

Identificação étnica, territorialização e fronteiras: A perenidade das identidades indígenas como objeto de investigação antropológica e a ação indigenista¹

Cristhian Teófilo da Silva²

Resumo: Este artigo busca abordar o tema da “identificação étnica” de populações indígenas de baixa distintividade sociocultural e o potencial teórico de etnografias voltadas para as mesmas em contraste com outras situações interétnicas. Seu objetivo reside na necessidade de rever e explicitar parâmetros antropológicos sobre a “identificação étnica” como objeto de estudo ao invés de atividade técnica ou científica. Serão discutidas definições sobre o que se entende atualmente por “grupo étnico”, “identidade étnica”, “manipulação de identidades”, “identificação étnica” e “territorialização” como noções úteis a uma antropologia das relações interétnicas nas áreas de fronteira.

Palavras-chave: Identificação étnica. Territorialização. Fronteira. Índios.

Introdução

Este artigo busca abordar o tema da “identificação étnica” de populações indígenas de baixa distintividade sociocultural (ou “integradas”, como quer a anacrônica Lei nº 6001, de 1973) e o potencial teórico de etnografias voltadas para as mesmas em contraste com outras situações interétnicas. Para tanto, partirei da revisão conceitual e teórica sobre grupos étnicos e identidade étnica e dos argumentos explicitados pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira F.º em seu artigo intitulado: “Uma Etnologia dos ‘Índios Misturados’? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais” (1998). Deve-se ter em mente as novas conjunturas legais deflagradas

com a Constituição de 1988, no que tange ao reconhecimento dos direitos coletivos dos índios no Brasil a suas terras tradicionais, bem como a adesão da Fundação Nacional do Índio - FUNAI, à Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho-OIT para identificar grupos sociais específicos como “índios”.

Meu envolvimento com o tema decorre de uma pesquisa realizada com os índios do Carretão em Goiás no ano de 1997. Ocupei-me de uma investigação inicial sobre os mecanismos de reconhecimento étnico implementados pelo Estado através do órgão tutelar – FUNAI – entre outros agentes (antropólogos, indigenistas, missionários e regionais) e agências (Conselho Indigenista Missionário, prefeituras) que atuaram (e atuam) na identificação dos índios do Carretão pelo termo “tapuío”³. Já no artigo de Oliveira Filho (1998), esse autor pretende “mostrar como ocorreu a formação do objeto de investigação e reflexão intitulado “índios do Nordeste”. Oliveira atenta para os “fatos da chamada ‘emergência’ de novas identidades” visando, em última instância, a um debate reflexivo “sobre as perspectivas para o estudo de populações tidas como de pouca distintividade cultural (ou seja, culturalmente ‘misturadas’)” (1998, p. 48).

O objetivo do presente artigo reside na necessidade de rever e explicitar parâmetros antropológicos sobre a “identificação étnica” como objeto de estudo ao invés de atividade técnica, burocrática ou científica, tal como passou a ser promovida eventualmente pela FUNAI diante das reivindicações de pessoas e grupos que se afirmam indígenas ou descendentes de indígenas. Nesse sentido, é preciso apresentar brevemente algumas definições sobre o que se entende atualmente por “grupo étnico”, “identidade étnica”, “manipulação

de identidades”, “identificação étnica” e sua relação para uma antropologia das relações interétnicas em uma perspectiva comparada.

Grupos étnicos, identificação étnica e territorialização

Partindo dos estudos de Barth (1969) a característica definidora dos grupos étnicos é a de serem tipos organizacionais definidos por categorias de adscrição do tipo “nós” e “outros” (sobre a noção de *ascription*, ver Barretto Filho, 1992). Estas são resultado de interações sociais que selecionam e estabelecem traços físicos ou culturais, valores, instituições etc., como signos diacríticos entre pessoas e grupos para definir formas, regras e padrões de relacionamento com os mesmos, propiciando, desse modo, o surgimento e a manutenção das fronteiras étnicas. Daí as pesquisas sobre etnicidade serem o estudo da organização social da diferença cultural ao invés do estudo da organização social do culturalmente diferente, ainda que este estudo seja imprescindível àquele e vice-versa.

O que torna possível uma antropologia das relações interétnicas é o fato dos grupos étnicos não surgirem do isolamento geográfico, mas de processos sociais produtores da diferença cultural. A adscrição promove o deslocamento do olhar da constituição interna (ou cultural) dos grupos sociais para as fronteiras diferenciadoras e os mecanismos de sua manutenção (Barth, 1969, p. 10). Esta abordagem aos “grupos étnicos” deve ser repensada à luz dos “índios misturados”, como veremos mais adiante.

A orientação teórica de Barth aproxima-se daquela de Cardoso de Oliveira (1976) com relação a sua abordagem ao contato interétnico (Oliveira Filho, 1988). Este autor, por sua vez, elabora um modelo analítico que visa a apreender o sistema interétnico em sua característica mais elementar, i.e., enquanto sistemas societários em interação (Oliveira, 1978, p. 85), onde os aspectos contrastivos, por natureza conflituosos e contraditórios devido à desigualdade radical presente nos contextos interétnicos envolvendo as sociedades indígenas no Brasil, sobrepõem-se às relações estáveis e simbióticas entre grupos étnicos que a análise de Barth parece enfatizar.

