD, 2002).

Porém, isso não impediu Harris (*op. cit.*) de fazer contribuições que são importantes do ponto de vista dos debates que são colocados no mundo contemporâneo, a exemplo da divisão sexual do trabalho. Por isso, embora Castro (*op. cit.*) tenha elaborado seu texto a partir de uma crítica metodológica que caracterizava, inclusive, os Estudos de Comunidade, ela não deixou de elencar as contribuições do texto de Harris (*op. cit.*):

Por fim, se o texto reproduz um tipo de escrita tratada por Clifford como *positivista-romântica –realista*, a forma flexível como constrói/utiliza diferentes técnicas gera um texto que complexifica o modelo de análise e as noções de cultura e subcultura. A sua abordagem inovadora de temas geralmente relegados a segundo plano, como gênero, sexualidade, e, ainda, a maneira como constrói a estratificação social de Minas Velhas, contribui para aprofundar o debate sobre o que vem a ser etnografia e as relações do antropólogo com o seu objeto de estudo, permitindo-nos resgatar as contribuições históricas dos *estudos de comunidade* para o *fazer etnográfico* de hoje (CASTRO, *ibidem*, p. 208).

Rio de Contas seria esse lugar rural, fiel a um passado que a impedia de “avançar”, enquanto Livramento de Nossa Senhora, configurava o lugar onde se bebia Coca-Cola e Guaraná, isto é, a “encarnação” da modernidade. Por isso que Silva, J. P. P. (2014, p. 43), cita em sua dissertação os binarismos presentes nos Estudos de Comunidade: “brancos ricos/pretos pobres; camponês/citadinos; sertão/litoral”.

Como já disse acima, aquela falsa verdade “desmanchou-se” quando Harris (*op. cit.*) notou haver um *ethos* urbano, categoria fruto das inspirações da Escola de Chicago

⁶¹ Pode-se pensar na aplicação prática dos Estudos de Comunidade, oriundo dos Estados Unidos, berço do capitalismo contemporâneo. Harris (*op. cit.*), por exemplo, chega a Rio de Contas e coleta dados para construir sua tese que em um sentido mais amplo, poderia servir de base para converter a população nativa em dependente dos bens importados. Daí o *ethos* urbano, simbolizado pela Coca-Cola, ser uma espécie de carimbo que atestava a aptidão para se estar submetido ao mundo do capital.

e se traduzia, entre vários dados empíricos, no planejamento arquitetônico, na limpeza e conservação das praças, no sonho dos moradores em ir para a capital, de modo que isso fazia dela uma cidade urbanizada para além do imaginário elaborado durante a longa e árdua viagem que ele fez até chegar lá. Vale dizer que essa conclusão posterior de Harris (*op. cit.*) nega o que dizia Redfield (1948), no que tange à tese de que quanto mais longe do litoral, mais rural seria.

Assim, *Town and Country in Brazil* (1956) foi dividido em sete capítulos⁶²: “Cenário”, “Economia”, “Classe e Raça”, “A família e o indivíduo”, “Governo e política”; “Religião” e “Crença popular”. No primeiro capítulo, Harris (*op. cit.*) descreveu sua surpresa ao ver Rio de Contas urbanizada, o que sinalizava em algum grau esse *ethos urbano* característico dos Estudos de Comunidade.

No segundo, ele abordou o quadro das ocupações econômicas da cidade, em um contexto de uma memória do ouro e como sua exploração produziu uma divisão entre poucos ricos e muitos pobres. Nessa perspectiva, ele enunciou como a discriminação racial se tornou a face de um preconceito de classe, ou seja, o racismo como produto da pobreza. Esta concepção correspondeu ao terceiro capítulo. Na sequência, “capítulo sobre família, dedicou uma parte considerável às limitações impostas às mulheres quanto à sexualidade, à vida de solteira e conjugal, abordando temas como menstruação, masturbação, adolescência, casamento e gravidez. Afirmou que o contato entre solteiros de sexos opostos era pouco frequente e muito controlado” (CASTRO, *ibidem*, p. 207).

No antepenúltimo, discutiu as relações entre a política local, estadual e federal e de como estes governantes poderiam melhorar as condições sociais da população. No penúltimo, as crenças populares, que ele chamou de mágico-religiosas, como uso de rezas e ervas para tratamento doenças, presentes no campo, devido a uma ausência do *ethos urbano* naquele espaço.

Quanto à atuação da Igreja Católica, esta era uma opção para se ir aos domingos. Quanto a este ponto, Castro (*op. cit.*) chamou atenção para o fato de que ele deu pouca atenção às possibilidades de leitura possíveis acerca do mundo religioso. Por fim, Harris (*op. cit.*) construiu, no último capítulo, uma separação veemente entre a zona rural e a sede de Rio de Contas.

Comparando os estados de conservação patrimonial de várias casas na cidade, o

⁶² I Setting (descrição geográfica e histórica da localidade e da região); II Economics; III Class and race; IV The Family and the individual; V Government and politics; VI Religion; VII Folk Belief. A tradução dos capítulos: CASTRO, 2001, p. 201.

autor levantou a questão da pobreza vivida por “um grupo de moradores”⁶³ que “habita a sede de Rio de Contas”. Segundo ele, apesar de haver uma inclinação à urbanização, aqueles sujeitos, ao viverem uma “condição marginal”, experimentavam uma fronteira social que os diferenciava dos demais moradores que gozavam de melhores condições sociais.

Portanto, “Harris (*op. cit.*) teve o cuidado de acrescentar que, na cidade, a arquitetura também continuou sem ter um sentido uniforme, devido à divisão social de classe. As pessoas de baixo poder aquisitivo viviam em ruas inferiores com uma arquitetura bastante simples” (SILVA L. *ibidem*, p. 69). Ou seja, os “brancos e ricos”⁶⁴ gozavam de um tipo de arquitetura tombada protegida, conforme o que Silva, J.P.P. chama de “identidades patrimoniais marcadas pelas elites da cidade e pelo Estado nacional” (2014, p. 40), enquanto pobres, pretos e indígenas sofriam a violência simbólica da invisibilidade.

Mais à frente, Harris (*op. cit.*) lançou mão de uma série de atividades cujo quadro se encontra mais abaixo. Quando estive em campo, foi possível observar que os moradores da Panelada desempenham atividades autônomas que se traduziam nas funções de cortar lenha, varredor de rua, coveiro, minerador, cozinheira, que já apareciam naquela época de Harris (*op. cit.*).

Isso implicou em um problema de pesquisa futuro: “seriam esses trabalhadores contemporâneos a Harris (*op. cit.*) produto do projeto de descaracterização étnica de conversão dos indígenas nordestinos em ‘trabalhadores nacionais’, isto é, não mais indígenas? É bem verdade que os “nacionais” foram pensados a partir do século XIX⁶⁵, *a priori*, como solução para compor uma reserva de trabalho no campo, portanto, nada impediu que esse movimento tivesse se dado no âmbito da sede de Rio de Contas, tempos depois. Haja vista o que nos afirma Martins:

⁶³ A dissertação de Silva, L. (2011) indica que Harris (*op. cit.*) teve contato com os antigos moradores da Rua da Panelada, citado acima como “esse grupo de moradores”.

⁶⁴ Essa dicotomia que relaciona classe social e raça é algo que fica explícito no texto de Harris (1956).

⁶⁵ Esta tese para exemplificar mais uma estratégia de invisibilidade étnica arquitetada durante o projeto fundante de nação. Vários foram os esforços do Estado-Nação para “apagar” de vez as presenças indígenas e negra da memória de um povo que sonhava com a modernidade. Neste caso aqui, a tese buscou entender como indígenas aldeados e não aldeados negociavam meios, para manter sua identidade étnica acesa, a despeito de vender suas forças de trabalho: Paraíso (2009, p. 92) afirma que para os indígenas que estavam nesta condição de misturados aos nacionais “interrompia-se a assistência e a proteção governamentais e oficializava-se a política de dissociar o produtor – índios – do principal fator de produção – a terra”. Portanto, reprimia-se o desenvolvimento de uma economia de aldeamento baseada na caça e coleta, por acarretar uma suposta autonomia dos indígenas quanto a sua manutenção física e cultural, sob o argumento de reforçar sua identidade étnica que, quando abandonada, justificaria a extinção dos aldeamentos (SILVA JR, 2015, p. 71-2).

A partir dos anos 50 do século XIX, período de convergência entre a questão racial e o liberalismo, segundo Célia Azevedo, aprofundaram-se entre os emancipacionistas as soluções imigrantistas, que buscavam na Europa um tipo ideal de trabalhador capaz de “ajudar” a forjar uma suposta nacionalidade brasileira. Tal corrente apresentava uma diversificada gama de projetos que se ocupavam da discussão sobre a mão de obra, muitas vezes fazendo convergir o projeto imigrantista com o aproveitamento da mão de obra “nacional”, como no caso da Sociedade Central de Imigração que, baseando-se nas formulações que difundiam a ideia da inferioridade racial, reconhecia o aproveitamento dos “nacionais” no mercado de trabalho livre como forma de atender as necessidades complementares. Ou seja, aquelas consideradas menos importantes do que as destinadas ao imigrante (2012, p. 21).

Dessa forma, a questão de que Harris (*op. cit.*) teve contato com os antigos moradores da Panelada, que não eram vistos, nem se viam como (afro)indígenas, se tornou mais pertinente, porque evidenciou uma estratégia de invisibilidade étnica cujo instrumento seria “o mundo do trabalho”, que antecedeu, e beneficiou, a chegada do Serviço de Proteção ao Índio e Localização do Trabalhador Nacional⁶⁶ (SPILT). Citei abaixo um trecho do texto de Harris (*op. cit.*) que reforçou a evidência quanto a essa conversão dos nativos em nacionais:

[...] os ferreiros fabricam lâminas de faca, os latoeiros pintam os cabos; fabricam bocados de ferro que se encaixam nas rédeas de níquel feitas pelos latoeiros, e fabricam armações de ferro para estribos e selas que são indispensáveis para os artesãos que fabricam estribos e selas. Os artesãos do couro fabricam, por sua vez, correias para as esporas produzidas pelos latoeiros e ferreiros e também fabricam bainhas para as facas dos latoeiros e chicotes para os cabos [...] (HARRIS, 1956, p. 50).

Neves (1997) abordou em seu artigo o aluguel das próprias forças de trabalho mediante qualquer tipo de alimento, alternativa encontrada por alguns sertanejos para amenizar os efeitos da seca que castigava o Alto Sertão da Bahia. Mas, em paralelo, acentuava-se sua conversão em uma outra categoria que não fosse índio, nem indígena. Na transcrição do documento abaixo (APEB, Seção Colonial e Provincial. Série Livros de Notas de Caetité, SRJ125123, tabelião Antônio Marciano de Magalhães, fl. 20v), por

⁶⁶ Apesar do discurso em prol do trabalhador nacional e da preocupação com a assimilação dos ádvenas na República (em particular no Estado Novo), esta ênfase perdurou na legislação imigratória até depois da Segunda Guerra Mundial, mudando apenas na expansão para as frentes agrícolas no centro-oeste e na Amazônia, na década de 1960, num processo de migração interna que no planalto setentrional era maciçamente composta por descendentes de imigrantes (SEYFERTH, *ibidem*, p. 406).

exemplo, quem garante que “parda”, não foi uma categoria usada para negar a identidade étnica de indígena?

Documento 3: Escripura pública de contracto de locação de serviço ...
(...) ... pela locatária Maria, *parda*, me foi dito, perante as testemunhas abaixo assinadas que ella se compromete e contracta a servir por espaço de seis anos a Francisco Antônio Tourisco, sem reserva de toso e qualquer serviço doméstico que por este lhe for determinado, tanto de porta a dentro, como fora de casa, até de sujeitar-se as imposições prescritas no artigo segundo da lei de treze de setembro de mil oitocentos e trinta, cujos serviços lhes serão prestados por ella locatária, por delle ter recebido a quantia de quinhentos e vinte e nove mil réis. E por elle locador; Francisco Antônio Tourisco foi dito que aceitava esta escripura de conctrato de serviços e assim e na forma n’elle estipulada, e por esta escripura promette e se obriga a dar-lhe findos os seis annos de contracto, a respectiva quitação para descarga de sua responsabilidade e apresentou o conhecimento de haver pago o sello ... (NEVES, 1997, p. 250).

QUADRO 02 – Especialização das Ocupações

GRUPO I. MANUFATURA	GRUPO II. INFORMAL	GRUPO III. PROFISSÕES SERVIÇOS
1. Latoeiro 2. Ferreiro 3. Seleiro 4. Sapateiro 5. Fabricante de arreios 6. Laçador 7. Oleiro 8. Funileiro 9. Fogueteiro 10. Ourives 11. Floricultor 12. Fabricante de bagagem 13. Costureiro 14. Alfaiate 15. Carpinteiro	16. Prostituta 17. Coveiro 18. Madeireiro 19. Carregador de água 20. Lavadeira 21. Cozinheiro 22. Minerador 23. Mendigo 24. Trabalhador 25. Pedreiro	26. Açougueiro 27. Sacerdote 28. Padre 29. Dentista 30. Músico 31. Curandeiro 32. Farmacêutico
GRUPO IV. SERVIÇOS PÚBLICOS	GRUPO V. AGRICULTURA	GRUPO VI. COMÉRCIO
32. Professor 33. Inspetor escolar 34. Agente tributário estadual 35. Agente de impostos estadual 36. Agente tributário federal 37. Agente de impostos federal 38. Agente postal 39. Escrivão de feitos civis 40. Tabelião 41. Oficial do registro civil 42. Tesoureiro dos correios 43. Operador de telégrafos 44. Escrivão do júri 45. Contador da prefeitura 46. Tesoureiro da prefeitura 47. Secretário da prefeitura 48. Agente postal assistente 49. Agente arrecadador 50. Agente de telégrafo 52. Soldado 53. Delegado 54. Carcereiro 55. Juiz de paz 56. Agente de estatísticas 57. Varredor de rua 58. Prefeito 59. Fiscal 60. Proprietário de pensão 61. Porteiro 62. Serviço Nacional Contra a Peste 63. Oficial de polícia	64. Fazendeiros 65. Lavradores	66. Taverneiro 67. Negociante Ambulante 68. Lojista 69. Cambista e Comprador ⁶⁷

Fonte: Harris (1956, p. 45, *apud* Silva L., 2011, p.70).

