

Globalização e saber indígena: na “geografia do sagrado” a possibilidade de construção de uma identidade étnica

José Valdir Jesus de Santana*

Resumo

Este artigo pretende contribuir com as reflexões atuais sobre globalização e construção de identidade, a partir da elaboração dos saberes nas comunidades indígenas. Procuramos demonstrar de que modo, no contexto contemporâneo, em que muitos discursos pregam a homogeneidade cultural e “crises identitárias”, as identidades étnicas, nas comunidades indígenas, são reconstruídas a partir de um saber que ganha sentido nas práticas comunitárias e no relacionamento com a mãe-terra, “espaço concreto”, “geografia sagrada”.

Palavras-chave: saber indígena; geografia sagrada; identidade étnica

Abstract

This article intends to contribute with the current reflections about globalization and identity construction, starting from the elaboration of the you know in the indigenous communities. We sought demonstrate, that way, in the contemporary context, in that many speeches nail the cultural homogeneity and "identity crises", as the ethnic identities, in the indigenous communities, they are reconstructed starting from a knowledge that wins sense in the community practices and in the relationship with the mother-earth, "concrete space", "sacred geography."

Key words: to know indigenous; sacred geography; ethnic identity

Introdução

Este artigo busca refletir sobre os processos de construção da identidade étnica a partir do que chamaremos de “geografia do sagrado”, tendo como referência o povo indígena Kiriri¹,

¹Constituíam um ramo de um grande conjunto de povos que as fontes históricas com pouca precisão, mencionam pelo termo genérico nação Cariri, cujos vários ramos se distribuíam por todo o sertão nordestino, desde o Piauí, Ceará e Rio Grande do Norte até os limites da chapada diamantina ao centro do estado da Bahia, concentrando-se principalmente às margens do rio São Francisco. (...) O aldeamento desses povos, desde o princípio, se deu em um contexto de conflito com a expansão de frentes

pioneiras de criação de gado, que tinham no território que margeia o grande rio uma pastagem natural apropriada para o criatório extensivo. Assim, os interesses das ordens religiosas sempre estiveram em conflito com os dos grandes criadores de gado, que não hesitavam em destruir missões, expulsar os padres e massacrar ou escravizar índios. A sobrevivência de algumas destas missões, como a de Saco dos Morcegos, no caminho que liga o recôncavo baiano e a cidade de Salvador ao rio São Francisco, deveu-se ao fato delas constituírem pontos de apoio para a rota do gado, circulação de mercadorias e viajantes, servindo como estalagens. Os índios aldeados prestavam-se, desse modo, à proteção dessas rotas contra os índios brabos, isto é, índios arredios ao contato que se refugiavam nas

localizado no Município de Banzaê/Bahia. As reflexões aqui apresentadas foram construídas durante a pesquisa de mestrado realizada no Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade, da Universidade do Estado da Bahia.

1. Globalização e desterritorialização no contexto contemporâneo

Os novos contextos que vão se desvelando e sendo produzidos, na contemporaneidade, interligados à era da globalização, têm aproximado sociedades, dando a impressão de que não existem mais fronteiras, de que o mundo se torna cada vez mais unificado, menos diferente. Por outro lado, a globalização fez/faz emergir antigas lutas por identidades, disputas étnicas e reivindicações de grupos segregados historicamente.

Os novos espaços/tempos criados pelo processo de globalização, atrelados ao desenvolvimento e expansão dos “meios telemáticos”, conduzem a uma nova lógica de percepção do espaço, e do Estado-Nação que, no discurso da modernidade, se constituíam como entidades “concretas” e definidoras de uma identidade, que se apresentava unificada e imutável.

Nesta nova “desordem mundial” globalizante, na qual informações, capitais e mercadorias atravessam fronteiras, a história revela uma pluralidade de mundos e organizações societárias e culturais, que se configuram em línguas e dialetos, religiões e seitas, tradições, utopias e ancestralidades, surge a possibilidade da recriação/inação. Por outro lado, globalizar, como afirma Fleuri (2003, p.9), pode significar “homogeneizar, diluindo identidades e apagando as

marcas das culturas ditas inferiores, das raças, etnias, gêneros, linguagens, religiões e grupos, conforme a lógica das narrativas hegemônicas”.