Apesar da característica de interdependência entre os grupos étnicos ser um ponto em comum na análise de ambos a respeito das relações interétnicas, Cardoso de Oliveira aponta a característica extremamente desigual desta interdependência para os povos indígenas no Brasil. O conceito de “identidade contrastiva”⁴ desenvolvido por este autor é fundamental diante dos objetivos aqui propostos. Este conceito constitui a essência da identidade étnica, organizando, por conseguinte, os mecanismos de identificação manipuláveis por pessoas, grupos e instituições através do uso e desuso de múltiplas designações (etnônimos) no jogo ideológico das classificações étnico-raciais.⁵

A interpretação dessa “manipulação de identidades” como algo “inventado”, “falso”, “dissimulado” foi algo observado e evitado por Santos para explicar a realidade social dos Xakriabá no norte de Minas Gerais, por exemplo. Nas palavras de Santos:

[...] a interpretação que surgia como possível era a da ‘manipulação de identidades’, solução que, além de

desconhecer as nuances e flutuações de significados que caracterizam a atualização das categorias nos discursos enunciados, levava à suposição da existência de um conteúdo essencial não revelado pelos sujeitos: suas ‘verdadeiras identidades’[...]. (1997, p. 08)

Nesse sentido, a noção de “manipulação” como “dissimulação” distorce a realidade e confunde o entendimento acerca do caráter essencial das identidades étnicas como identidades contrastivas, fazendo da identidade algo a ser interpretado negativamente, algo que escamoteia a “verdadeira identidade” dos indígenas. Deve ficar entendido que, no âmbito da realidade constituída pelos discursos, “manipular” faz parte de um jogo social consciente, um jogo de contrastes que pressupõe negociações de imagens e auto-imagens, estratégias de luta e resistência e políticas de representação dos indígenas por outros agentes que interagem com as tentativas dos próprios indígenas de participar do processo de definição de si mesmos perante os aparelhos do Estado e a sociedade envolvente.

O uso da noção de “manipulação de identidade” deve justamente elucidar uma prática social consciente e racional de agências e agentes (entre estes os próprios antropólogos e técnicos da FUNAI encarregados dos trabalhos de “identificação e delimitação territorial” e “reconhecimento étnico”, práticas indissolavelmente ligadas) na definição dos grupos e da realidade social dos mesmos. Manipular não é necessariamente dissimular, de acordo com o sentido comumente atribuído a esta palavra. A “manipulação” no caso dos índios misturados (ou resistentes, como querem certas lideranças) deve apontar antes para o uso político

de conceitos, descrições, traços diacríticos e da própria identidade que se encontra “à mão” do manipulador inserido numa situação histórica particular dentro da qual se luta para participar de forma mais autônoma. Trata-se, nesse sentido, de uma ação legítima (politicamente falando).

A noção de manipulação deve nos fazer lembrar aqui que os indígenas na qualidade de seres políticos planejam suas ações segundo interpretações próprias das expectativas impostas sobre e para eles a partir de critérios arbitrários de indianidade e autenticidade⁵. Tais critérios são responsáveis por processos de “etnicização” e “indianização”, que por sua vez reconfiguram as identidades sociais de grupos sociais particulares em esferas públicas e privadas (Weaver, 1984). Caso não planejassem, não manipulassem, não questionassem e interiorizassem as expectativas que os outros têm do que eles são e deveriam ser, i.e., se fossem meras vítimas dos processos e representações sociais mais abrangentes, a “integração” dos povos indígenas seria hoje um fato consumado aferível pela constituição etnicamente homogênea da sociedade nacional. A composição heterogênea, plural ou multicultural da sociedade brasileira revela justamente o contrário. A cultura, menos do que uma essência, reflete uma existência social configurada por processos econômicos, históricos e simbólicos entre indivíduos e grupos em permanente transformação.

A idéia da “identidade contrastiva”, presente na literatura antropológica, aliada ao reconhecimento da legitimidade da agencialidade política dos índios, mesmo os “integrados”, influenciou decisivamente na adoção recente pelo órgão indigenista da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT.

Entretanto, apesar de a “identidade contrastiva” ser um conceito operacional, não se deve tomá-lo em si mesmo, cristalizando a própria identidade étnica como um objeto de análise estanque a partir do qual a identificação de um grupo étnico como povo indígena poderia ser alcançada objetivamente. Afinal, o conceito de identidade contrastiva promove uma polaridade analítica para a realidade das sociedades indígenas no Brasil. De um lado estariam positivamente estabelecidos os “índios” e de outro, negativamente, os “brancos”. Entretanto, para o caso dos “índios misturados”, colocar esses de um lado e “brancos” de outro promove uma falsa interpretação da realidade, porque desconsidera outras categorias sociais, que a própria mistura dos “índios misturados” prova existir. Sendo assim, “índios” e “brancos” ou “não-índios”, devem ser pensados enquanto construções sociais oriundas de contextos ideológicos específicos em que estas categorias referem-se mais a representações políticas de grupos de interesse locais e agências de contato do que a descrições literais de atores sociais concretos e heterogêneos.