⁶⁷ “As classificações são baseadas em uma de pesquisa de casa em casa” (SILVA, L., p. 70).

Merece especial consideração a categoria “mendigo” no quadro com as ocupações elaborado por Harris (*op. cit.*). Os moradores da Panelada são alvo da pecha de “pedintes”. Um interlocutor afirmou que “eles têm costume” de serem “pedintes”, “preferem pedir na feira do que trabalhar”. Esta afirmativa é de um morador de uma localidade próxima, ao se referir a àqueles por meio da pecha atribuída aos indígenas. Possivelmente Harris (*op. cit.*) incluiu essa categoria a partir de uma mesma concepção que existente sobre as pessoas residentes na rua da Panelada.

Assumindo tal pressuposição como uma possibilidade passível de ser questionada e alterada, transcrevo abaixo um fragmento narrativa que indica seu contato direto com os antigos nativos da Panelada: “Pero a lo largo del Estado hay numerosos agricultores, muchos de los cuales descienden de indígenas, cuya subcultura es la del tipo identificada anteriormente como campesina” (WAGLEY; HARRIS, 1955, p. 31).

Portanto, a condição de grupo étnico viu-se cada vez mais desarticulada pelo projeto político fundante de nação orientado pelo debate em torno de raça. Em um primeiro momento, acreditou-se que aqueles povos originários iriam desaparecer ou seriam assimilados à medida que o “desenvolvimento” fosse sendo construído.

No imaginário de quem organizava tal projeto, ao ver chegar os anos 1930, apareceu junto a certeza de que uma parcela foi misturada e outra parcela simplesmente desapareceu. O mesmo valendo para os negros e negras que, inseridos no “mito das três raças”, também tiveram suas origens étnicas africanas diluídas no processo de embranquecimento que fez parte de modo camuflado no discurso da democracia racial.

A chegada dos anos 1950 reacendeu o debate em torno da raça, que continuou silenciando povos nativos no Nordeste, transformados em pardos (OLIVEIRA, J. P. de, 1997, 2011), já que não se tinha ainda a categoria indígena nos censos demográficos. Contudo, parece que a antropologia se uniu à história para inverter a pergunta de Harris (*et al.*, 1993) da seguinte forma: “But Who are the Original Peoples?” Certamente permaneceram na Rua da Panelada.

Quando Harris retornou a Rio de Contas, nos anos 1990, foi motivado em busca de alguma mudança⁶⁸ no campo das relações raciais, encontrando na época a emergência da categoria censitária “pardo”, a qual se opôs, pois acreditava que a categoria moreno integrava o repertório de domínio *êmico*⁶⁹. Para surpresa dos estudo de raça, que negaram

⁶⁸ O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) havia incluído a categoria pardo e retirado moreno no censo demográfico.

⁶⁹ Categoria etnográfica/popular de referência.

as identidades e grupos étnicos, a emergência do pardo parecia sinalizar o retorno ou reaparecimento daqueles diversos povos que foram obrigados a negociar sua existência, ora se dizendo trabalhadores, ora pardos, quase nunca indígenas.

No capítulo seguinte, apresento os poucos dados de campo que pude obter quando comecei a o estudo na Rua da Panela. Durante uma conversa informal com seu “Boró” ele me falou de um nativo, já falecido, dessa rua cujo nome era Miguel. Ele relatou que na infância costumava ver Miguel apagar o fogo com o próprio corpo, apesar de temer a cena.

CAPÍTULO 3 – Renascimento de identidades no Nordeste Indígena

Com o processo de redemocratização ocorrido nos anos 80, abriram-se novos espaços para o debate sobre a questão indígena. As organizações não-governamentais (incluindo muitos antropólogos, missionários e juristas), os movimentos indígenas e os organismos internacionais articularam-se em campanhas pela demarcação das terras indígenas e mobilizaram a simpatia da opinião pública nacional e internacional. Em 1988 foi promulgada a nova Constituição Federal, que dedicava um capítulo aos índios, reconhecendo os seus direitos à terra, ao uso da língua e à gestão de seus assuntos internos de acordo com a sua própria cultura⁷⁰. As organizações indígenas tiveram sua existência jurídica reconhecida e reduziu-se o espaço político ocupado pelo indigenismo tutelar (OLIVEIRA, J.P. de, 1997, p.81).

Neste último capítulo busco recuperar como e a partir de quando se deu o processo de visibilidade de grupos étnicos que têm lutado por seu reconhecimento, seja ante o Estado, seja ante a sociedade de maneira mais geral. Isso foi feito, tomando as pessoas (afro)indígenas moradoras da Rua da Panelada como mais um exemplo dessa mobilização étnica em curso no país, sobretudo, na região Nordeste.

Para tanto, parto de uma discussão acerca das categorias “movimento indígena” e “novas identidades”, tomando-as como um debate um pouco mais genérico (ALMEIDA, M., 2007; ALMEIDA, A W B de.), configurando mais uma parte da revisão bibliográfica, para depois chegar a uma discussão de caráter mais específico (OLIVEIRA, 1998; 2011, 2020), em que são apresentados alguns resultados do breve trabalho de campo realizado. O capítulo foi composto pela revisão bibliográfica, na primeira parte, e pela discussão e análise dos resultados obtidos durante as visitas a Rio de Contas, no segundo bloco do debate.

“Os preceitos evolucionistas de assimilação dos ‘povos indígenas e tribais’ na sociedade dominante foram deslocados pelo estabelecimento de uma nova relação jurídica entre o Estado e estes povos com base no reconhecimento da diversidade cultural e étnica” (ALMEIDA, A W B de, 2008, p. 33). Foi nessa perspectiva que “a democracia introduziu a política de reconhecimento igualitário, que tem assumido várias formas ao longo dos anos, e que regressou agora sob forma de exigência de um estatuto igual para as diversas culturas e para os sexos” (TAYLOR, 1998, p. 48).

⁷⁰ Provavelmente, a Constituição Federal de 1988 para as pessoas (afro)indígenas da Rua da Panelada não tenham surtido tanto sentido lá no momento de seu advento. Todavia, em um tempo mais próximo sua importância emergiu ligada ao contexto de uma retomada étnica.

A despeito de Harris e Wagley (*op. cit.*) afirmarem que na Bahia não existia a categoria indígena, mas apenas uma minoria de “remanescentes”, estes remanescentes já anunciavam a iminente ressignificação de sua identidade de caboclos para a genérica de “índios”, vindo a se converterem nas “pontas de rama”, como é tratado por Oliveira na citação abaixo (OLIVEIRA, J.P. de, 1998, p. 61).

Quando as cadeias genealógicas foram perdidas na memória e não há mais vínculos palpáveis com os antigos aldeamentos, as novas aldeias têm de apelar aos “encantados” para afastar-se da condição de “mistura” em que foram colocadas. Só assim podem reconstruir para si mesmas a relação com os seus antepassados (o seu “tronco velho”), podendo vir a redescobrir-se enquanto “pontas de rama” (*Ibidem*).

O que se concebeu como uma mobilidade cuja sistematização “ocorreu a partir dos anos 1970”, em verdade figura como um movimento que começou na década de 1930, com uma ação que me pareceu ingênua, do ponto de vista de uma intenção que se pensava como humanista, da parte do antropólogo Carlos Estêvão de Oliveira, em uma palestra que realizou no Instituto Histórico e Geográfico de Pernambuco, em 1937 (ARRUTI, 1996, p. 41), ocasião na qual narrou seu encontro com o que seriam os últimos indígenas que habitavam essas terras. A visão dele era de que seria preciso “conservar” aqueles remanescentes para poder extrair o máximo de dados de que necessitassem, porque em breve desapareceriam por completo.

A palestra de Oliveira no Instituto Histórico e Geográfico de Pernambuco e no Museu Nacional no mesmo ano de 1937, de certa forma, repercutiu no reconhecimento jurídico dos Fulni-ô, antigos Carijó, uma vez que houve uma relativa movimentação no sentido de “preservar” aquele grupo. A reorganização política daquela etnia assegurou seu acesso ao território no município de Águas Belas, também em Pernambuco. Mas essa retomada não se traduziu só na garantia do acesso à terra, implicou, por sua vez, em reatualizar e reforçar uma série de traços diacríticos, que no caso deste grupo, deu-se através da língua ritual e do “toré”, dança ritual que comunica o mundo físico com o metafísico.

Esse reconhecimento era oficializado pelo órgão estatal indígena, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que, com tal ação, criava uma jurisprudência para que outros grupos buscassem pelos mesmos caminhos assegurar seus direitos como coletividade etnicamente diferenciada. Portanto, essa iniciativa por parte dos indígenas começou a reverberar ainda nos anos 1930 e 1940.

Os próprios Fulni-ô, depois de orientados pelo padre Alfredo Dâmaso, atuaram como agentes consultores e multiplicadores da retomada étnica de outros grupos como os Pankararu, Xukuru-Kariri, Kambiwá, Kariri-Xocó, Tuxá, Truká, Atikum, Pankararé, Kapinawá, Geripancó, Kantaruré (ARRUTI, 1996). Porém, há um paradoxo: como poderia o Estado defender a ideia de que não haveria indígenas na região e, ainda assim, implantar um Posto Indígena na região sul, como foi o caso do Posto Catarina-Paraguaçu⁷¹? Parece-me ambivalente, ainda que se usasse o argumento de que a função do PI seria civilizar e converter os indígenas em nacionais, implantar um posto era afirmar a existência deles, indo na contramão da tese de que não mais havia indígenas na Bahia.

Até os anos 1950 e 1960, o que se viu foi uma espécie de capacitação política dos indígenas, para que estes aprendessem a buscar legalmente seu reconhecimento pelo Estado. Portanto, apesar da resistência de fazendeiros e posseiros que se viram ameaçados com a possibilidade cada vez mais crescente de terem de devolver as terras usurpadas dos indígenas, já se notara até então o fracasso da previsão de que o fim completo destes seria uma questão de tempo.

Dessa forma, foi nessa perspectiva de um crescimento demográfico que o SPI estipulou critérios de indianidade como forma de limitar um movimento que só fazia crescer. Era necessário comprovar sua relação de fixação à terra, isto é, ser silvícola ou originário, e era preciso saber dançar o toré, mas não qualquer “toré”. Era fundamental que este fosse o legítimo, histórico, muito bem encenado pelos Fulni-ô. Em outras palavras, só era “índio” quem dançasse o toré, conforme faziam estes grupos. Nas palavras de Arruti:

É a instituição do Toré como expressão obrigatória da indianidade que cria um nexos de outra natureza entre os dois circuitos de viagens de que já tratamos. De agora em diante um circuito levará ao outro, não eventual ou acidentalmente, mas necessariamente, já que a troca ritual é transformada em pressuposto da conquista de direitos (*ibidem*, p. 59).

Assim, houve um fluxo de troca de saberes sobre toré praticado pelos Fulni-ô que viajavam para ensinar aos parentes recém-reconhecidos como deveriam dançar o toré, que perante os olhos tutelares do Estado era o único traço diacrítico ainda em atividade e

⁷¹ Em 2019, em uma conversa informal com Sampaio (1986), ele chamou atenção para esta incoerência da política tutelar do Estado.

que guardava um laço real com os ancestrais “selvagens” e “puros”, sem qualquer mistura, em que o universo colonial pudesse implicar.

Nesse processo de ressurgência, elementos diacríticos da cultura nativa que haviam se perdido no tempo foram retomados. Dois exemplos daquela estratégia de reafirmação étnica são a retomada do ritual da jurema, entre os Kiriri do Nordeste da Bahia, e, depois, resgate da língua originária patxohã, como aconteceu no sul da Bahia, com o povo pataxó. Em ambos os casos o apoio de organizações não-governamentais, como ANAÍ e CIMI, foi fundamental para reorganizar a coletividade desses povos (ARRUTI, *op. cit.*).

Desde então, outros grupos – como os Kiriri e os Tumbalalá na Bahia e os Tapeba no Ceará, por exemplo – ao longo de toda a região Nordeste⁷² foram reorganizando sua coletividade, de modo a serem reconhecidos como um grupo étnico sujeito de uma série de direitos. Essa mudança de estratégia relaciona-se com outras alterações de perspectivas no cenário global a que se refere Almeida M. (2007).

Vindo do contexto de “uma etnologia das perdas e das ausências culturais” (OLIVEIRA, 1998, p. 48), em que a presença de tais grupos era relegada a uma condição de “índio lendário” (LUCIANO, 2006), passar a afirmar sua (re)existência ou “renascimento étnico” resultou de uma revisão de suas bases teóricas, afinal a “[...] história dos povos indígenas resumia-se às crônicas de sua extinção ou à exaltação do SPILTN enquanto via única para a sobrevivência desses grupos” (MARTINS, *ibidem*, p. 15).