Nessa perspectiva, o processo de globalização é um todo contraditório, implicando, segundo Ianni (1999, p.79), um sentido de diferenciação:

Primeiro, porque cada forma sócio-cultural reafirma-se como sistema axiológico sedimentado, codificado, significativo, vivo. Segundo, porque a diferenciação desdobra-se em hierarquias, desigualdades, divergências, tensões, antagonismos. Assim se reafirmam as singularidades e originalidades, naturalmente no âmbito dos intercâmbios e oposições, das permutas e reiterações, continuidades e modificações. Por isso o vasto e complexo processo de globalização revela a pluralidade dos modos de ser no mundo.

Na análise de Bauman (1999, p.67) “o significado mais profundo transmitido pela ideia de globalização é o do caráter indeterminado, indisciplinado e de autopropulsão dos assuntos mundiais; a ausência de um centro, de um painel de controle, de uma comissão diretora”. Se por um lado a propedêutica globalizante remonta aos tempos modernos, que tinha como sustentáculo ideológico o princípio de centralidade, controle, disciplina, universalidade², em que a identidade dos sujeitos se apresentava unificada, completa, imutável e coerente, o significado assinalado por Bauman, na contemporaneidade, sobre o fenômeno da globalização se constitui no reverso, na medida em que tem gerado a desordem, indeterminação, indisciplinada, descentralidade,

caatingas e atacavam os viajantes e o gado. (NASCIMENTO, 1998, p.69)

² No sentido da produção da ordem em escala universal/global, sustentada pela racionalidade iluminista.

desterritorialização. Contudo, afirma Bauman (1999, p.78),

As quase soberanias, as divisões territoriais e a segregação de identidades promovidas e transformadas num *must* pela globalização dos mercados e da informação não refletem uma diversidade de parceiros iguais. O que é opção livre para alguns abate-se sobre outros como destino cruel.

As transformações perpetradas pelo processo de globalização conduzem a enfrentamentos paradoxais, na medida em que o mundo se torna ao mesmo tempo grande e pequeno, homogêneo e plural, articulado e multiplicado, desterritorializando saberes e culturas, cosmovisões, desenraizando gentes, coisas e ideias, dando a impressão de que tudo é fluido, leve, cambiante.

Os processos de desenraizamento juntamente com o fenômeno da desterritorialização geram mudanças nas mais diversas esferas, sejam elas de ordem econômica, política e cultural, como também na produção do tempo e espaço, nas identidades, na percepção e no enfrentamento com o “outro”. Segundo Ianni (1999, p.102),

Visto em suas múltiplas implicações, o processo de desterritorialização acentua e generaliza outras e novas possibilidades de ser, agir, sentir, pensar, sonhar, imaginar. Revelam-se condições desconhecidas, quando indivíduos, grupos, classes, movimentos sociais, partidos políticos, correntes de opinião pública, projetos de vida individual e coletiva, estilos de pensamento são lançados no âmbito da sociedade global. Libertam-se para o pensamento científico, filosófico e artístico horizontes desconhecidos, insuspeitados e escondidos. Ampliam-se e generalizam-se outras e novas

condições de realização das diversidades, singularidades e universalidades.

Nesses processos de desenraizamento, de relações cambiantes e fluidez, as discussões sobre a produção/construção da identidade emergem como se fossem erupções vulcânicas. Para muitos estudiosos, o sujeito contemporâneo estaria vivendo uma suposta “crise de identidade”. É pertinente destacar que a chamada “crise de identidade” em que vive a contemporaneidade, segundo Hall (2003, p.7), é vista como parte de um processo mais amplo de mudanças, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social. Ainda, na perspectiva de Hall (2003, p.75),

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as identidades se tornam desvinculadas – desalojadas- de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem “flutuar livremente”.

Segundo Fleuri (2003), a identidade vai sendo definida e construída historicamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam de tal forma que, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar.

A identidade torna-se, portanto, um elemento chave da realidade subjetiva, e

tal como toda realidade subjetiva, acha-se em relação dialética com a sociedade. A identidade é formada por processos sociais. Uma vez cristalizada, é mantida, modificada ou mesmo modelada pelas relações sociais. Os processos sociais implicados na formação e conservação da identidade são determinados pela estrutura social. As sociedades têm histórias no curso das quais emergem particulares identidades. Estas histórias, porém, são feitas por homens com identidades específicas (FLEURI, 2003).

É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente construída, e de uma identidade em seu significado tradicional, isto é, “uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriça, sem diferenciação interna” (HALL, 2003, p. 109).