Nesse sentido, e retornando aos propósitos deste artigo, qual seja o de apresentar o problema da “identificação étnica” de grupos sociais como objeto de investigação antropológica, inicialmente, concordo com Carneiro da Cunha (1987):

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna *cultura de contraste*: este novo princípio que a subentende, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao

mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos. (1987, p. 99, sublinhados adicionados)

É preciso ainda estender um pouco mais a citação acima, deixando Carneiro da Cunha concluir:

Em suma, e com o perdão do trocadilho, existe uma bagagem cultural, mas ela deve ser sucinta: não se levam para a diáspora todos os seus pertences. Manda-se buscar o que é operativo para servir ao contraste. (...) Tudo isto leva à conclusão óbvia de que não se podem definir os grupos étnicos a partir de sua cultura, embora, como veremos, a cultura entre de modo essencial na etnicidade. (Cunha, 1987, p. 100-1)

Diante do exposto, uma vez que se apreendem as abordagens teóricas de Barth e de Cardoso de Oliveira sob a consideração da manipulação da identidade como algo legítimo e as reflexões de Carneiro da Cunha sobre a etnicidade como uma “bagagem contrastiva”⁷, devemos entender por “identificação étnica” menos uma atividade técnica e racional de funcionários especializados que buscam materializar um vínculo concreto (para alguns, consanguíneo) de pessoas e grupos contemporâneos com o passado pré-colombiano, e mais como manifestação sucessiva de múltiplas estabilizações contrastivas de grupos que vivenciaram e vivenciam situações de “diáspora”, “contato” e “misturas”⁸.

Dito de forma mais simples, identificação étnica é a categorização recíproca e pragmática que pessoas e grupos sociais realizam como expressão de processos contrastivos nos quais se

encontram inseridos e que regulam o acesso a recursos materiais e/ou simbólicos, bem como posições e papéis pertinentes a um dado sistema social, muitas vezes assimétrico. Sob esta perspectiva, quem “promove” ou “faz” a identificação étnica não deveria ser o antropólogo ou o técnico indigenista, mas os próprios sujeitos sociais inseridos em situações sociais e históricas específicas. Ao antropólogo, na qualidade de pesquisador, técnico, perito ou especialista, caberia apenas “fazer” o reconhecimento das categorizações étnicas postas em jogo nestas mesmas situações por meio do registro etnográfico das respectivas representações ideológicas acionadas pelos sujeitos sociais.

Em outras palavras, sustento que não deve haver “identificação étnica” *stricto sensu* de pessoas ou grupos sociais particulares como “índios” a partir de quaisquer critérios, por mais objetivos que sejam. Fazê-lo seria abdicar da posição de antropólogo, i.e., de pesquisador da produção mesma destes critérios de adscrição para assumir uma posição autoritária de aplicador de taxonomias arbitrárias para discriminar indivíduos ou grupos sociais, o que contraria os princípios norteadores da prática e da interpretação antropológica centrados que estão no ponto de vista dos outros⁹.

Tampouco cabe à FUNAI realizar tais “identificações étnicas”. Aos aparelhos indigenistas do Estado (como a FUNAI entre outras agências governamentais e “neo-governamentais”) cabe apenas o papel de solicitar e viabilizar (ou, no mínimo, não inviabilizar) estudos etnográficos, pesquisas de campo, pesquisas bibliográficas e históricas que informem e subsidiem as ações e decisões políticas em prol da proteção dos direitos indígenas, em particular o direito de pessoas e

grupos de se auto-afirmar, na qualidade de sujeitos históricos que são, como indígenas autônomos.

Sendo assim à Antropologia e aos antropólogos não cabe fazer a “identificação étnica”, mas produzir o conhecimento sobre a “identificação étnica” na qualidade de um processo social e político que engendra mecanismos de diferenciação e manutenção de fronteiras ou limites entre pessoas e grupos sociais particulares. Tais mecanismos podem ser apreendidos, por sua vez, na forma de “arenas de discursos”¹⁰ responsáveis pela articulação não só das representações sociais e das formas de representar os “índios” por diversos sujeitos localmente situados, mas também das representações que agentes e agências indigenistas trouxeram e trazem para a cena local, uma vez que foram e são acionados como instâncias de colonização ou de intermediação do conflito interétnico¹¹.

Nesses casos, as “arenas de discursos” podem ser definidas como expressão dos esquemas de distribuição de poder elaborados pelos vários sujeitos sociais de uma “comunidade” (Gluckman, 1987)¹². O discurso “indigenista” desempenha um papel resignificador decisivo nestes esquemas, por razão do diferencial de poder constituído pelo mesmo na qualidade de “discurso oficial” que busca o monopólio semântico de termos como “índio”, “isolado”, “integrado” entre outras categorias sociais adscritivas de teor jurídico. Ele é responsável pela geração de uma polissemia:

[...]que permite a existência de uma cultura de resistência operando com um discurso que é propriamente refratado. E isto nos dois sentidos, pois os símbolos distintivos de grupos, extraídos de uma tradição cultural e que podem

servir para a resistência, são freqüentemente abocanhados em um discurso oficial [...] (Cunha, 1987, p. 102).

Conseqüentemente, a possibilidade de leitura da realidade vivida pelos “índios misturados” deve ser atrelada a uma leitura etnográfica das idéias e ideais prescritos nos discursos indigenistas, que passam a re-organizar a vida destas pessoas pelos dispositivos de poder estatais e de tutela ou governo dos índios¹³.