Isso permite que se compreendam as críticas que eram feitas ao trabalho do professor Pedro Agostinho e grupo de estudantes que ele liderava. À medida em que a “redescoberta” de grupos indígenas até então considerados residuais ou “inexistentes” provocava reações de grupos dominantes regionais e lideranças políticas, que negavam a existência de indígenas na Bahia e em seus redutos eleitorais. Não foram incomuns os ataques ao grupo, acusando os antropólogos e estudantes que naquele momento traziam informações sobre a presença de indígenas no território baiano de terem “inventado índios” na Bahia (Cf. CAROSO, 2014).

É importante registrar que, mesmo antes do reconhecimento dos direitos indígenas serem inscritos na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, tanto na Bahia, quanto em outras partes do Nordeste, alguns antropólogos desenvolveram

⁷² Embora eu cite esta região, o movimento de retomada étnica por parte de povos indígenas tem sido uma constante ao longo da história também da região Norte.

trabalhos precursores de identificação de grupos indígenas considerados extintos. Sob a liderança e orientação do professor Pedro Agostinho, que ingressara no Departamento de Antropologia e Etnologia da UFBA no início dos anos 1970, foi realizado o “resgate para o conhecimento da antropologia” dos movimentos de reemergência étnica e ressurgimento de grupos indígenas Pataxó de Barra Velha, no município de Porto Seguro em (AGOSTINHO *et. al.*, 1972) que posteriormente veio a ser estudado por Maria Rosário de Carvalho (CARVALHO, 1977); dos Kiriri de Mirandela, que foram estudados por Maria de Lourdes Bandeira (BANDEIRA, 1972); dos Tuxá no município de Rodelas, que foram estudados por Nássaro Násser e Elisabete Násser (NASSER, 1975); dos Pankararé, ou Pankaré, de Brejo do Burgo no município de Glória, cujo relatório preliminar de identificação foi feito por Carlos Caroso (CAROSO, 1975); e Pataxó-hã-hã-hãe que tiveram seu laudo de identificação realizado por Maria Hilda Baqueiro Paraíso (1976). Estes estudos se encontram entre os precursores de uma etnologia “do” e “no” Nordeste, e foram seguidos de vários outros que vieram a identificar e divulgar a existência de povos originários pela região.

3.1 A invenção das novas identidades no mundo contemporâneo

A nação pós-moderna foi inventada (HOBSBAWM; RANGER, 2013) sob a ficção do “cruzamento” de que fala Amselle (2004). Esse “cadinho” tem sido narrado também como um “encontro carnavalesco” marcado pelo exercício de uma pseudodemocracia e de uma pseudoalteridade e para além do qual, no plano efetivo, parece não se aplicar à dicotomia “classes subalternas” e “classes dominantes”, segundo a definição de Gramsci (1981).

Foi mesmo sob a estratégia do esquecimento que esse projeto político foi organizado pelo Estado-Nação ou pela burguesia nacional (BALIBAR; WALLERSTEIN, 1991), que tem “liderado” tal evento. Assim, figura como importante a observação da manipulação da memória nessa perspectiva. Ou seja,

É através da sintaxe do esquecer – ou do ser obrigado a esquecer – que a identificação problemática de um povo nacional se torna visível. O sujeito nacional é produzido naquele lugar onde o plebiscito diário – o número unitário – circula na grande narrativa da vontade. Entretanto, a equivalência entre vontade e plebiscito, a identidade da parte e do todo, passado e presente, é atravessada pela “obrigação de esquecer”, ou esquecer para lembrar. [...]. Ser obrigado a esquecer se torna a base para

recordar a nação, povoando-a de novo, imaginando a possibilidade de outras formas contendentes e liberadoras de identificação cultural (BHABHA, 2013, p. 259-260).

A citação acima estimula a reflexão acerca de uma questão que desde sua fundação tem sido complexa, para não dizer difícil. Pensar a formação da nacionalidade em países que viveram a experiência do colonialismo, como Brasil, a partir das tramas arquitetadas com a chegada do século XIX, tem sido uma tarefa que necessita de certo compromisso político real, a fim de ouvir as diversas vozes articuladas em tal processo sócio-histórico.

Conforme foi visto no capítulo passado, a nação moderna sempre buscou meios para construir o “esquecimento” da presença histórica e originária de povos nativos. Dados mais diversos foram arquitetados para legitimar essa perspectiva. Um exemplo que se figurou como relevante são os censos demográficos que foram elaborados ainda no período do Império, em 1872 (OLIVEIRA, 1997; 2011), bem como no contexto da República.

Na análise que Oliveira, J.P. de (*op. cit.*) fez sobre os dados censitários do período entre 1872 e 2000, estes foram divididos em “específicos” – 1872, 1890, 1940 e 1950 –, “englobantes” – 1940, 1950, 1960 e 1980 – e “universais” – 1900, 1920 e 1970. Os dados oscilaram entre recuar, quanto à existência desse contingente populacional, compondo os quadros da nação brasileira, ou sinalizar um processo de integração, traduzido na crença em uma mestiçagem pacífica dos grupos de língua tupi.

Todavia, foi no “Censo Nacional de 1991” (OLIVEIRA, J.P. de, *op. cit.*) que essa imagem começou a mudar. O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) transformou a categoria indígena em cor, uma vez que continuar definindo os indígenas como “caboclos”, como acontecia até o censo de 1980, até poderia remeter a uma categoria etnicamente diferenciada, mas sempre na condição de sujeito pretérito, ou seja, o indígena mitológico do romantismo do século XIX.

Por outro lado, permanecer com a definição de “pardo” também não resolveria a questão da inadequação terminológica. Esta classificação sempre esteve associada majoritariamente a um produto da união entre pretos e brancos, exceto na região Norte, onde mais da metade dos indígenas se declaravam caboclos em 1980 (76,1%) (OLIVEIRA, J.P. de, *ibidem*, p. 68).

Portanto, em 1991, 294.000 indígenas foram contabilizados em todo o país, enquanto 55.854 correspondiam ao efetivo concentrado na região Nordeste. Em 2000, a autodeclaração chegou a 734.127 em todas as cinco regiões, de modo que o Nordeste

apresentou um valor absoluto equivalente a 170.389 brasileiros autodeclarados indígenas. Foi a partir deste ano que se aconteceu um “boom” demográfico no que tange à presença indígena nos municípios brasileiros. (OLIVEIRA, J.P. de, *idem.*)

Contudo, foi preciso ainda observar junto a outro texto de Oliveira J. P. de, (2011), que este último censo revela também um dado curioso que se refere à presença de indígenas no espaço urbano. Muitos deles estavam, desde o processo de transformação do indígena em nacional, vivendo nas grandes cidades, ocasião em que, assim me parece, sequer se imaginavam indígenas. Estes eram, pois, os antigos caboclos ou os pardos dos censos anteriores. Esta relevante informação permite fortemente supor que este pode ser o caso das pessoas (afro)indígenas da Rua da Panelada, que serão tratadas na seção seguinte.

Este último ponto toca em uma questão fundamental, que não diz respeito apenas àquelas pessoas, mas a diversos grupos ainda não reconhecidos, uma vez que o fato de não estarem ligados à terra, dificulta essa mobilização que me parece estar relacionada ao que cito no primeiro capítulo como “tripé TAM”: o território dá sentido à memória, porque aquele era o lugar das “trocas simbólicas”, das experiências vividas, do parentesco, onde os mortos eram enterrados⁷³. Neste sentido, deve-se reconhecer que a historicidade de um grupo é forjada nos limites de um território.

No caso dos grupos indígenas, esse território era o aldeamento. Por isso, na maioria dos casos, as demandas começam com o território. Este garante e reserva eventos que serão acionados pela memória coletiva que, por sua vez, seleciona aqueles úteis para a elaboração dos mitos fundantes (MELLO, & SALAINI, 2010). Ou seja, a ausência de um processo de (re)construção de território étnico está ligada à ausência de uma aldeia ou aldeamento⁷⁴ no local habitado, repercutindo na falta de uma memória oral em torno do lugar ocupado.

Imerso nesse movimento de emergência étnica ou em uma emergência de novas identidades está uma querela muito levantada por Oliveira, J.P. de (1999): a da tutela que está atrelada à fixação da terra, figurando como essa “barreira infundada” que é exigida pelo Estado na figura da Funai.

⁷³ Gostaria de chamar atenção para o fato de que queixas enunciadas por nativos diziam respeito à ausência de terras. Portanto, daí a morosidade ou mesmo ausência de mobilização étnica.

⁷⁴ Sobre o fato de não estarem ligados à terra também incide um preconceito de que para ser reconhecido como um “índio autêntico”, seria necessário estar fixado a um território étnico, o que dependeria da tutela do órgão indigenista, a Funai.

Esta, por seu turno, ainda está muito ligada ao legado do antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Essa tutela tem promovido uma indianidade que é pensada à luz de certos “critérios de primitividade” que são imaginados como condição original para a declaração da identidade indígena, quando, em realidade, o critério real parte do conjunto de traços diacríticos, somados ao autorreconhecimento e ao forte sentimento individual e coletivo de pertença étnica a uma ancestralidade que assegurara uma fronteira étnica, afinal um sujeito pode ter um avô indígena, mas não o ser.

A identidade indígena é reelaborada por meio de laços étnicos e não raciais. Um exemplo desta questão, tal como citado por Arruti (1996), é o caso do garimpeiro que reclamara uma identidade étnica ao órgão indigenista, mas teve seu reconhecimento negado, já que o grupo ao qual ele se dizia relacionado não o reconhecia como membro, não havendo reciprocidade entre as partes envolvidas. Com relação à questão das emergências étnicas e novas etnicidades, Almeida, A.W.B. (2011, p. 84) afirma que:

Desde pelo menos 1967, com F. Barth, percebe-se um esforço analítico de delimitar fronteiras étnicas fora de fundamentos biológicos, raciais e linguísticos, tendo como ponto de partida categorias de autodefinição e de atribuição. A American Ethnological Society (AES), em 1973 Proceedings, editado por John W. Bennett, marca bem a expressão “The New Ethnicity” que aparece como uma expressão recente e com considerável poder explicativo. Esta “nova etnicidade” refletiria as transformações do conceito e passa a ser definida tanto como identidade e autoconsciência, quanto como estratégia de obtenção de recursos básicos para produzir e consumir. Sublinha o fato de agentes sociais se investirem num sentido profundo de uma identidade cultural com objetivo de articular interesses e de fazer valer seus direitos perante o Estado (ALMEIDA, A.W.B., *ibidem*, p. 84).

Um outro tema muito importante que surgiu junto com esse movimento de emergência de novas identidades é a cidadania, que assume novas formas e contornos mais abrangentes, fatos que podem ser caracterizados no argumento desenvolvido por Oliveira, J.P. de (2000, p. 126).

Quando falamos em cidadania, estamos pensando em um conjunto de papéis sociais que colocam o indivíduo em relação direta com o Estado-Nação, chamando atenção assim para um tipo de condutas que decorrem de uma modalidade, bem especial e historicamente datada, de pertencimento de alguém a uma comunidade política (OLIVEIRA, J.P. de, 2000, p. 126).

É importante observar que as relações dos indivíduos que se reconhecem como povos originários com o Estado deva ser majoritariamente marcada pela “existência de uma política especial e de mecanismos compensatórios” (OLIVEIRA, J.P. de, 2000, p. 133), algo muito próximo da “política de reparação” que tange aos grupos quilombolas, também reconhecidos pela Constituição de 1988, no artigo 68.

Uma “diáspora” interna que estava sempre em curso, aliada a outras questões, como a própria concentração de indígenas em centros urbanos após o Regulamento das Missões de 1845 e a Lei de Terras de 1850⁷⁵, as constantes tentativas de usurpação das terras étnicas para ocupá-las com a criação de gado e a agricultura, podem ter contribuído para a fixação de vários grupos nos espaços urbanos⁷⁶, de maneira que estes e, sobretudo seus descendentes, se viram obrigados a reconstruir laços que assegurassem “a manutenção de vínculos identitários numa população marginalizada, dispersa e desterritorializada que, apesar de tudo, ainda se pensa em alguma medida como indígena” (OLIVEIRA, 1999b *apud* OLIVEIRA, 2011, p. 682).

O argumento que desenvolvo neste ponto visa esclarecer que a visibilidade étnica não deve ser pensada de maneira exclusiva a partir de um processo de territorialização, mas, também, sob a luz de algo que não parece ser mais um “fenômeno novo e desconhecido para a maioria dos etnólogos”, conforme nos chamava a atenção Oliveira J. P. de, (*op. cit.*), uma década atrás.

Sem deixar de reconhecer como positivo o fato de a Constituição Federal de 1988⁷⁷ ter dedicado um capítulo aos indígenas, é importante registrar que esta pouco contribuiu com a visibilidade dos indígenas que vivem nas cidades ao considerar a terra como condição *sine qua non* para o reconhecimento étnico, conforme o artigo 231: “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, protegê-las e fazer respeitar todos os seus bens”⁷⁸.

⁷⁵ A Lei de Terras (601/1850) “favoreceu a fixação de preços suficientemente elevados das terras, buscando impedir a emergência de um campesinato livre” (ALMEIDA, A.W.B., 2008, p. 39), o resultado disto foi que indígenas, forros e imigrantes tiveram dificultadas as condições de acesso à terra em uma posição diferente daquela de trabalhadores rurais. Tais medidas visavam garantir que a elite agrária não ficasse em falta de mão de obra para atuar nos cafezais paulistas, nem nos canaviais do Nordeste.

⁷⁶ Essa situação pode ter figurado como alternativa ao aldeamento missionário.

⁷⁷ Deve-se reconhecer que a Constituição Federal permitiu que diversas formas de novas identidades emergissem no cenário nacional, de forma a permitir melhor delineamento das fronteiras identitárias.