2. Saber indígena: na “geografia do sagrado”, a possibilidade da construção de uma identidade étnica



Camarinha utilizada pelos índios Kiriri no ritual do Toré, denominada “Casa da Ciência”, constituindo-se, portanto, em local ritual.

Ao chegarem às terras americanas, europeus, dos mais diversos cantos do velho continente, encontraram uma diversidade de povos e culturas espalhados nas mais distintas paisagens daquele que passaria a ser chamado de novo mundo. Por um equívoco, os sujeitos nativos foram identificados como “índios”, e até hoje assim são conhecidos.

Com frequência, todos os índios são vistos como se fossem um só povo em oposição ao que se identifica como “brancos”. No entanto, é enorme na América e no Brasil, a riqueza de povos, etnias e culturas, que se comunicam por meio de inúmeras línguas e dialetos e que expressam, portanto, uma diversidade de cosmovisões que perpassam por uma etnografia de práticas e saberes comunitários reveladores de uma memória marcada em estratégias identitárias de experiências compartilhadas, num ethos que se configura em noções de tempo, espaço e mundo ligados à sagrada mãe terra.

Para a maior parte dos índios americanos, a identidade étnica é expressa em diversas recriações de mundo e ethos comunitário através de símbolos e rituais reconhecidos em sistemas referenciais de memória oral. Segundo Muñoz (2003, p. 284-285),

O entorno comunitário aparece na memória indígena como um âmbito carregado de significações, que a pessoa vai reconhecendo e registrando através da vida como espaço amplo de sentido e de dados para sua percepção, no monte, na colina, nas cavernas, nos olhos de água, no rio: lugares sagrados e vitais com os quais a humanidade indígena interatua sempre com respeito. O saber indígena vem de práticas comunitárias do saber ser,

saber estar, saber dar uso, de um mundo que se reconhece na convivência e nas práticas.

Nessa perspectiva, o sentido de pertencer vive através do enraizamento, na percepção do território e se expressa na linguagem, no costume, sempre em referência ao mundo natural. Os sistemas de saber indígena são mapas de memória que carregam uma ancestralidade que se revelam nas experiências mítico-poéticas, nos espaços do sonho e dos rituais, no contato com a mãe terra, nos espaços de representação e nas práticas cotidianas. Dessa forma, o saber nas comunidades indígenas adquire sentido ético nas práticas que se reconfiguram na coletividade. O lugar primordial de referência do saber indígena é a comunidade.

Na medida em que a cosmovisão, o pensamento e a religiosidade refletem de múltiplas maneiras o sentido ético de convivência com a mãe terra, na experiência comunitária, o sujeito indígena institui uma “geografia sagrada”, combinando os mais variados elementos do espaço habitado, sejam eles seres viventes, inanimados e sobrenaturais. A terra, o espaço em si, torna-se um prolongamento do corpo; os princípios religiosos estabelecem relações ecológicas e de proteção com esse espaço-terra; a identidade étnica da pessoa se enraíza e se prolonga na terra que passa a fazer parte dessa identidade. Nessas relações de saberes em que interagem os espíritos da natureza, guardiões dos territórios, os “encantados”, para muitos povos indígenas do nordeste, e as pessoas em seus “espaços concretos”, o sentido étnico das relações homem/natureza revela uma pedagogia comunitária em que os saberes compartilhados atualizam-se e se expressam

fundamentalmente nas nações de cultivo e respeito.

Como afirma Muñoz (2003, p. 300),

A comunidade indígena tem em sua versão local o espaço que ordena e se reconhece organizador da vida e da convivência, experimentando-se mundo de aprendizagens e de solidariedades mediante diversas estratégias éticas e de representação da ordem. O pensar e o sentir do homem da terra vão conformando-se num sentido de convivência amorosa para a mãe-terra que se expressa em valores de cuidado e respeito, que os ambientalistas reconhecem como proteção e uso apropriado dos recursos naturais.