De forma mais explícita, isso implica dizer que, para compreender os mecanismos de categorização étnica de pessoas e grupos como “índios”, não basta investigar a dimensão discursiva da identificação étnica em nível local, mas também e, principalmente, o englobamento desta dimensão pela esfera indigenista.

Em resumo, temos que a identificação étnica dos “índios misturados” envolve hoje processos de organização social da diferença cultural mediados por agentes e agências indigenistas que visam monopolizar o sentido do que é ser “índio” com o propósito de regular a distribuição dos “direitos indígenas” segundo critérios “racionalis”. São estes critérios que convertem a identificação étnica dos “índios misturados” como “índios” em um problema técnico-burocrático, ao invés de percebê-la como indicativa da necessidade de uma política indigenista específica para “índios integrados”, que dificilmente chegam a ser totalmente “desindianizados”.

Portanto, o drama de identificação ou reconhecimento oficial vivido pelos “índios misturados” não deveria ser reduzido a um questionamento sobre serem eles indígenas ou não, uma vez que foram submetidos a processos de integração nacional (aldeamento, acamponesamento e proletarianização são apenas alguns desses processos), mas em como reconhecer a permanência de suas

identidades indígenas particulares a despeito das transfigurações étnicas a que foram submetidos (Ribeiro, 1970). Nesse sentido, a questão não é saber quanto de “índio” sobrou na mistura, mas saber como elaborar um modelo de interpretação para múltiplos processos de mistura conformadores de múltiplas indianidades ou modos de ser índio. A noção de territorialização desenvolvida por Oliveira F.º (1998) nos oferece uma hipótese-síntese adequada a estas questões.

Este autor desenvolveu a noção de territorialização como um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções que prescindia da desestruturação das sociedades indígenas para estabelecer uma dada correlação de forças imprescindível ao controle estatal sobre o território e sua população¹⁴. A partir de situações históricas específicas torna-se possível perceber a função integradora e miscigenadora de sucessivos processos de territorialização sobre populações concebidas como culturalmente diferentes da sociedade nacional ou colonizadora. Em resposta a tais processos de territorialização, novas categorizações sociais são formuladas para acompanhar as respectivas correlações de forças e papéis sociais: eis que do etnocídio surge sua contrapartida inevitável, a etnogênese.

A noção de territorialização propicia um projeto antropológico adequado para lidar com o tema da “identificação étnica” dos “índios misturados”. Ao invés de tratar a “identificação étnica” como um problema técnico-burocrático, mostra-se preferível submetê-la epistemologicamente como objeto de investigação científica. A noção de territorialização pode ser operacionalizada aqui na qualidade de uma unidade comparativa que permitiria assinalar aspectos particulares e aspectos gerais envolvendo múltiplas

situações colonialistas e estruturas estatais de subordinação. Deste modo, uma antropologia das relações interétnicas poderia ser desdobrada em uma sociologia da dominação interétnica. De que maneira uma aproximação entre os problemas envolvidos pelos “índios misturados” e outras situações interétnicas pode representar uma ponte entre estes campos de estudo será o tema da próxima seção.

Territorialização e fronteiras: noções abstratas para a comparação de situações reais

Neste momento, apresentarei um diálogo mais direto e crítico com o exposto no artigo de Oliveira F.º (1999). Em particular, sobre como grupos étnicos distintos vêm sendo agrupados sob o rótulo “índios misturados” e como este agrupamento pode ser revertido em estudos comparativos sobre processos de territorialização. Deve ficar entendido que: a expressão “índios misturados”, tal como utilizada neste artigo, não denota uma homogeneidade cultural entre os índios, mas efeitos semelhantes (“misturas”) advindos de uma certa estrutura colonial de subordinação dos índios e seus territórios a regimes administrativos estatizados.

Oliveira F.º apontou em seus textos que os “índios misturados” (nomeadamente, no caso focado por ele, os índios no Nordeste brasileiro) foram representados pela antropologia dos anos 50 pelo que foram (ou pelo que, supõe-se, eles foram) séculos atrás, abrindo uma enorme lacuna entre o que se sabe sobre eles e o que eles são hoje em dia (1999, p. 13). Esta forma de descrevê-los resultava da própria concepção da Antropologia como uma ciência voltada para

o exótico e culturalmente distante. O trabalho do antropólogo seria equiparável ao trabalho do “astrônomo”, no sentido em que ambos estariam “encarregado(s) de descobrir um sentido para configurações muito diferentes, por sua ordem de grandeza e seu afastamento, das que estão imediatamente próximas do observador” (Lévi-Strauss 1967, p. 422 *apud* Oliveira F.º, 1999, p. 13, parêntesis adicionados). Tratava-se de uma questão de “descoberta” de configurações diferentes e distantes ao invés de um “encontro” com configurações semelhantes e próximas (porém desiguais). Desse modo:

A metáfora da astronomia é (...) inteiramente inaplicável ao estudo das culturas autóctones do Nordeste (...). Se é a distintividade cultural que possibilita o distanciamento e a objetividade, instaurando a não contemporaneidade entre o nativo e o etnólogo, como é possível proceder com as culturas indígenas do Nordeste, que não se apresentam com entidades descontínuas e discretas? (1999, p. 14)

Se esse questionamento instiga a imaginação antropológica, ele perturba igualmente a atuação indigenista, que manifesta:

[...] incômodo e hesitação em atuar junto aos ‘índios do nordeste’, justamente por seu alto grau de incorporação na economia e na sociedade regionais. O papel habitual de ação indigenista ocorria em situações de fronteira em expansão, com povos indígenas que mantinham sob seu controle amplos espaços Territoriais (ou, inversamente, ameaçavam o controle das frentes sobre estes) e que possuíam uma cultura manifestamente diferente daquela dos não-índios. Estabelecer a tutela sobre os “índios” era

exercer uma função de mediação intercultural e política, disciplinadora e necessária para a convivência entre os dois lados, pacificando a região como um todo, regularizando minimamente o mercado de terras e condições para o chamado desenvolvimento econômico [...] (1999, p.50).