⁷⁸ Constituição da República Federativa do Brasil: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações determinadas pelas Emendas Constitucionais de Revisão nos 1 a 6/94, pelas Emendas Constitucionais nos 1/92 a 91/2016 e pelo Decreto Legislativo nº 186/2008. – Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2016.

Outrossim, os grupos que viviam sob forma de campesinato indígena ou indigenato (RIBEIRO, 1973), que por isso mesmo não eram reconhecidos como indígenas, sobretudo quando comercializavam o excedente da produção. Situações que na visão de não indígenas era frequentemente considerada como uma coletividade que atendia tão somente às demandas de mercado consumidor como parte de uma economia capitalista dominante. Por outro lado, particularidades quanto à formação social do grupo deixavam de ser observadas, de forma a passar despercebido como as características culturais os diferenciava (SILVA JÚNIOR, 2015).

As categorias camponês, agrário ou rural constituíam em si um conjunto homogêneo, cujos elementos figuravam uma série de diferenças que, até então, não se pensariam desgarradas. Contudo, a emergência de novas identidades vem resultando na ampliação do campo temático da antropologia sob várias designações e delimitação de campos específicos, a exemplo de: antropologia do sertão, antropologia do quilombo, antropologia do mangue, antropologia dos seringais, antropologia dos povos originários etc. (ALMEIDA, M. de, *op. cit.*).

Sobre a dinâmica das novas identidades, Hall (2003), argumenta que:

[...] ao invés de pensar no global como substituindo o local seria mais acurado pensar numa nova articulação entre “o global” e “o local”. Este “local” não deve, naturalmente, ser confundido com as velhas identidades, mas firmemente enraizados em localidades bem delimitadas. Em vez disso, ele atua no interior da lógica da globalização. Entretanto, parece improvável que a globalização vá simplesmente destruir as identidades nacionais. É mais provável que ela vá produzir, simultaneamente, novas identificações “globais” e novas identificações “locais” (HALL, 2003, p. 77-78).

A citação acima se contrapõe ao que se acreditava quanto ao fim de povos indígenas, sobretudo na região Nordeste. Para tanto, basta um retorno ao capítulo anterior em que Wagley e Harris (1974) foram categóricos ao dizer que na Bahia não existia mais indígenas, figurando tal tese como pensamento corrente de então.

Todavia, “o retorno da etnia” destaca-se como uma das características da globalização, na qual as experiências, as dinâmicas, as tensões e os conflitos locais são tomados como um retrato dessa aldeia global. Um segundo quesito relacionado a esse retorno é a reformulação do projeto de nação que, sendo agora pensado como pós-moderno, não mais pode ser concebido como dotado de um único padrão identitário e sim

de um horizonte de possibilidades étnicas que vão negociando sua inscrição nesse novo projeto político.

3.2 A visibilidade étnica (afro)indígena

“Eu sou... Eu sou é raça de índio” (Seu Rosa, 79 anos)

Nesta última parte busco elaborar uma discussão seguida de análise dos poucos dados obtidos por meio do breve trabalho de campo realizado com pessoas cuja ancestralidade transita entre as matrizes étnicas africana e indígena e que residem na Rua da Panelada, partindo da pressuposição de que aquelas podem ser tomadas como um caso de novas identidades como discutido ao longo desta dissertação.

Tornou-se necessário compreender como as pessoas que fazem o cotidiano da rua se identificam entre si e se relacionam com os demais moradores de Rio de Contas, tendo um duplo laço de pertencimento étnico que se faz diferenciado, sobretudo, no que se refere à identidade indígena.

O primeiro destes laços é representado por seus corpos e alguns costumes que sinalizam a presença de uma etnicidade africana, fruto de um contato multiétnico⁷⁹. O segundo é o sentimento de pertencimento pessoal à etnicidade indígena, que parece ser mais explorada, mas nada os impede de negociar ambas as identidades.

Imagens 03 e 04 - rua transversal à Rua da Panelada e placa indicativa do nome oficial da Rua da Panelada



Foto: Márcio Matos (2019)

⁷⁹ Sugiro atenção para com o caso do antigo quilombo de Riacho das Pedras, cujos habitantes foram expulsos da zona rural para a sede do município após a inundação de suas terras pela Barragem Luiz Vieira, na década de 1980.

Em busca de melhor compreender a argumentação acima desenvolvida, tomo o fragmento da narrativa de uma interlocutora, no qual ela menciona seu pertencimento étnico-racial, somado a uma condição social de extrema pobreza, coloca as pessoas que a compartilham em situação de alta vulnerabilidade sociocultural, experiencializada em várias situações:

[...] E aí a gente foi criado assim com essa discriminação. Cê acredita que nossa escola era diferente. [...] Eles ia pra dentro de casa da gente é... Arreganhava a porta assim e comprava os voto. Dava... Dava o saco de cimento e tal [...]. E aí, vou te falar, viu? Era muito desvalorizado a gente. A gente não tinha... A gente era preto. A gente não tinha a mesma qualidade de vida... [...] Você pensa que eles dão valor? Não tá não! Não tá dando muito não. Não tá dando muito porque eu te falo por isso. Se respeitasse, como é... Eu te respeito. A casa tá pra alugar. Quer dizer que você é preto igual a eu, que nós não vamo dizer que sou moreno, não. Nós somos preto e a gente tem de ter a dignidade de falar que a gente é preto. Eu não sou uma pessoa morena. Eu sou uma pessoa preta! Eu sou da Panelada! E Pronto! É... Pra mim não adianta você falar assim, você é morena. Não! É branco ou é preto, né não? É branco ou preto! É isso ou aquilo”, né não? [...] Você vê que meu irmão Boró é índio. O filho dele, Lucas, é um índio, porque eles já herdou de um lado e de outro, porque a vô de Lucas, acho que era índia. [...]. E assim, a gente era muito discriminada aqui em Rio de Contas. E assim, a gente não era considerado como gente, não. A gente era considerado como bicho. (Anatalice, 21/02/2020).

Ao negar a categoria “moreno”, Anatalice pareceu divergir do que disse Harris *et al.* (1993), já que esta classificação racial parece, no contexto pós reafrikanização, não ser mais tão usada, como disseram os autores. Por outro lado, sua narrativa parece ser mais alinhada com o argumento de Goldman (*op. cit.*), acerca de uma possível relação (afro)indígena como essa dupla possibilidade, que é tratada por Deleuze e Guattari (1999, p. 150-151), como pode ser visto no texto cotejado abaixo:

O que essas narrativas elaboram no plano molecular não é tanto, ou não é apenas, a realidade ou a irrealidade histórica e molar dos encontros afroindígenas; o que realmente importa são as virtualidades de tais encontros, o que eles poderiam ter produzido e que, por isso mesmo, ainda pode ser produzido — tudo aquilo que Deleuze denomina “contra-efetuação” (DELEUZE & GUATTARI 199, p. 150-151), pois tudo o que foi efetuado pode ser contra-efetuado, ou melhor é contra-efetuado, uma vez que a contra-efetuação é simultânea à própria efetuação ou, melhor ainda, anterior a ela. De retomar territórios existenciais e de resistir à experiência da morte (2017, p.20).

As pessoas que residem na Rua da Panelada são protagonistas dessa dupla condição de pertencimento, em uma matriz étnica se sobressai em relação a outro, de acordo com o contexto em que se encontram. Portanto, elas agregam as duas ancestralidades em seus corpos cujas fronteiras são porosas.

Essa relação (afro)indígena ficou mais evidente quando realizei entrevista por telefone com Seu Benedito, ocasião em que ele falou sobre a antiga comunidade rural negra de Riacho das Pedras. Seu Benedito se colocou na posição de conhecedor das histórias das pessoas que residem na Rua da Panelada desde sua juventude, tendo afirmado que a denominação da rua se relaciona à antiga prática de “comer animal morto”, aproveitando-os como alimento em ocasiões que aqueles morriam em decorrência de acidentes ou doenças. Destacou, ainda, a relação de compadrio que havia entre ele e Seu Hélio⁸⁰, apontando para a formação de laços de colaboração, solidariedade e vicinalidade entre os dois grupos étnicos, pois Seu Benedito⁸¹ é padrinho de um filho de Seu Hélio. Em seu relato mencionou que quatro famílias da antiga comunidade de Riacho das Pedras foram abrigadas em ruas transversais à Rua da Panelada, incluindo a de seu irmão Atanásio, após a inundação de suas terras por ocasião da construção da barragem local.

É importante destacar que registros sobre processos-crimes do começo do século XX, existentes no arquivo municipal, acerca da Rua da Panelada, embora sem essa designação, e do Beco da Lama, aparecem como sendo cenários de tensões e conflitos, construídos a partir de uma relação de classe. Contudo, foco aqui na Rua da Panelada uma vez que este é o espaço social que se busca compreender no presente estudo.

Um dos documentos, por exemplo, narra que três homens, após entrarem em uma determinada rua da cidade, efetuaram disparos contra uma fogueira em torno da qual devotos rezavam para Santo Antônio, tendo um tiro alvejado um deles que veio a óbito logo a seguir.

Uma vez que “o ritual é uma manifestação povoada de simbologia e representações que podem estar associadas a uma cosmogonia ou a aspectos diretamente ligados ao cotidiano da sociedade” (COSTA, 2013, p. 52), pareceu-me faltar a experiência pedagógica que Arruti (*ibidem*, p.169) chama de “troca ritual” entre as pessoas

⁸⁰ Hélio era um nativo da Panelada irmão comum de Seu Boró e Anatalice.

⁸¹ Ele não soube precisar desde quando os residentes da Panelada são reconhecidos como indígenas, mas disse que quando as cerca de trinta famílias foram expulsas da zona rural e foram ocupar majoritariamente o bairro do Pirulito, na sede de Rio de Contas, os moradores da cidade já se referiam à Panelada como local caracterizado pela presença de “descendentes de índios”.

(afro)indígenas da Panelada. Se houvesse um certo fluxo entre grupos que reconstruíram “a viagem de volta”, como ocorreu com os “paneleiros” Camacã-Mongoyó de Vitória da Conquista ou, mesmo, com os Kiriri, muito provavelmente aqueles que se reconhecem como (afro)indígenas estariam articulando, junto ao Estado, o reconhecimento de suas identidades e de seus direitos enquanto grupo de ancestralidade indígena e/ou, afro-brasileira.

No que pese a “desterritorialização”, em certo grau protagonizada por diversos grupos ressurgidos no Nordeste, bem como possivelmente também vivida pelos (afro)indígenas da Rua da Panelada, é um fenômeno muito próximo do que viveram os Pankararu que, por exemplo, habitavam uma favela no bairro do Morumbi, em São Paulo (ARRUTI, *op. cit.*). Aqueles indígenas, em dado momento, pleitearam o reconhecimento e a demarcação do terreno de toda a favela sob o argumento de ser aquela uma terra étnica, o que foi recusado⁸² tanto pelo Estado, quanto pelos indígenas mais velhos que moravam em Pernambuco.

O debate em torno da ideia de “atraso” que toca as pessoas (afro)indígenas da Rua da Panelada, que se veem e são vistos como “atrasados”, ouvi de um interlocutor a seguinte afirmativa: “a gente aqui vevi muito atrasado” (Seu Boró, 2019). A querela em torno do que é o “atraso” aponta para a dicotomia nós/eles.

Para melhor compreender as questões aqui levantadas faço uso da categoria analítica “coetaneidade”, que é retomada por Fabian (2013) para tratar aquilo que é do mesmo tempo ou época. Esta apropriação conceitual objetivou demonstrar como a noção de tempo é sempre negada nas narrativas até aqui registradas. Como já foi anteriormente mencionado, os povos originários são frequentemente concebidos como protagonistas do tempo pretérito. Os estudos etnológicos, como reconhece Oliveira, J. P. de (1998, 2000), sempre pensaram os povos nativos a partir dessa única possibilidade, ou seja, do passado.

Tomando como referência as discussões apresentadas ao longo desta dissertação, faz-me pressupor que um dos caminhos para a constituição de uma coletividade pode também guardar fortes relações com a existência de um território. A Rua da Panelada, aqui tomada como exemplo, está sediada em um segmento urbano da cidade de Rio de Contas, não sendo, *a priori*, uma faixa de terra passível de ser reivindicada como um

⁸² A rejeição já era esperada, sobretudo, porque o imaginário coletivo do que é ser “índio”, perante a tutela que o Estado ainda exerce, está muito ligado à fixação do indígena a uma terra onde se pode plantar, pescar e caçar.

território ancestral, no qual se poderia construir modos de vida amparados nos modelos de um campesinato.

A intenção não é de reduzir o valor simbólico da rua, qualificando-a como um lugar que não detém este valor para seus atores. Contudo, é importante atentar para o fato da não reivindicação de um território, ou a ausência de um processo de territorialização (OLIVEIRA, J.P. de, 1998; ARRUTI, 2006), pode ser interpretado também como “possível” produto do desconhecimento de um direito assistido pela sua própria historicidade, que implica na falta de comunhão em prol de tais garantias.

[...] Eu me reconheço como preta porque meu pai era preto. Na minha família tem descendentes de índios. Na minha família... Eu não tenho cabelos lisos, tenho cabelos crespos, né? Agora sabe porque minha família “misturou”. Minha mãe era branca, branca, branca dos olhos azuis. Minha mãe não teve um filho dos olhos azuis, mas tem netos. Cê vê aquela foto do bisneto de minha mãe, ele tem os olhinhos claros e meu pai era pretão. Meu pai não era daqui. Minha mãe que era. Misturou. (**Anatalice**, 21/02/2020).