Para muitos grupos indígenas do Nordeste brasileiro, a exemplo dos índios Kiriri, localizados no Município de Banzaê-Bahia, situado entre o agreste e o sertão do interior do estado e que lá foram aldeados por padres jesuítas na segunda metade do século XVII, na antiga missão do Saco dos Morcegos, o Toré³ – prática ritualística –, constitui-se como um espaço religioso, político e educativo e, portanto, de afirmação de um ethos identitário que, ligados à ancestralidade indígena, nas vivências ritualísticas, vai se constituindo em modos de criação/recriação de uma identidade, a partir da memória discursiva do grupo. O espaço do sagrado ressurgiu, a partir

³O ritual como um todo, enquanto “ritual indígena” – são referentes apropriados para comunicar significados que remetem a uma “indianidade” não apenas para os Kiriri, mas funcionam do mesmo modo para os não-Kiriri. (...) No caso Kiriri, com as mesmas circunstâncias que envolvem os demais grupos indígenas do nordeste, ou seja, “ser índio”, isto é, ser reconhecido como tal, implica em estar associado a um conjunto de símbolos tidos como representativos de “indianidade” pelo senso comum da sociedade envolvente. (NASCIMENTO, 1994, p.36-37)

dos novos sentidos atribuídos pelos sujeitos, nas suas vivências comunitárias, como elemento redefinidor de uma identidade étnica.

As lutas de diversos povos indígenas do Nordeste brasileiro pela reconquista de suas terras ocorreram concomitantes às lutas pela afirmação de uma identidade. Nesta “geografia sagrada”, o ser “índio” vai rememorando, recriando através das vivências comunitárias e ritualísticas, um sentido para a existência que está relacionado à mãe-terra, aos “encantados”, em que os símbolos são carregados de poesia, sentimento, tempo e ancestralidade. Tudo passa a ter sentido: os rios, as árvores, os animais, as músicas, o ritual, a luta pela terra. Afirma Côrtes (1996, p.64), em sua dissertação de mestrado sobre os Kiriri⁴, “no mundo Kiriri as práticas ritualísticas e comunitárias são momentos de participação coletiva e interagem com a dimensão política, nas quais conselheiros, cacique, pajé se evidenciam, movidos especialmente nas últimas três décadas, pela reconquista da terra”.

Como afirma Oliveira (1998, p. 59), o patrimônio cultural dos povos indígenas do Nordeste, afetados por um processo de territorialização há mais de dois séculos, e depois submetidos a fortes

⁴ No início da década de 1960, quando passam a contar com o auxílio de organizações não-governamentais como o CIMI e a ANAÍ-BA, bem como do próprio movimento indígena nacional, os índios Kiriri divisaram a possibilidade de se reorganizarem etnicamente, revertendo o processo de desarticulação política de sua população que, até então, encontrava-se à mercê das imposições dos fazendeiros e políticos locais. Sua organização política foi concomitante à retomada de suas tradições culturais, através do reaprendizado do ritual do Toré, que os Kiriri foram buscar junto aos índios Tuxá (Rodelas – BA), considerados por eles como parentes de outra rama. (NASCIMENTO, 1998, p. 69)

pressões no sentido de uma assimilação quase compulsória, está necessariamente marcado por diferentes “fluxos” e “tradições culturais”. Foi através de uma *situação interétnica*, envolvendo os regionais, indigenistas e os próprios índios, conforme salienta o autor, que os grupos indígenas do Nordeste e, nesse caso específico, os índios Kiriri, foram construindo sua identidade étnica. Ademais, para Oliveira (apud CÔRTEZ, 2001, p.186),

A instauração de uma ruptura política que inaugura uma identidade indígena específica geralmente ocorre **via religião** (grifo meu), com a atualização que esta lhe propicia dos valores essenciais do grupo. É neste caudal que são produzidas, adaptadas ou importadas as diversas manifestações culturais (como o Toré, Praiá, Ouricuri, Torém, festas indígenas etc.) que servem como bandeiras étnicas e garantem a estes povos a condição de indígena”.

3. Conclusão

Segundo Brandão,

Em justa medida, o imaginário indígena recupera para o sentimento e para o conhecimento humanos a memória universal do tempo do mito. A consciência traduzida em miríades (...), de danças (...), de gestos vividos como ritos e ritos vividos como gestos carregados de símbolos e sentimento, onde não há lugar para a existência de um princípio cartesiano de irreconciliação entre o espírito e a matéria. Tudo o que existe é vivo, ativo, capaz de partilha, recíproco e, portanto, relacional. E a verdade da vida é a atualidade da troca. (BRANDÃO, 1994 apud CÔRTEZ, 1996, p.63)

Inegavelmente, mudanças profundas têm ocorrido na contemporaneidade, provocadas pelo processo de

globalização, que se caracterizam pela maior integração dos capitais, do comércio, do desenvolvimento das mídias telemáticas e da tecnociência. Por outro lado, as disparidades econômicas e sociais entre nações do planeta se acentuam. As guerras, os conflitos civis, o crescimento da pobreza mundial, as lutas de minorias étnicas segregadas historicamente, movimentos nacionalistas e fundamentalistas ressurgem contra as políticas de homogeneização.