Diante da crítica, necessária, da evitação antropológica e indigenista de incluir os “índios misturados” em seus leques de atenção e atuação – o que começou a ser revertido no contexto da Etnologia Indígena feita no Brasil com a crescente mobilização de grupos étnicos em torno de identidades indígenas para protagonizar reivindicações fundiárias despertando a curiosidade científica e propiciando o envolvimento político de certos antropólogos – julgo necessário reverter a crítica à própria argumentação de Oliveira F.º.

A necessidade de voltar o feitiço contra o feiticeiro se deve à evitação de Oliveira F.º em reformular teoricamente a falsa antinomia instaurada pelo indigenismo (e por certa Antropologia) entre cenários “amazônicos”, onde viveriam os “índios puros” (leia-se genuínos), e cenários “nordestinos”, onde viveriam os “índios misturados” (e, portanto, espúrios). Encapsulado pela região de referência (o Nordeste brasileiro) para formular suas ponderações, Oliveira F.º não buscou, ao meu ver, construir uma possível ponte teórica entre temas e problemas pertinentes a pessoas, grupos e povos indígenas situados em outros cenários e regiões, amazônicos ou não, deste ou do outro lado das fronteiras. Por mais que houvesse reconhecido que sua: “[...] intenção não (era) propor uma etnologia dos ‘índios do Nordeste’, ou mesmo uma etnologia dos ‘índios misturados’, que funcionasse como um contraponto de modelos

americanistas” (1999, p. 35, parêntesis adicionados), o desmonte deste falso objeto chamado “índios do Nordeste”, sucedido pela colocação do problema real da mistura dos índios por processos de territorialização, deveria ainda ser capaz de reordenar conceitualmente problemas empiricamente semelhantes, porém geograficamente distantes.

É evidente que, nas áreas de fronteira nacional e expansão econômica, as diferenças físicas e culturais entre índios e brancos se fazem marcadamente presentes, uma vez que a situação de convivência interétnica, com a interação social continuada entre os membros das respectivas sociedades, começa, pela primeira vez, a se configurar de modo irreversível. Enquanto isso, nas áreas de mais antiga convivência interétnica, o que se faz presente é a resistência identitária por parte dos índios e suas comunidades às tentativas de eliminação das fronteiras étnicas. Porém, deve ficar ainda mais evidente que fronteiras nacionais são antes de tudo variações de fronteiras étnicas e, sob esses termos, ambos os casos representam “culturas contrastivas” que emergem na forma de sistemas interétnicos nos quais pessoas, grupos, comunidades e agências (estatais e/ou não) se encontram ligados de maneira interdependente em um processo de fricção interétnica (Oliveira, 1996).

“Culturas contrastivas”, como são as áreas de fricção interétnica, alimentada por projetos de integração nacional e desintegração tribal, são responsáveis não só pelo surgimento de novos tipos sociais (no Brasil, os caboclos, tapuios, cafuzos, sertanejos etc.) e modalidades de consciência (como o “caboclisto” descrito por Cardoso de Oliveira 1996), mas também pela invenção

e manutenção de novas identidades étnicas (indígenas, como é o caso dos Tapuio, Kaxixó, Tapeba etc.; ou negras, como é o caso dos Kalungas; entre outras). Dito de outro modo, as fronteiras internas ou externas, seja do ponto de vista dos Estados nacionais ou dos grupos étnicos, pois ambos definem de maneira semelhante a diferença em termos de “nós” e “eles”, “dentro” e “fora”, “lá” e “aqui”, podem ser pensadas como processos sociais paralelos de um mesmo processo histórico de organização estatal da diferença cultural, designado “territorialização”. As áreas de fronteira poderiam então ser consideradas variações concomitantes de processos de manutenção de fronteiras étnicas e, nesse sentido, seriam passíveis de ser contrastadas por meio da noção de territorialização enquanto áreas de fricção interétnica geradoras de novas identidades.

A “fronteira” aparece aqui como uma categoria analítica de comparação de variações concomitantes de um processo histórico (a territorialização) ao mesmo tempo em que aparece como situação real de interação social e conflito de onde emergem experiências históricas únicas, geradoras de novas identidades. É nesse sentido que se pode afirmar com ainda mais segurança que os “índios misturados” carregam consigo identidades históricas advindas de: “[...] uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural” (Oliveira F.º, 1999, p. 20).