No relato acima é importante destacar pelos menos quatro pontos merecedores de atenção: a mistura, o recuo quanto à identidade indígena, a afirmação racial de mulher preta e a afirmação veemente de que há uma parentela socialmente valorizada do ponto de vista racial⁸³. Inicialmente, essa “concepção nativa de mistura” pode ter produzido essa “ambivalência” identitária sobre o imaginário da interlocutora, uma vez que a categoria “índio misturado” decretava o fim dos indígenas a partir da segunda metade do século XIX.

O discurso em torno da ideia de mistura foi eficiente no sentido de produzir uma crença acerca do fim demográfico dos indígenas no Nordeste. Ainda no que tange à mistura, a interlocutora, se percebendo como “misturada”, não mais seria indígena, de modo que esse distanciamento oscilante é fruto de um imaginário que é organizado, tentando fugir de determinado estigma de miséria social, que era traduzido pela condição de pertencer à Panelada,

O caso do “boi evado⁸⁴”, conforme registrado no fragmento de narrativa abaixo, exemplifica uma maximização do signo de pobreza. Em se tratando desta interlocutora, a

⁸³ Reconheço que é preciso investigar mais a questão racial em Rio de Contas no contexto atual para saber se nenhuma relação pode estar sendo omitida nessa narrativa da interlocutora.

⁸⁴ A categoria nativa “boi evado” aparecia como termo genérico para qualquer animal encontrado morto por quaisquer *causa mortis*, não sendo, portanto, necessariamente um boi, uma vaca.

carência social era superada, psicologicamente, ao afirmar que a mãe, sendo “branca de olhos azuis”, pertencia a uma categoria racialmente desejada e associada a um passado real de prosperidade em Rio de Contas, o que é paradoxalmente dividido com sua afirmação de mulher afrodescendente⁸⁵.

[...] Aí tudo quanto é boi que morria tudo era “evado”. Hoje, hoje, na minha idade no meu tempo, eu falo assim: – gente, por que a gente não morreu tudo? Porque nós comia tanto boi morto e todos será que era evado ou algum morreu de picada de cobra? E era a época que tinha mais fartura. Era época que na casa da gente tinha carne pra você comer de manhã, meio-dia, de noite, toda hora. Esses panelão⁸⁶ (*sic*) cheio de carne, sabe? [...] E a gente comia esse boi morto. E aí agora a gente comia essas carne. Era época que tinha mais fartura era época que mais morria boi. (**Anatalice**, 22/02/2020).

No momento que cheguei ao campo isso me foi perguntado por um nativo: “você vai falar sobre o ‘boi-evado’?” Ouvi menções acerca dessa narrativa por parte de várias pessoas nativas da Rua da Panelada, bem como moradores de ruas vizinhas e até mais distantes, como na zona rural. Compreendi que a maneira como me contavam soou como uma espécie de sinal diacrítico: ser da Rua da Panelada significava comer “boi evado”, “comer bicho podre”, segundo o que foi dito por dois interlocutores, transparecendo uma memória muito recente acerca de tais nativos.

Em duas conversas informais com Carmo Francisco e com Zé, este último também nativo do Quilombo da Barra, de quem fiquei vizinho no bairro da Olaria, durante os dias de permanência em Rio de Contas, foi possível perceber a naturalização da antiga pecha convertida em estigma. Os três descreveram a Rua da Panelada a partir da narrativa do “boi evado”, como algo fundante das relações sociais construídas naquele território imaterial, ou seja, relação de pobreza⁸⁷.

As regiões do Sertão da Ressaca e do Alto Sertão da Bahia, onde se encontra Rio de Contas, historicamente, são lembradas por diversas secas, que já chegaram a durar

⁸⁵ Isso pode, muito provavelmente, também, ser consequência de um lugar marcado por uma recente ressignificação política de grupos minoritários, representada pela titulação das antigas comunidades rurais negras de Barra e Bananal, que se tornaram “quilombos reconhecidos” no final da década de 1990, em razão do artigo 68 da CF.

⁸⁶ Em novembro de 2019 tive contato com Dona Dulce, uma senhora de 92 anos, que deu outra versão sobre a origem da denominação da rua como Panelada: O povo da Panelada era tudo unido. Então, eles cozinhavam muito. Por isso, ficou o apelido de Panelada. (Dona Dulce, 14/11/2019).

⁸⁷ Essa noção de pobreza aqui adotada é relativizada. Ao que parece Anatalice não concebia aqueles momentos como instantes de carência social e material. Portanto, a noção de pobreza tomada como referência é uma ideia ocidentalizada, divergente da ideia nativa.

mais de um ano em consequência da irregularidade das chuvas. Os anos de 1830, 1860 e 1890 foram registrados por intensa seca, porém, segundo Neves (1997), os moradores do sertão viveram o período de maior estiagem entre 1857 e 1861, momento em que a população nativa se viu obrigada a migrar para as lavouras de café no sudeste para evitar a fome e, eventualmente, a morte. Quem insistiu em permanecer encontrou como alternativa à fome a condição de ser escravizado, com documentação firmada em cartório, conforme Neves (*op. cit.*).

Dessa forma, uma população que sempre se viu castigada e relegada ao máximo da miséria humana, não apenas pela intervenção humana do colonizador, mas por condições ecológicas e climáticas, não viu outra opção para fugir da morte, exceto, o consumo de “boi evado”. Possivelmente esta pode ser uma importante pista para compreender porque a época de fartura na Rua da Panelada se encontra relacionada às mortes de “boi-evado”.

Voltando à questão que inicialmente considerei como uma ausência de reorganização política do grupo, desta feita foi possível identificar indícios de uma etnicidade em vias de construção. Em troca de mensagens com Anatalice pelo programa de comunicação instantânea WhatsApp ao longo do ano de 2020, foi possível perceber algo que me parece ser um desejo de mobilização, como forma de reação à opressão política partidária de que tem sido alvo os nativos da Rua da Panelada.

Rio de Contas é uma cidade cuja economia é marcada por uma pouca circulação de recursos financeiros, em razão da histórica concentração de renda nas mãos das famílias que enriqueceram com a extração aurífera a partir do século XVIII, e/ou que enriqueceram com a pecuária posteriormente. Os moradores se queixam da ausência de uma “fábrica”, por exemplo, que possa ofertar postos de trabalho, viabilizando, assim, uma melhor distribuição de renda entre os munícipes.

Seu Boró mencionou que a prefeitura é a “firma” da cidade, por empregar uma parcela relevante do contingente de trabalhadores⁸⁸. Esse quadro se agrava, quando voltado para a Panelada, pois uma parcela relevante dos moradores de lá divide seu tempo de trabalho entre atividades formais - mais estáveis sobre um contrato de trabalho - de

⁸⁸ No caso majoritário das mulheres, “receber as vassouras” da prefeitura, ou seja, trabalhar como varredoras de rua, sujeitando-se a um contrato de trabalho que oferta menos de meio salário-mínimo, conforme me relatou Anatalice, figura também como alternativa de sobrevivência entre a população nativa da Rua da Panelada.

pedreiro, servente, empregada doméstica, cozinheira, e informais, como recolher a lenha que é vendida na feira aos sábados.

As diversas formas de violência, como produto da colonização, são aparentemente atualizadas no modo como a relação entre Estado e Rua da Panelada é tecida. Em fevereiro de 2020, durante o carnaval, a falta no fornecimento de água na cidade limitou-se a essa rua, prejudicando muitas das famílias que veem em momentos como aquele uma alternativa para obter alguma renda, já que alugam suas casas, parcialmente, ou por completo, pois no período da folia momesca, cresce o número de pessoas que visitam e permanecem na cidade.

Foi no mínimo curioso constatar que apenas na rua observada, onde é flagrante a relação de tensão e conflito com o Estado, tenha sido interrompido o fornecimento regular de água potável. Uma relação não apenas de parcialidade, mas também de aversão parece atingir as pessoas nativas de ancestralidade (afro)indígenas que ali residem, conforme se pode observar no fragmento da narrativa de Anatalice: [...] *Ele vai perseguir a Panelada, viu? Porque a Panelada teve muita festa. Quase todo domingo tinha comemoração, mas é assim mesmo.* [...] (**Anatalice**, 15/11/2020).

Não obstante seja notado a ausência de um movimento reivindicatório de reconhecimento identitário, as diversas formas de violência às quais as pessoas reclamem ser alvo parecem apresentar significativo potencial de virem a ter futuras repercussões sob forma de demandas políticas e de ordem étnica. Esta afirmativa tem como base os aparentes movimentos de formação do grupo e (re)organização política, o que se pode notar no interesse em se perceberem sujeitos, a exemplo do que se encontra expresso no fragmento de narrativa abaixo, que representa uma reação ao interesse por conhecê-los por meio de estudo acadêmico.

[...] E com fé em Deus vai dar tudo certo. Pois é. Veio uma pessoa de fora pra reconhecer a Panelada e até fazer uma história, né? Isso é muito bom. Muito bom mesmo. A Panelada aqui sempre foi humilhada, sempre foi perseguida pelos coronéis aqui de Rio de Contas. E agora com fé em... Tá sendo reconhecida por uma pessoa. Obrigado mesmo por tudo (**Anatalice**, 01/11/2020).

Foi nesse contexto no último pleito municipal que Marília Mineiro, uma jovem de 30 anos, usou o espaço das redes sociais para colaborar com a campanha política do candidato que recebeu o apoio dos moradores da Rua da Panelada. Para tristeza deles, o candidato foi derrotado nas urnas, porém, o empenho da jovem em prol de angariar votos

para um candidato que correspondia às expectativas suas e de seus correligionários, revelou um talento ou inclinação para um papel de liderança que talvez precise apenas de incentivo para que ela possa se perceber como tal.

De início Marília aparentou ser uma pessoa calada, de pouco diálogo, mas a chegada de minha família, quando dei início as atividades de observação no campo em fevereiro de 2020, ajudou a estreitar as relações, pois minha condição de estranho, somado à diferença de gênero provavelmente constituiu uma barreira inicial.

Em janeiro de 2020, voltei a Rio de Contas para alugar uma casa e nos primeiros dias de fevereiro retornei sozinho para iniciar minha atividade de campo. Porém, na semana do carnaval, minha esposa chegou com nossa filha e minha enteada, o que tornou possível notar que recepção de alguém que está acompanhado de sua família é diferente de chegar ao campo sozinho.

Durante a caminhada D. Tânia foi compartilhando suas memórias acerca de uma presença indígena em Rio de Contas. Contou-me de sua impressão de que há dois grupos de indígenas que habitam esta região, “um mais civilizado e um mais tímido”, isto é, “raça de Paramirim com crioulo”, respectivamente. Relatou que seu esposo Jairo, como “bom descendente” da imensa família Mineiro, também tem descendência indígena.

Dona Tânia Mineiro me contou uma série de episódios sobre os moradores da Panelada que são, em certa medida, seus parentes, já que, segundo ela, são quase todos da família “Mineiro” e “Araújo”, existindo, portanto, uma extensa rede de parentesco relacionada pelos dois sobrenomes.

A partir dessa indicação ficou evidente a importância das relações de parentesco, bem como as alianças que conectam essas duas famílias na Panelada. Se isso remete a uma ancestralidade comum, não obtive dados necessários para responder tal questão, que, ainda assim, parece caracterizar a Panelada, mas também pessoas externas a essa rua, sinalizando algum laço mais ampliado, que nem sempre se revela.

Até onde pude perceber, notei o quanto é frequente aos moradores da Panelada terem ao menos o sobrenome Mineiro, o que é muito emblemático em se tratando de uma cidade marcada pela mineração. Existem evidências de que a presença de pessoas com este sobrenome seja antiga em Rio de Contas, possivelmente mais de um século, pois no arquivo municipal há um processo-crime do ano de 1879, cuja querela se deu entre um escravizado de nome Florêncio e um homem livre de nome Tertuliano Dantas Mineiro, acusado de danificar um “tambor” pertencente ao cativo. Tempos depois, o encontrei em outro processo, na condição de réu, acusado de realizar um “batuque”.

À medida em que adquiri maior familiaridade com o local, compreendi a importância pessoal que desde minha primeira ida à Rua da Panelada, por várias vezes foi mencionada como tendo destacada percepção nativa acerca concepções de indianidade. Cito como exemplo Seu Rosalvo, a quem chamam de Seu Rosa, um idoso de 77 anos, que se considera ser “raça de índio”. A primeira vez que ouvira menção a ele fora por ocasião de minha ida a Rio de Contas em novembro de 2019, quando Seu Boró me falou muito sobre Seu Rosa, me disse como ele era um “índio todo”, ou seja, atendia ao imaginário de uma identidade indígena.

Em grande parte, motivado pela argumentação de Goldman (2015) de que “a antropologia deve estar subordinada à palavra nativa”, fiquei ansioso para conhecer Seu Rosa, reconhecido com depositário de importantes memórias referentes à ancestralidade indígena das pessoas locais. Embora ele não resida mais na Rua da Panelada, sua casa se encontra na Praça Coronel Carlos Souto situada próxima à Rua da Panelada. Quando finalmente o conheci, ele já se encontrava à minha espera, pois ficou curioso para saber quem desejava conhecê-lo, situação que facilitou a realização de uma primeira conversa direcionada, na qual transcrevo o fragmento de narrativa abaixo:

Eu gosto mais do mato... Tem hora que eu entro no mato e arrupio e com pouco pode esperar que com horas que ali tem coisas. Eu espanto uma cascavel ligeiro... Eu tenho raça de índio porque minha bisavó foi pegada com dente de cachorro.... Eu sou raça de índio mesmo... Me dizem assim: “você tem negócio de raça de índio mesmo...” Eu falo assim, Deus me vale. Eu sou índio mesmo. Tem uma coisa que conversa comigo no mato... Eu sou um cara que ando com Deus no mato e nada me acontece... Tem uma raça que é tudo caboclo de índio. Meus filhos é tudo a mesma coisa (**Seu Rosa**, 15/11/2019).