No imaginário indígena, o espaço é “espaço concreto”, “geografia sagrada”, prolongamento do corpo, definidor da identidade do sujeito, na medida em que esse espaço se apresenta carregado de memória, entidades sagradas, ancestralidade e concepções mítico-poéticas que rememoram e reconfiguram os sentidos de ser e de estar no mundo.

O tecer das ações cotidianas, no mundo Kiriri⁵, ganha sentido nas práticas ritualísticas, nas experiências com o sagrado, pois como afirma Sodré (2000, p. 179) “a experiência sacra é mais corporal que intelectual (...), mais ‘somática’ do que propriamente psíquica”. Nessa perspectiva, os espaços da *memória coletiva* vão se constituindo em espaços de aceitação e de recriação, a exemplo do que fizeram os Kiriri com o Toré aprendido dos Tuxá de Rodelas, a partir das memórias, plurais,

incoerentes, movediças, indomáveis. Vestígios de memórias que se configuram, no caso dos povos indígenas da Bahia, a partir do “*complexo ritual da jurema*”⁶, sendo produzidos e reproduzidos diferentemente, da mesma forma como são diversas as experiências vividas e as interpelações discursivas individuais e coletivas. Aqui, configuram-se princípios de *arkhé*, que conforme Sodré (2002, p.170 -174)

Traduz-se também por *tradição*, por transmissão da matriz simbólica do grupo. (...) Na verdade, as culturas de Arkhé conhecem a passagem do tempo, têm memória do passado, vivem esperanças, mas não fazem da mudança acelerada de estados (concepção ocidental da história) o princípio dominante, porque admitem outras temporalidades.

⁵Hoje, a Terra Indígena Kiriri tem a extensão de 12.300 hectares e localiza-se no norte do estado da Bahia, nos municípios de Banzaê (95%) e Quijingue (5%), em uma região de clima semi-árido, numa faixa de transição entre o agreste e a caatinga. Os núcleos tradicionais de ocupação Kiriri - Sacão, Baixa da Cangalha, Cantagalo, Lagoa Grande, Cacimba Seca - foram mais recentemente substituídos pelos povoados antes ocupados por regionais: Mirandela, Gado Velhaco, Marcação, Araçá, Pau Ferro, Segredo, Baixa do Camamu, Baixa da Cangalha.

⁶O vinho da jurema é o principal elemento comum a todas as formas rituais disseminadas pelo nordeste que, junto com o Toré, constituem variantes do que chamamos, por isso mesmo, de “complexo ritual da jurema”. Ao abarcar toda a região e cuja difusão atinge inclusive formas rituais não especificamente ligadas a reivindicações étnicas, embora em todas elas a bebida feita a partir da planta jurema esteja ligada a alguma representação do “índio”. (NASCIMENTO, 1994, p. 15-16)

Referências

BAUMAN, Z. **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

CÔRTEZ, C. N. **A educação é como o vento: os Kiriri por uma educação pluricultural** (Dissertação de mestrado, UFBA, 1996).

_____. **Educação Diferenciada e Formação de Professores/as Indígenas: Diálogos intra e interculturais** (Tese de Doutorado, UFBA, 2001)

FLEURI, R. M. (org.). **Educação Inercultural: mediações necessárias**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

IANNI, O. **Teorias da Globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

MUÑOZ, M. G. Saber indígena e meio-ambiente: experiências de aprendizagem comunitária. In: LEFF, Enrique (coord.) **A complexidade ambiental**. São Paulo: Cortez, 2003.

NASCIMENTO, M. T. S. O povo indígena Kiriri. In: SILVA, A. L. Da & GRUPIONI, L. D. **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus** (org.) 2 ed. São Paulo: Global; Brasília; MEC; MARI; UNESCO, 1998.

_____. **O tronco da jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste: o caso Kiriri**. Salvador: UFBA, 1994.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana – Revista de Antropologia Social**, Museu Nacional. Rio de Janeiro, vol. 4, nº 1, abril, 1998, p. 47-77.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Imago; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

_____. **Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil**. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.



* **JOSÉ VALDIR JESUS DE SANTANA** é doutorando em Antropologia Social - Universidade Federal de São Carlos. Atualmente, é professor da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB, Departamento dos Estudos Básicos e Instrumentais