Formula-se, dessa maneira, uma proposta de comparação das situações históricas, compreendida pelos índios (misturados ou não, nas fronteiras locais, regionais ou nacionais) a partir da perspectiva de estatização dos territórios projetados como nacionais,

na tentativa de compreender como se processarão os mecanismos de inclusão e exclusão de uma dada população dentro de redes administrativas nacionais e a conseqüente adequação identitária destes povos segundo os parâmetros conceituais, ideológicos e normativos destas. A partir das palavras de Lima (1995): “(...) a diferentes situações históricas (Oliveira Filho, 1988, p. 57-69) correspondem distintos modos de organização social e diferentes tradições elaboradas pelos diversos povos indígenas” (:40). Nesse sentido, faz-se necessário reconhecer que a diversidade de experiências históricas permitiria pensar nos dispositivos de integração e nos modos de aniquilamento e produção da diferença cultural (Lima, 1995, p. 41).

Procurei, com a argumentação acima, demonstrar de que modo o fio embaralhado da “identificação étnica” dos índios misturados pode ser puxado para tecer um projeto de investigação antropológica das fronteiras étnicas e nacionais a partir das tramas da territorialização. A investigação do complexo e multifacetado processo histórico de mistura dos índios e seus territórios a grupos sociais e sistemas interétnicos nacionais deve partir de uma inquietação sobre quais formas de continuidade histórica e cultural pessoas, grupos sociais e povos indígenas assim subordinados podem ainda apresentar (Oliveira F.º, 1994, p. 123).

Considerações finais

Após ter colocado o problema da identificação étnica dos “índios misturados” como um problema de caráter antropológico, ao invés de uma questão técnica e burocrática proveniente da

atuação do Estado através da FUNAI e do seu corpo de funcionários, busquei acionar a noção de territorialização como recurso analítico de teor comparativo para se pensar a implementação da estrutura administrativa sobre populações e territórios, de forma a misturá-los, implicando novas categorizações e identidades étnicas. É a partir da consideração deste processo histórico de integração nacional de povos e territórios no horizonte analítico da antropologia das relações interétnicas que julgo possível (e necessário) promover estudos de teor comparativo entre situações históricas em áreas de fronteira, com o objetivo de elaborar uma sociologia da dominação interétnica como campo de estudo para se pensar distintas situações colonialistas e estruturas de subordinação estatal no Brasil e além-fronteiras.

O “cerco” de assistência e suas formas de categorização étnica implementadas por agentes e agências indigenistas oficiais ou não-governamentais vêm se impondo sobre pessoas, comunidades e sociedades indígenas após estas terem sofrido uma série de outras imposições: expropriação fundiária, circunscrição territorial, aldeamento, doutrinação religiosa, fixação de força de trabalho, acamponesamento, proletarização, em suma, “territorialização” (que se revela, assim, mais uma faceta do processo civilizador). Passando a constituir linhas de força remodeladoras de suas identidades sociais e repercutindo na reavaliação de si mesmos como sujeitos de direito. Tais reavaliações demonstram quanto os índios não são receptores passivos das formas de categorização étnica acionadas por agentes e agências da sociedade nacional. Os “índios misturados” atuam e continuarão a atuar estrategicamente em acordo com seu saber tradicional acumulado, articulando valores, pessoas e recursos materiais e

simbólicos na manutenção das fronteiras étnicas responsáveis pela perenidade de suas identidades históricas como “índios” porque “descendentes de índios”.

Nestas situações de fronteira interétnica, a atualização da identidade étnica por parte de grupos sociais subordinados apresenta questões que requerem um duplo esforço dos antropólogos na tentativa de compreender os processos identitários característicos da relação entre os índios e a sociedade abrangente. Um duplo esforço teórico, pois parte de uma perspectiva tanto peculiar à análise de sistemas interétnicos – tendo em vista o papel do indigenismo enquanto discurso oficial e rede administrativa – quanto uma abordagem fundamentada na comparação de situações particulares – tendo em vista o processo histórico subjacente e de longa duração que é a territorialização. Sob esta perspectiva a sociogênese das identidades étnicas indígenas poderá ser, finalmente, percebida como processo político, ou seja:

[...]uma reação à ação invisibilizadora da sociedade nacional, que imporia aos (índios) uma auto-apreciação enquanto parte de um todo hierarquizado, de forma que quando estes constroem uma identidade auto-centrada, esta é estruturada enquanto identidade étnica, como uma forma de resistência à ‘pressão classificatória’ da sociedade nacional. (Oliveira Júnior., 1997, p. 02, parêntesis adicionados)

Fazer etnografias sobre tais processos auxiliaria na composição de um quadro teórico amplo e necessário para compreender não só distintas políticas de “não-reconhecimento” elaboradas por Estados nacionais em nível mundial para eliminar a diversidade cultural indígena (Miller, 2003), mas também aquilo que

Sally Weaver (1984), ocupada com questões similares às que procurei tratar aqui¹⁵, designou de “etnicidade pública” dos povos indígenas.