No fragmento de narrativa transcrita acima é possível observar como a categoria mato surge como um traço demarcador no discurso de Seu Rosa. A categoria dá sentido à experiência de se autodeclararem indígenas, de certa forma em conformidade com o que se encontra no texto da Constituição Nacional, que é a ligação dos indígenas com a terra. A categoria “reza”, por sua vez, tem atuado como ponto diacrítico muito relevante para se pensar essa identidade que é reivindicada pelos moradores da Panelada. Vale notar que suas narrativas cotidianas se encontram permeadas por estórias sobre diversos tipos de reza.

O “mato” e a “reza” aparentemente surgem como demarcadores étnicos, conforme deixou testemunhado Seu Antônio Mineiro, no documentário “Rio de Contas, Bahia:

personagens de uma outra história” disponível no “YouTube” e dirigido por um locutor muito famoso na cidade, Carlos Landulfo de Souza Pau-Ferro, Kal da Rádio (2011):

[...] Numa ocasião, vinha eu e Euclides. Vai daqui buscar pequi em Osório. Meu pai, meu filho, fica aqui atrás do pequizeiro. Eu fiquei lá no pequizeiro e fica aqui Euclides também. E pode deixar comigo. É vem Osório com a cachorrada. Meu pai, meu filho, não tem nada com nós. Não tem nada com nós. Pode deixar comigo, pode deixar comigo... Osório passou cinco vezes de junto de mim e Euclides e não viu nós. Não viu nós!... (**Antônio Mineiro, 2011**).

Era uma oração que seu pai fazia?... (**Kal da Rádio, 2011**).

Era uma oração. Meu pai fazia isso! (**Antônio Mineiro, 2011**).

Não apenas assistindo a esse documentário, mas conversando com Seu Boró, Seu Dunga ou mesmo com Seu Nezinho de Du, consegui apreender o sentido nativo (GEERTZ, *op. cit.*) daquelas rezas ou orações. Desde sempre, estas parecem ser os instrumentos que definem as fronteiras entre o que é ser da Panelada, pois estas pessoas dizem que, somente quem tem algum tipo de pertencimento indígena é capaz de se transformar em “moita” ou “tronco de árvore”. É importante reconhecer a relação que faz do “mato”, ou mesmo da “mata”, território sagrado. Aquelas rezas ocorriam lá, pois naquele cenário a “magia nativa” parecia encontrar todos seus pré-requisitos para sua realização.

Seu Antônio Mineiro, já falecido, era irmão de Seu Rosa, que em comum são irmãos de Dona Preta, uma senhora de 79 anos, que também participou do documentário dirigido por Kal da Rádio. Este, no filme, diz que “as orações sagradas” da Panelada “não foram esquecidas, mas sim guardadas”. Seria possível supor que se encontram guardadas para um momento de retomada étnica do grupo? Certamente é preciso aguardar um pouco mais de tempo para a obtenção dessa resposta.

Por fim, chamo a atenção para o fato de Zeza ser incorporada por espíritos encantados, ou um caboclo, como Maraísa disse para minha esposa, que, por sua vez, me trouxe essa informação. Não posso negar que ao saber disso, a expectativa de assistir a uma construção de uma etnicidade foi intensa, sobretudo, porque Oliveira, J.P. de (1998) reflete sobre os encantados como uma das possibilidades para as “novas aldeias”, em outras palavras, a presença de encantados “pode”, em algum momento, ser um indicativo da (re)organização política do grupo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com este estudo busquei reconstruir o contexto histórico-etnográfico da ocupação do território que veio a constituir o município de Rio de Contas a partir do século XVII, revisitando personagens como Antônio Guedes de Brito e João Gonçalves da Costa, passando pelo projeto político que silenciou a presença dos grupos indígenas que por ali viviam, como os grupos Tapuia e Kiriri, chegando, por fim, a um momento de reconstrução de uma visibilidade étnica, resultado de contatos multiétnicos com grupos de origem africana que ali buscavam algum tipo de proteção e refúgio ante o regime escravocrata.

Esta busca levou-me a compreender como o esforço desempenhado por historiadores tem sido importante para compreender e pensar a presença indígena no Alto Sertão da Bahia. A partir da aliança interdisciplinar entre antropologia e história, penso ter produzido um trabalho de antropologia histórica, pois “a antropologia tem algo a contribuir para a disciplina histórica. E o inverso é igualmente válido”, como afirma Sahlins (1990, p. 191).

Ler os trabalhos de Neves (2003, 2008), Vasconcelos (1998), Paraíso (*op. cit.*) e demais profissionais da História foi fundamental para compreender o valor que o território ocupa na construção da memória de um grupo étnico (BARTH, 2011). A historiografia foi essencial para formular o que me refiro como tripé TAM: onde houve aldeamento, há território e, por sua vez, há memória. Estes foram resultados muito valiosos a que a revisão bibliográfica me permitiu chegar.

O que parecia ser impossível realizar no início da Pandemia da covid-19 me levou a buscar alternativas ao trabalho de campo na comunidade para a produção de dados primários, não mais exigindo viagens e permanência no local, contudo, frente a este impedimento a revisão da bibliografia e de fontes documentais, junto com os dados de campo que obtivera em fins do ano de 2019 e início de 2020, permitira-me elaborar o presente trabalho que tem como principal suporte analítico as mencionadas fontes.

A despeito de ter encontrado uma alternativa para realização do estudo, estar fisicamente em Rio de Contas teria sido importante, uma vez que em alguns momentos da pesquisa seria necessário fazer algum tipo de levantamento histórico no âmbito do arquivo público municipal, por exemplo, além de permitir dar continuidade à leitura do exemplar do livro, parcialmente traduzido para língua portuguesa por um pesquisador que esteve em Rio de Contas, *Town and Country in Brazil*, de Marvin Harris (1971).

A origem multiétnica das pessoas (afro)indígenas da Rua da Panelada não deixa dúvidas quanto a tal diversidade. Contudo, no que se refere à ancestralidade indígena, permanecem as suposições apresentadas no que tange à maneira como aquelas pessoas chegaram até à cidade, ou seja, seriam elas parte daqueles que foram afetados pelo processo de conversão de indígenas em “trabalhadores nacionais”? No entanto, as evidências indicam fortemente que elas podem ser uma “ponta de rama” (OLIVEIRA, J.P. de, 1998) dos Kiriri que transitavam pelo Sertão dos Maracás (SIERING, 2008).

O fato de manterem um “vínculo identitário”, apesar de estarem “marginalizados, dispersos e desterritorializados” (OLIVEIRA, J. P. de, 2011) pode também decorrer da ausência de um aldeamento missionário nos limites geográficos da cidade de Rio de Contas, como reconhece Neves (*op. cit.*). Essa relação sugere que se questione e busque respostas sobre a forma como essas pessoas reúnem elementos de duas matrizes étnico-raciais distintas para formatar a identidade (afro)indígena, como forma de confronto para reescrever a história nacional. Entretanto, essa é uma questão que pretendo responder com uma pesquisa futura.

Escrever sobre e com grupos que lutam por reconhecimento e por garantia de demais direitos é uma missão que antropologia tem desempenhado de maneira inegociável, sobretudo, no atual contexto sociopolítico caracterizado pela “crise da onda identitária no Brasil” (SANSONE, 2020). É fundamental assegurar aos grupos categorizados como “minoritários” o direito a outras formas de pertencimentos identitários, principalmente no mundo globalizado que aciona essas diversas possibilidades de identificação.

Por isso a escrita aqui construída pretendeu não ser apenas a voz de quem escreve, mas também uma voz das pessoas que fazem o cotidiano da Rua da Panelada (CLIFFORD, 2002). Cada fragmento de narrativa que se fez presente, principalmente no terceiro capítulo, é uma forma de abrir caminho para que essas pessoas indígenas que foram silenciados por mais de cem anos, a partir do Regimento das Missões (1845) e da Lei de Terras (1850), sendo convertidos à categoria de “pardos” (OLIVEIRA, J.P. de, 1997, 2011) – reduzindo o debate étnico ao racial, como fruto de um projeto político fundante de uma nacionalidade que se pensava moderna - possam falar o que pensam, o que fazem, quem são, ou seja, possam mostrar sua (re)existência.

Estes sujeitos que foram tão necessários para o momento de institucionalização das Ciências Sociais no Brasil na década de 1950, com os Estudos de Comunidade (MAIO, 2009) são os “reais credores dessa dívida”. Portanto, como cientista social em

formação que sou, este trabalho não se tornou apenas um momento de prazer ao me permitir conhecer situações novas e que me são também familiares, mas se traduz como parte do dever da ciência no sentido de contribuir para que as desigualdades sociais entre as pessoas sejam sanadas e a harmonia social possa vigorar entre nós e nossos interlocutores, por fim, que as etnografias construídas não sejam registros de dores e injustiças, mas que sejam o testemunho de um mundo melhor⁸⁹.

⁸⁹ Todas as categorias empregadas aqui são provisórias e passíveis de revisão. Portanto, é possível que em um trabalho de doutorado elas sejam reavaliadas, mantidas ou mesmo retificadas.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Capistrano de. Capítulos de história colonial. Salvador: P555 Edições, 2006.
- AGOSTINHO, *et. al.* Identidade e situação dos Pataxó de Barra Velha, Bahia. Salvador, D.A.E.- FFCH – Universidade Federal da Bahia, 1972.
- ALENCAR, José. Obras Completas. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1970.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, v. 8, 2000.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.
- _____. Os movimentos indígenas e a autoconsciência cultural—diversidade linguística e identidade coletiva. *Raízes*, v. 33, n. 1, p. 137-152, 2011.
- ALMEIDA, Kátia Lorena Novais. Escravos e Libertos nas Minas do Rio de Contas/Ba, século XVIII. Tese (doutorado em História), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. O que é racismo estrutural? Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.
- AMSELLE, Jean-Loup. Métissage, branchement et triangulation des cultures, *Revue germanique internationale*, 21, 2004, <http://journals.openedition.org/rgi/994>.
- ANDERSON, Benedict. Comunidades imaginadas. São Paulo: Cia das Letras, 2008.
- ANDRADE, U. M. Dos estigmas aos emblemas de identidade: os percursos da formação de um povo. *Revista de Estudos e Pesquisas-FUNAI*, v. 1, n. 1, p. 99–139, 2004.
- _____. Um grande atrator: toré e articulação (inter)étnica entre os Tumbalalá do sertão baiano. *Cadernos de Campo* (São Paulo, 1991), v. 10, n. 10, p. 79, 30 mar. 2002.
- APIB, Associação Povos Indígenas do Brasil. Acampamento Terra Livre. 2019. Disponível em: <http://apib.info/2019/04/23/programacao-do-acampamento-terra-livre/> . Acesso em 24/04/2019.
- ARRUTI, José Maurício Andion. O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu. Rio de Janeiro: Dissertação do PPGAS do Museu Nacional, 1996.
- ARRUTI, José Maurício Andion. Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola. Edusc, 2006.
- BAIRRÃO, J. F. M. H. Etnocídio ameríndio e alucinação negativa: o estatuto do morto e suas decorrências para a Psicologia. In: Lumena Celi Teixeira. (Org.). Povos Indígenas e

- Psicologia. 1ed. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, 2016, v., p. 124-133.
- BAKKE, Rachel Rua Baptista. O Médico Legista e o Etnógrafo: Uma análise comparativa de duas obras de Nina Rodrigues. Ponto Urbe: Revista do núcleo de antropologia urbana da USP, n.8, 2011.
- BALIBAR, E. We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. Os Kiriri de Mirandela: estudo sobre um grupo indígena diferenciado. Salvador: Centro de Estudos Baianos-UFBA, 1987.
- BANTON, Michael. Analytical and folk concepts of race and ethnicity. *Ethnic and racial studies*, v. 2, n. 2, p. 127-138, 1979.
- BARTH, Fredrik. Introduction to ethnic groups and boundaries: The social organization of cultural difference. *Selected Studies in International Migration and Immigrant Incorporation*, v. 1, p. 407, 2010.
- BARTH, Fredrik. Boundaries and connections. In: *Signifying identities*. Routledge, 2012. p. 25-44.
- BARTOLOMÉ, M. A. As etnôgeneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, v. 12, p. 39–68, abr. 2006.
- BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. *Tapebas, tapebanos e pernas-de-pau de Caucaia, Ceará: da etnôgenese como processo social e luta simbólica*. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1994.
- BATISTA, M. R. R. *Laudo Antropológico do Grupo Autodenominado Tumbalalá – Bahia*, 2001.
- _____. O Desencantamento da Aldeia: exercício antropológico a partir do relatório circunstanciado de identificação e delimitação da terra indígena Truká. *Revista de Estudos e Pesquisas, Brasília*, v. 1, n. 2, p. 157–247, 2004.
- BAUER, M., GASKELL, G. e ALLUM, N. C. “Qualidade, quantidade e interesses do conhecimento – Evitando confusões”. In: BAUER, M. W. e GASKELL, G. (orgs.). *Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som. Um manual prático*. 13ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- BAUER, M. e AARTS, B. A construção do corpus: um princípio para a coleta de dados qualitativos. In: BAUER, M. W. e GASKELL, G. (orgs.). *Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som. Um manual prático*. 13ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