Weaver elaborou teoricamente duas esferas de conformação da etnicidade: uma pública e outra privada (1984, p. 184). A esfera pública de formação da etnicidade que apareceu como objeto do presente artigo quando busquei apontar a existência de mecanismos de categorização étnica (discursos) que afetam sobremaneira a conformação das identidades indígenas ou das modalidades étnicas de ser índio (indianidades). Nesse sentido, procurei assinalar a função catalisadora das arenas de discursos em processos de construção da etnicidade, onde:

The power to define and legitimize this form of ethnicity rests with the nation-state, which may, as in recent years, incorporate some of the symbols of aboriginal demands in their definitions. Although aboriginal groups clearly participate in this defining process today, in that they endeavour to negotiate with the government the definitions they prefer, they rarely have the power to manage the defining process. (Weaver, 1984, p. 184-5)

A Antropologia, ou melhor, os antropólogos são atores fundamentais nas situações em que “políticas de identidade” (ver Taylor, 1994) estão, desse modo, sendo definidas e implementadas. Como sugere Lima:

Os “especialistas da significação” da “Era das nações” são não apenas os que, em processos de pacificação, refazem o percurso dos conquistadores, enquadrando-se dentro da categoria dos que fazem do entendimento da alteridade a matéria ou instrumento de

seu trabalho. Entender o outro será também apresentá-lo e relacioná-lo à comunidade nacional, resolvendo, de certo modo, neste plano, o problema dos limites e da forma de seu pertencimento à nação. A posição institucional desses especialistas pode variar, mas é impossível desconhecer que mantêm com o aparelho de poder tutelar relações complexas, quer dele participando, quer a ele se aliando ou se opondo. (1995, p. 77)

Não foi meu objetivo aqui elaborar critérios ou parâmetros para atribuir graus de veracidade para determinados discursos ou posições sobre a identificação étnica de grupos sociais como “indígenas” como atividade técnica, mas para aferir tais discursos e posições como estratégias de identificação étnica de certos grupos sociais, agentes e agências no interior de campos políticos interétnicos onde estão sendo colocados em jogo recursos materiais e simbólicos que assegurem a continuidade histórica de pessoas e identidades étnicas em contextos nacionais. Almejar uma neutralidade ou uma objetividade frente à realidade observada ou aos discursos emitidos seria uma ingenuidade, pois a postura do pesquisador deve ser constantemente negociada como mais um discurso entre os outros, de tal forma que a sua presença, ou melhor, seus discursos, sejam tão importantes na construção social da realidade quanto os outros discursos (Barretto F.º, 1999).

O tom que tentei conferir ao artigo é de problematização, de incômodo diante das práticas indigenistas e dos mecanismos de identificação extremamente desiguais que orientam estas práticas e que reproduzem estigmas originários da nossa incapacidade de lidar com a diferença cultural e com a desigualdade política daqueles culturalmente mais próximos de nós.

Notas

¹ Este texto foi produzido inicialmente como subsídio a um debate entre técnicos do Departamento de Identificação e Delimitação de Terras Indígenas (DEID, hoje CGID) da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), no dia 04 de agosto de 1998. O presente trabalho foi realizado com o apoio da CAPES, entidade do governo brasileiro voltada para a formação de recursos humanos.

² Doutor em Antropologia Social pela UnB. Atualmente leciona no Centro de Pesquisa e Pós-graduação sobre as Américas (CEPPAC-UnB).

³ Ver SILVA, 1998 e 2002a.

⁴ Segundo Cardoso de Oliveira (1976), a identidade contrastiva: “Implica a afirmação do *nós* diante dos *outros*. Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, fazem-no como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente” (: 5-6).

⁵ Sobre a manipulação da identidade e a política indigenista oficial, ver Williams 1983.

⁶ Utilizo aqui o conceito de “indianidade” descrito por Grunewald: “(...) indianidade (como) um modo de ser imposto pelo órgão tutor aos índios sob regime de tutela (...) para o reconhecimento da sua condição de índios e identificação de seu território (...) (podendo, a etnicidade) ser visualizada como uma alternativa política de acesso a certos recursos tais como o próprio território indígena e demais recursos assistenciais” (1995, p. 04-05, parêntesis adicionados).

⁷ Para uma crítica das interpretações e conceitos de etnicidade utilizados e/ou formulados por estes autores, conferir dois importantes textos de Oliveira F.º (1988 e 1994, p. 120) referenciados na bibliografia abaixo.

⁸ Sobre a estabilização das identidades e sua etnografia no final do século XX, ver Marcus, 1991.

⁹ Sobre isso, Oliveira F.º nos lembra: “Diversamente de outros especialistas, ao atuar como perito o antropólogo não pode ceder ao mito cientificista da autoridade professoral, passando a substituir classificações sociais, defendidas por atores históricos concretos, por um recorte objetivo e científico, sustentado apenas por ele. A função do sociólogo, lembra Bourdieu (1989) não é a de fornecer uma classificação verdadeira, mas sim descobrir a lógica de constituição das classificações e os jogos que se estabelecem entre elas. Pretender substituir os atores sociais, elaborando uma classificação e entrando no jogo das classificações em disputa, seria um equívoco inclusive ético, auto-atribuindo-se uma autoridade para definir fronteiras que é reivindicada pelos próprios sujeitos históricos”. (1994, p. 128).

¹⁰ “O que se verifica é que a identidade só pode ser evocada no plano do discurso e surge como recurso para a criação de um nós coletivo (...).” (Novaes, 1993, p. 24)

¹¹ Por esta noção de “arenas de discursos” tento atualizar a noção de “campo semântico da etnicidade” acionada por Valle (1999) para descrever três situações étnicas envolvendo os índios Tremembé no Ceará. Entretanto, diferente de Valle, procuro apreender pela idéia de “arenas de discurso” a competição e impacto específico que discursos oficiais parecem exercer sobre o horizonte discursivo e simbólico dos indígenas em nível local.

¹² Nas palavras de Oliveira Filho (1988): “Nessa ótica os agentes de contato não podem ser descuidados ou tratados como fatores externos à vida tribal, mas sim abordados como ‘parte integrante da comunidade’ (...).” (: 39)

¹³ Um exemplo do que se quer dizer aqui é a identificação dos índios do Carretão em Goiás pelo termo “Tapuia”. O termo “tapuia”, ao invés de “Xavante” ou “descendentes de Xavante, Javaé e Kaiapó”, foi acionado por funcionários da Funai como uma espécie de “camisa-de-força categórica” dentro da qual os índios deveriam se ajustar para ter direito a ser indígena nos termos da FUNAI (SILVA, 2001/2002). Os índios do Carretão ajustaram-se tanto que passaram a reivindicar a inclusão do termo “tapuio” em seus documentos de identidade.

¹⁴ Para uma leitura crítica mais detalhada sobre a noção de territorialização e seu aproveitamento para o estudo das situações históricas envolvendo “índios misturados”, ver SILVA, 2002b.

¹⁵ *“Definitions of ethnicity can play a major role in relations between a nation-state and its cultural minorities, but it is a complex and poorly understood role. Even less understood is the process by which nation-states define the ethnicity of their minorities; that is, the ways in which they selectively choose and ascribe features to these groups for their own purposes. (...) In this paper I am concerned only with the processes within the federal governments that shape and influence their definitions of aboriginal ethnicity.” (: 182-3)*

Bibliografia

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. Tapebas, Tapebanos e pernas-de-pau de Caucaia, Ceará: da etnogênese como processo social e luta simbólica. Rio de Janeiro: PPGAS / Museu Nacional, 1992. (Dissertação de Mestrado).

_____. “Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste”. In: OLIVEIRA Filho, João Pacheco de (Org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

BARTH, Fredrik. *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. London: George e Allen & Unwin, 1969.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 97-108.

GLUCKMAN, Max. “Análise de uma situação social na Zululândia Moderna”. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. “O ‘Índio’ da Serra do Umã: etnicidade e faccionalismo”. [s.l.]: (s.n.), 1995.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

MARCUS, George. “Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre modernidade no final do século XX ao nível mundial”. *Revista de Antropologia*. São Paulo, n.34, p. 197-221, 1991.

MILLER, Bruce. *Invisible indigenes: the politics of ‘non-recognition’*. Madison: The University of Nebraska Press, 2003.

NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo: EDUSP, 1993.

OLIVEIRA JÚNIOR, Adolfo Neves de. “A invisibilidade imposta e a estratégia da invisibilização entre negros e índios: uma comparação”. Comunicação apresentada no V Congresso Afro-Brasileiro, realizado em Salvador, de 17 a 20 de agosto de 1997. Artigo disponível em: <http://www.unb.br/ics/dan/geri>.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. “Os Obstáculos ao Estudo do Contato”. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero, 1988.

_____. “Os Instrumentos de Bordo: Expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais”. In: Silva, Orlando Sampaio; LUZ, N.; HELM, C.M.V. (Org.). *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: UFSC, 1994, p. 115-139.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. “Problemas Relativos à Fricção Interétnica”. In: *A sociologia do Brasil Indígena*. Brasília: Ed.UnB; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

_____. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

_____. *O índio e o mundo dos brancos*. 4ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

SANTOS, Ana Flávia Moreira. *Do terreno dos caboclos do Sr. João à Terra Indígena Xakriabá: as circunstâncias de formação de*

um povo - um estudo sobre construção social de fronteiras. Brasília: UnB, 1997. (Dissertação de Mestrado)

SILVA, Críthian Teófilo da. “Parados, bobos, murchos e tristes” ou “caçadores de onça”? : estudo sobre a situação histórica e a identificação étnica dos Tapuios do Carretão/Goiás. Brasília: UnB, 1998. (Dissertação de Mestrado)

_____. “Os Tapuios na narrativa etnográfica (início de uma revisão crítica da literatura existente sobre os Tapuios de Goiás)”. Revista do Museu Antropológico, v. 5/6, n. 1, jan/dez, p. 167-177, 2001/2002.

_____. Borges, Belino e Bento: a fala ritual entre os Tapuios de Goiás. São Paulo: Annablume, 2002a.

_____. “Reelaboração da etnologia nos sertões indígenas”. In: Anuário Antropológico/99. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002b, p. 191-212.

SILVA, Orlando; LUZ, Lúdia; HELM, Cecília Maria Vieira (Orgs.). A perícia antropológica em processos judiciais. Florianópolis: Editora da UFSC, 1994.

_____. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. MANA - Estudo de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v.4, n. 1, p. 47-77, abr., 1998.

_____. A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

TAYLOR, Charles. “The politics of recognition”. In: GUTTMANN, A. (Ed.) Multiculturalism: examining the politics of recognition. Princeton: Princeton University Press, 1994.

VALLE, Carlos Guilherme do. Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

WEAVER, Sally. Struggles of the Nation-State to define aboriginal ethnicity: Canada and Australia. In: PAINE, Robert (Ed.). Minorities and mother country imagery. St. John's: ISER, 1984, p. 182-210.

WILLIAMS, Suzanne. "Land rights and the manipulation of identity: official indian policy in Brazil". *Journal of Latin American Studies*, v. 15, n. 1, p. 137-161, maio, 1983.