- BENITES, Tônico. Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional, 2014.
- BOAS, Franz. A Franz Boas reader: the shaping of American anthropology, 1883-1911. University of Chicago Press, 1989.
- BOMFIM, A. B. Patxohã: a retomada da língua do povo Pataxó. *Revista Linguística*, v. 13, n. 1, p. 303–327, 2017.
- BOSI, Cléa. Apud GONÇALVES FILHO, José Moura. Olhar e memória. NOVAIS, Adauto *et al.* O olhar. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- SILVA, Marcio Antônio Both da. Por uma lógica camponesa: caboclos e imigrantes na formação do agro do planalto rio-grandense-1850-1900. 2004.
- CABRAL, João de Pina. Semelhança e verossimilhança: horizontes da narrativa etnográfica. *Mana*, v. 9, n. 1, p. 109-122, 2003.
- CAPINAN, Ubiraneila Barbosa. O quilombo que remanesce: estudo de caso acerca dos impactos da política de certificação e de titulação do território sobre a identidade étnica dos quilombos remanescentes Barra e Bananal em Rio de Contas, Bahia. 2009.
- CAROSO, Carlos. Pankararé de Brejo do Burgo: um grupo indígena aculturado. *Museu do Índio*, 1977.
- _____. Entrevista. M. Rio de Janeiro, CPDOC/Fundação Getúlio Vargas (FGV), 2014. (2h35min). Disponível em: <https://cpdoc.fgv.br/cientistassociais/carlosalbertocaroso>.
- CARVALHO, M. R. DE; SILVA, P. M. A. DA. Antropologia e História: Bases Documentais para a abordagem das sociedades indígenas do Norte e Nordeste do Brasil. In: GALINDO, M. et al. (Eds.). Índios do Nordeste: temas e problemas: 500 anos. EDUFAL, 1999.
- CARVALHO, M. R. DE; REESINK, E. B. Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, v. 87, p. 71–104, mar. 2018.
- CARVALHO, Maria Rosário G. de. A Chapada Diamantina em três registros ou três tempos. Projeto Unesco no Brasil. Textos críticos. Salvador: Edufba, 2007.
- _____. Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico. 1977. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UFBA, Salvador.
- CASTRO, Celso. Evolucionismo cultural. Zahar, 2009.
- _____. Franz Boas: antropologia cultural. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

- CASTRO, Elisa G. de. “Estudos de Comunidade”: reflexividade e etnografia em Marvin Harris. In: *Revista Universitária Rural*. Rio de Janeiro, 2001, v.23, n.2, p.195-210jul/dez.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify. 2004.
- CONSORTE, Josildeth. Itinerário de uma Pesquisadora: sucesso e percalços. In: MAGALHÃES, Livia D. R; CASIMIRO, Ana Palmira S. *Memória e Trajetória de Pesquisa*. Campo Grande, MS: UNIDERP, 2005, p.57-78.
- _____. *Estudos de Comunidade: Um encontro / Revista Ponto Urbe – Entrevista: profª Josildeth Gomes Consorte (PUC/SP) e João Baptista Borges Pereira (FFLCH/SP)*. Ano 4, Agosto de 2010. Disponível em <http://www.pontourbe.net/>. Acesso em 01/10/2010.
- CORRÊA, Mariza. *Traficantes do Simbólico*. In: *História da Antropologia no Brasil (1930-1960)*. Testemunhos Emilio Willems/Donald Pierson. São Paulo: Vértice, Unicamp, 1987.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível Antropologia do Brasil*. Brasiliense: São Paulo: EDUSP, 1986.
- CUNHA, Olívia Maria Gomes da. *Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo*. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 287-322, out. 2004.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George. *A escrita da cultura: poética e política da etnografia*. Tradução de Maria Claudia Coelho. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens / Edufrn, 2016 [1986].
- COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. *Etnografia e imaginação histórica: Breve introdução sobre as relações entre antropologia e arte, desafios analíticos e (in) segurança*. PROA, 2010.
- COSTA, G. A. da. *O Conceito de Ritual em Richard Schechner e Victor Turner: Análises e Comparações*. *Revista Aspás*, [S. l.], v. 3, n. 1, p. 49-60, 2013. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/aspas/article/view/68385>. Acesso em: 3 fev. 2021.
- DAMATTA, Roberto. *A casa & a rua*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1997.
- DAMATTA, Roberto. *O carnaval como um rito de passagem*. In: DAMATTA, Roberto. *Ensaio de antropologia estrutural*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. *A fábula das três raças. Relativizando. Uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1981.
- DANTAS, B.; SAMPAIO, J. A. L.; CARVALHO, M. R. *Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico*. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Ed.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo;

Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura Prefeitura do Município de São Paulo, 1992.

DE ALMEIDA, Maria Regina Celestino. Os índios na história do Brasil. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

DE ALMEIDA, Mauro William Barbosa. Narrativas agrárias e a morte do campesinato. RURIS-Revista do Centro de Estudos Rurais-UNICAMP, v. 1, n. 2, 2007.

DE HOLANDA, Sérgio Buarque. Raízes do Brasil. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1936.

_____. Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 2004, [1941].

DELEUZE, Gilles, and Félix GUATTARI. Qu'est-ce que la philosophie? Paris, Minui, 1991.

DESLAURIERS, J. P. e KÉRISIT, M. O delineamento de pesquisa qualitativa. In: POUPART, J. et al. (orgs.) A Pesquisa Qualitativa. Enfoques epistemológicos e metodológicos. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

DORNELLES, Soraia Sales. A produção da invisibilidade indígena: sobre construção de dados demográficos, apropriação de terras e o apagamento de identidades indígenas na segunda metade do XIX a partir da experiência paulista. Revista Brasileira de História & Ciências Sociais, v. 10, n. 20, p. 62-80, 2018.

ECO, Umberto. O que é uma tese e para que serve. In: Como e faz uma tese. São Paulo: Perspectiva, 2012.

ELA, Jean-Marc. Restituir a história as sociedades africanas. Lisboa: Edições Pedágio, 2013.

ERIKSEN, Thomas Holanda; NIELSEN, Finn Diverte. História da antropologia. Editora Vozes Limitada, 2019.

FANON, F. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008. Disponível em: http://kilombagem.org/wordpress/wpcontent/uploads/2015/07/Pele_negra_mascaras_brancasFrantz-Fanon.pdf.

FAUSTINO, D. M. Frantz Fanon: um revolucionário, particularmente negro. 1. ed. São Paulo: Ciclo Contínuo, 2018.

FREYRE, Gilberto. Casa-grande & senzala. Global Editora e Distribuidora Ltda., 2006.

FENTON, Steve; Etnicidade. Instituto Piaget: Lisboa, 2003.

GALVÃO, Eduardo. Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas. 1955.

GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

- GOFFMAN, Erving. A representação do Eu na vida Cotidiana. 14ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- GOLDMAN, Marcio. A relação afroindígena. Cadernos de Campo (São Paulo-1991), v. 23, n. 23, p. 213-222, 2014.
- _____. "Quinhentos Anos de Contato": Por Uma Teoria Etnográfica da (Contra) Mestiçagem. Mana, v. 21, n. 3, p. 641-659, 2015.
- _____. Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem: estudos etnográficos. Revista de Antropologia da UFSCar, v. 9, n. 2, p. 11-28, 2017.
- GOMES, Flávio; REIS, João José. (orgs). Liberdade Por um Fio: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- GOULD, Stephen Jay. A falsa medida do homem. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- GROSSI, Miriam Pillar... [et al.] Trabalho de campo, ética e subjetividade. (orgs). –1. ed. – Tubarão (SC): Copiart: Florianópolis (SC): Tribo da Ilha: 2018.
- GROOT, S., Le Grice, J., & Nikora, L. W. (2018). Indigenous Psychology in New Zealand. In W. W. Li, D. Hodgetts, H. F. Koong (Eds.) Asia-Pacific Perspectives on Intercultural Psychology (pp. 198-217). New York: Routledge. 10.4324/9781315158358-11 URL: <http://hdl.handle.net/2292/44713>.
- GUIMARÃES, D. S. Multiplicação dialógica: ensaios de psicologia cultural. Livredocência (Programa de Pós-Graduação em Psicologia Experimental) -Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2017.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Classes, raças e democracia. Editora 34, 2002.
- _____. As elites de cor e os estudos de relações raciais. Tempo social, v. 8, n. 2, p. 67-82, 1996.
- _____. Cor e raça. Raça: novas perspectivas, p. 63, 2008.
- _____. Preconceito e discriminação: queixas de ofensas e tratamento desigual dos negros no Brasil. Editora 34, 2004.
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade; trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guairá Lopes Louro, v. 11, 2003.
- _____. HALL, Stuart. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Editora UFMG, 2006.
- HARRIS, Marvin *et al.* Who are the whites? Imposed census categories and the racial demography of Brazil. Social forces, v. 72, n. two, p. 451-462, 1993.
- HARRIS, Marvin. "Race and Class", Town and Country in Brazil. New York, Columbia University Press, 1956.

_____. The rise of anthropological theory: A history of theories of culture. Alta Mira Press, 2001.

_____. Cultural materialism: The struggle for a science of culture. Alta Mira Press, 2001.

_____. CULTURE, People. Nature: An Introduction to General Anthropology. New York: Thomas Crowell, 1971.

HARRIS, Marvin et al. Antropología cultural. Madrid: Alianza editorial, 1990.

HOBSBAWM, Eric. 1. Introdução: A Invenção das Tradições. HOBSBAWM, Eric. JHOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e terra, v. 1, p. 997, 1984/2013.

HUTCHINSON, Harry W. Race relations in a Rural Community of Bahia Recôncavo. In: WAGLEY, Charles. (Ed). Race and Class in Rural Brazil. Paris: UNESCO, 1952.

IBGE (2010). Censo demográfico: Características Gerais dos Indígenas: Resultados do Universo. Rio de Janeiro: IBGE.

JOHANNES, Fabian. O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

JÚNIOR, Álvaro Banducci. Antropologia e Hermenêutica: Subsídios para o debate sobre o novo paradigma do pensamento antropológico. InterMeio: Revista do Mestrado em Educação-UFMS, v.3, n.6, 1997.

LATOUR, Bruno. Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.

LADEIRA, M. I.; AZANHA, G. Os índios da Serra do Mar: a presença Mbyá-Guarani em São Paulo. São Paulo: CTI, 1987.

LADEIRA, M. I. Espaço Geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso. São Paulo: EDUSP, 2008.

LEAL, Machado Fernando: Tombamento da cidade de Rio de Contas -1972 -Arquiteto. Salvador- Ba- Documento Arquivo Público Municipal de Rio de Contas.

LITAIFF, A. & DARELLA, M. Os índios Guarani Mbyá e o Parque Estadual da Serra do Tabuleiro [trabalho completo]. In Anais eletrônicos (CD- Rom) da XXII Reunião Brasileira de Antropologia. Fórum de Pesquisa 3: "Conflitos Socioambientais e Unidades de Conservação" (pp. 1-69). Brasília, DF. 2000.

LONG, N. 2001 Development Sociology: actor perspectives. London: Routledge.

LUCIANO, Gersem dos Santos. O que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, LACED/ Museu Nacional, 2006.

LUZ, Trindade Luiz Marcos. História da Lira dos Artistas de Rio de Contas – Monografia de final de curso Pós-Graduação em História - Universidade do Estado da Bahia-UNEB/Campus IV, Jacobina -2004.

LUVIZOTTO, Caroline Kraus. Etnicidade e identidade étnica. Cultura gaúcha e separatismo no Rio Grande do Sul. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Ed.). Raça, ciência e sociedade. SciELO-Editora FIOCRUZ, 1996.

MAIO, Marcos Chor. Estudos de comunidade e relações raciais: o convênio Columbia University-Estado da Bahia/Unesco na década de 1950. Cadernos de Campo (São Paulo 1991), v. 18, n. 18, p. 257-271, 2009.

_____. Amazônia, desenvolvimento e relações raciais na antropologia de Charles Wagley (1940-1950). Revista de História (São Paulo), n. 178, 2019.

MAIO, Marcos Chor. A História do Projeto UNESCO: Estudos Raciais e Ciências Sociais no Brasil. Tese (Doutorado em Ciência Política) IUPERJ, Rio de Janeiro, 1997.

MAIO, Marcos Chor e SÁ, Magali. Romero. Ciência na periferia: a Unesco, a proposta de criação do Instituto Internacional da Hiléia Amazônica e as origens do Inpa. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, vol. 6 (supl.), 2000, p. 975-1017.

MAIO, Marcos Chor e OLIVEIRA, Nemuel Silva. “O projeto de criação do Instituto Internacional da Hiléia Amazônica e as Ciências Sociais no contexto do Desenvolvimento”. Cadernos Adenauer, Ano 10, vol.4, 2009.

MALINOWSKI, Bronislaw. Introdução, Objeto, Método e Alcance desta Pesquisa. Argonautas do Pacífico Ocidental. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MALUF, Sônia. Antropologia, narrativas e a busca de sentido. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 5, n. 12, p. 69-82, dez. 1999.

MARQUES, Filipa Daniela et al. A vivência dos mais velhos em uma comunidade indígena Guarani Mbya. Psicol. Soc., Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 415-427, Aug. 2015.

Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822015000200415&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 08 outubro. 2019.

MARTINELLI, Maria Lúcia. Pesquisa Qualitativa: um instigante desafio. São Paulo: Editora Veras, 2003.

MARTINS, Fernanda Santa Roza Ayala. O Serviço de proteção aos índios e localização de trabalhadores nacionais e a política agrária na Primeira República: grupos agrários, projetos e disputas no Maranhão (1910-1918). Dissertação (Mestrado em História Social), Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2012.

- MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, L. O culturalismo dos anos 30 no Brasil e na América Latina: deslocamento retórico ou mudança conceitual? In: MAIO, M.C., & SANTOS, R.V., (orgs.) Raça, ciência e sociedade. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1996.
- MELATTI, C. Índios do Brasil. São Paulo: EDUSP, 2007
- MILANEZ, Felipe et al. Existência e Diferença: O Racismo Contra os Povos Indígenas. Rev. Direito Práx., Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 2161-2181, Setembro. 2019. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S217989662019000302161&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 06 de outubro, 2019.
- MEILLASSOUX, Claude. Antropologia da escravidão: o ventre de ferro e dinheiro. Jorge Zahar Editor, 1995.
- MELLO, Marcelo Moura; SALAINI, Cristian Jobi. Seguindo as pegadas do quilombo pelos caminhos da memória, da identidade e da etnicidade. Identidade! v. 15, n. 1, p. 33-50, 2010.
- MILLER, Daniel. Como conduzir uma etnografia durante o isolamento social. Blog do Sociofilo, 2020. [Publicado em 23 de maio de 2020]. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2020/05/23/notas-sobre-a-pandemia-como-conduzir-uma-etnografia-durante-o-isolamento-social-por-daniel-miller>. Acesso em 10 de novembro de 2020.
- MILLS. C. Wright. Do artesanato Intelectual. In: Imaginação Sociológica. Zahar Editores: Rio de Janeiro, 1965.
- MINAYO, M. C. de S. (org.). Pesquisa Social. Teoria, método e criatividade. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MONTEIRO, John. Raças indígenas no pensamento brasileiro. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Ed.). Raça, ciência e sociedade. SciELO-Editora FIOCRUZ, 1996.
- _____. MONTEIRO, John Manuel. Negros da terra. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- NAKAMURA, Eunice. O método etnográfico em pesquisas na área da saúde: uma reflexão antropológica. Saúde soc., São Paulo, v. 20, n. 1, p. 95-103, mar. 2011. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12902011000100012&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 06 de junho de 2018.
- NASCIMENTO, Abdias. O genocídio do negro brasileiro: um processo de racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- NAY, Olivier. História das ideias políticas. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

NASCIMENTO, M. T. DE S. O tronco da jurema: Ritual e Etnicidade entre os povos indígenas do nordeste. Dissertação de Mestrado - Salvador: UFBA, 2014.

NASSER, Nássaro Antônio de Souza. **Economia Tuxá**. 1975. Tese de Doutorado. Dissertação de Mestrado. Salvador: Departamento de Pós-Graduação em Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia.

NEVES, Erivaldo Fagundes. Sertanejos que se venderam: contratos de trabalho sem remuneração ou escravidão dissimulada? *Afro-Ásia*, n. 19-20, 1997.

_____. Uma comunidade sertaneja: da sesmaria ao minifúndio: um estudo de história regional e local. EDUFBA, 2008.

_____. Posseiros, rendeiros e proprietários: estrutura fundiária e dinâmica agromercantil no Alto Sertão da Bahia (1750-1850). 2003.

NOGUEIRA, Oracy. Os Estudos de Comunidades no Brasil, *Revista de Antropologia*, vol. 3 (2), p. 98-99, 1955.

_____. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem (Sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil). In: *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas e na separata relativa ao Symposium Etno-sociológico sobre Comunidades Humanas no Brasil*. São Paulo: Anhembi, 1955.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*. São Paulo, 1984.

NUNES, Antonieta d'Aguiar. O marquês de Pombal e suas reformas no ensino. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia*, Salvador, v.101, p.71-94, 2006.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980). *Horizontes antropológicos*, v. 3, n. 6, p. 61-84, 1997.

_____. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

_____. Cidadania e globalização: povos indígenas e agências multilaterais. *Horizontes antropológicos*, v. 6, n. 14, p. 125-141, 2000.

_____. *A Presença Indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regime de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

OLIVEIRA, João Pacheco de & FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A Presença Indígena na Formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, LACED/ Museu Nacional, 2006.

- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do Antropólogo. São Paulo: Editora Unesp, 2006.
- OLIVEIRA, Renata Ferreira de. Índios Paneleiros do Planalto da Conquista: do massacre e o (quase) extermínio aos dias atuais. Salvador: Saga editor, 2020.
- OLIVEIRA VIANA, Francisco José de. Instituições políticas brasileiras. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1949.
- PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Repensando a política indigenista para os Botocudos no século XIX. Revista de Antropologia, p. 75-90, 1992.
- _____. De como se obter mão-de-obra indígena na Bahia entre os séculos XVI e XVIII. Revista de História, São Paulo, n. 129-131, p. 179-208, 1994.
- _____. Marcelino José Alves: de índio a caboclo, de “Lampião Mirim” a comunista, uma trajetória de resistência e luta no sul da Bahia. XXV Simpósio Nacional de História”, Panel Simpósio Temático Os Índios na História. Universidade Federal do Ceará (UFC), Fortaleza, CE, Brasil, p. 13-17, 2009.
- PEIRANO, Mariza. A Teoria Vivida: reflexões sobre a orientação em Antropologia. Ilha, Florianópolis, v. 06, n. 01 e n. 02, julho de 2004.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). História dos índios no Brasil, v. 2, p. 116-132, 1992.
- PIERRI, Daniel Calazans. O perecível e o imperecível: Reflexões guarani Mbya sobre a existência. Editora Elefante. São Paulo.
- PINHO, Osmundo. A antropologia no espelho da raça. Novos Olhares Sociais, v. 2, n. 1, p. 99-118, 2019.
- POMPA, Maria Cristina. Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial. 2001. 453p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280432>>. Acesso em: 27 jul. 2018.
- POUPART, Jean. A entrevista de tipo qualitativo: considerações epistemológicas, teóricas e metodológicas. In: POUPART, J. et al. (orgs.) A Pesquisa Qualitativa. Enfoques epistemológicos e metodológicos. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- POPYGUA, T. S. V. T. Yvyrupa: Uma terra só. 1ed. Hedra. São Paulo. 2017.
- POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da Etnicidade. São Paulo: Editora da UNESP, 2011.

- PRICE, Charles. *Becoming Rasta: origins of Rastafari identity in Jamaica*. NYU Press, 2009.
- RADCLIFFE-BROWN. “O método comparativo na antropologia social”. In: MELATTI, J.C. (org). *Radcliffe-Brown: Antropologia*. Rio de Janeiro: Ática, 1987 [1951] Col. Cientistas Sociais.
- RAMOS, Jair de Souza; MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. *Dos males que vêm com o sangue: as representações raciais e a categoria do imigrante indesejável nas concepções sobre imigração da década de 20*. Raça, ciência e sociedade, 1996.
- REGO, André de Almeida. “Trajetórias de vidas rotas: terra, trabalho e identidade indígena na província da Bahia (1822-1862)”. Tese (doutorado em História), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.
- REIS, João José & Silva Jr. *Atlântico de dor: faces do tráfico de escravos: Cruz das almas*, EDUFRRB, Belo Horizonte: Fino Traço, 2016.
- REDFIELD, Robert. *Folk Cultures of the Yucatan*. Chicago: University of Chicago Press, 1948.
- REZENDE, Rodrigo Castro. *Crioulos e crioulizações em Minas Gerais: designações de cor e etnicidades nas Minas Sete e Oitocentista*. Tese (Doutorado em História Social), Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2013.
- RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- _____. *Indigenato e campesinato*. Livraria Ciências Humanas, 1973.
- ROGNON, Frédéric. *Os Primitivos, Nossos Contemporâneos*. Campinas: Papirus, 1991.
- ROMERO, Sílvio. *História da Literatura Brasileira*. Vol. 4. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1980.
- SAHLINS, Marshall. *Razão na Prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.
- _____. [1976]. *La pensée bourgeoise: a sociedade ocidental como cultura*. In: SAHLINS, Marshall. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2004.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- SACRAMENTO, Valdinéa de Jesus. *Mergulhando nos mocambos do Borrachudo–Barra do Rio de Contas (século XIX)*. Dissertação (Mestrado em História Social), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.
- SAMPAIO, José Augusto. *De caboclo a índio: etnicidade, organização social e política entre os povos indígenas contemporâneos no nordeste do Brasil – o caso Kapinawá*. Cadernos do Leme, Campina Grande, vol. 3, n.2, p. 88-191, 2011.

- SAMPAIO, Patrícia Melo. Política indigenista no Brasil imperial. O Brasil Imperial (1808-1889). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 1, p. 175-206, 2009.
- SANCHES, Nanci Patrícia Lima. Os livres pobres sem patrão nas Minas dos Rios de Contas/Ba – Século XIX (1830-1870). Dissertação (Mestrado em História Social), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.
- SANSONE, Lívio. Rev. antropol. (São Paulo, Online) | v. 63 n. 3: e178185 | USP, 2020.
- SANTOS, Jucélia Bispo dos et al. Comunidades quilombolas do Portal do Sertão da Bahia: direito, território e identidade. 2014.
- SANTOS, Ricardo Ventura. Da morfologia às moléculas, de raça à população: trajetórias conceituais em antropologia física no século XX. Raça, ciência e sociedade, p. 125-140, 1996.
- SANTOS, M.M. Oré yvy noĩ poraĩ: multiterritorialidade entre Unidades de Conservação e territórios indígenas no estado de São Paulo. Dissertação de mestrado. São Paulo, 2019.
- SCHADEN, E. Aspectos fundamentais da cultura guarani. 2 edição. Difusão Europeia do Livro, São Paulo, 1962.
- SCHAPER, Isaac. O presente etnográfico: Adam Kuper entrevista Isaac Schapera. Mana, v. 7, n. 1, p. 133-163, 2001.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. Espetáculo da miscigenação. Estudos avançados, v. 8, n. 20, p. 137-152, 1994.
- _____. Questões de Fronteira. Novos Estudos Cebrap, São Paulo, n. 72, p.1119-135, 2005
- SCHWARTZ, Stuart B. Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- SEYFERTH, Giralda. Campesinato e o Estado no Brasil. Mana, v. 17, n. 2, p. 395-417, 2011.
- SERMÕES, Padre Antônio Vieira, Erechim: Edelbra, 1998.
- SIERING, Friedrich Câmara. Conquista e dominação dos povos indígenas: resistência no Sertão dos Maracás (1650-1701). Dissertação (Mestrado em História Social), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.
- SILVA, Edson. Os índios no nordeste e as pesquisas históricas: as influências do pensamento de John Monteiro. Fronteiras & Debates, v. 2, n. 1, p. 51–64, 2016.

- SILVA, Jean Pierre Pierote. Deslocamentos Patrimoniais: Polifonias, memórias e visualidades em Rio De Contas (BA). Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2014.
- SILVA JÚNIOR, Ademir Barros da. Província dos trabalhadores tutelados: trabalhadores indígenas diante do poder político e econômico na Província das Alagoas (1845-1872). Tese (doutorado em História), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.
- SILVA, Lucineide. A Memória do Trabalho: Rio de Contas segundo Marvin Harris. Dissertação (Mestrado em Linguagem e Sociedade). Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, 2011.
- SILVA, Márcio Antônio Both da. Por uma lógica camponesa: caboclos e imigrantes na formação do agro do planalto rio-grandense-1850-1900. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.
- SPINK, Peter Kevin. Pesquisa de campo em psicologia social: uma perspectiva pós-construcionista. *Psicol. Soc.* [online]. 2003.
- SOUZA, Laura de Mello e. O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- SOUSA, Ivo e PASSERINI, Marcos: *As Caravelas Passam 2002 – Documentário*.
- STEWART, Julian H. Theory and application in a social science. *Ethnohistory*, v. 2, n. 4, p. 292-302, 1955.
- SÜSSEKIND, Flora. *O Brasil não é longe daqui: o narrador, a viagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- TAYLOR, Charles. *A política de reconhecimento, Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- TELLES, Edward Eric. *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Relume Dumará, 2003.
- TODOROV, Tzvetan. *A descoberta da América. A Conquista da América: A questão do outro*. trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- THOMPSON, E. P. “O Termo Ausente: a experiência”. In: *Miséria da Teoria ou um Planetário de Erros: uma polêmica com Louis Althusser*, Rio de Janeiro: Zahar, 1981. p. 180-201.
- _____. *Costumes em Comum: estudos sobre cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VASCONCELOS, Albertina Lima. Ouro: conquistas, tensões, poder. Mineração e escravidão–Bahia do século XVIII. 1997. 1998. Tese de Doutorado. Dissertação de Mestrado–Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

VERGER, Pierre. Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX. Salvador: Corrupio, 1987.

WAGLEY, Charles. Estudos de Comunidade no Brasil sob Perspectiva Nacional. – Revista Brasileira dos Municípios – 31º - Ano VIII - Julho/Setembro – 1995.

_____. Race and Class in Rural Brazil. Paris: UNESCO, 1952.

_____. Uma Comunidade Amazônica: Estudo do Homem nos Trópicos. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

_____. “Prefácio”. In: AZEVEDO, Tales de. As Elites de Cor: um estudo de ascensão social. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

WAGLEY, C. e AZEVEDO, Thales de. Sobre Métodos de Campo no Estudo de Comunidade. Revista do Museu Paulista, Nova Série, Vol. V, 1951, p.227-237.

WAGNER, Roy. A invenção da cultura. São Paulo. Cosac Naify, 2010.

WEBER, Max. Ensaio de Sociologia. Zahar Editores: Rio de Janeiro, 1971.

WERNER, Dennis. Marvin Harris. Ilha Revista de Antropologia, v. 4, n. 1, p. 155-159, 2002.

WHITE, Leslie A.; CARNEIRO, Robert L. The science of culture: A study of man and civilization. New York: Grove Press, 1949.