

IDENTIDADE E ETNIA

Construção da pessoa e resistência cultural

O outro: esse difícil

O *diferente* é o outro, e o reconhecimento da diferença é a consciência da alteridade: a descoberta do sentimento que se arma dos símbolos da cultura para dizer que nem tudo é *o que* eu sou e nem todos são *como* eu sou. Homem e mulher, branco e negro, senhor e servo, civilizado e índio... O outro é um diferente e por isso atrai e atemoriza. É preciso domá-lo, depois, é preciso domar no espírito do dominador o seu fantasma: traduzi-lo, explicá-lo, ou seja, reduzi-lo, enquanto realidade viva, ao poder da realidade eficaz dos símbolos e valores de quem pode dizer quem são as pessoas e o que valem, umas diante das outras, umas através das outras. Por isso o *outro* deve ser compreendido de algum modo, e os ansiosos, filósofos e cientistas dos assuntos do homem, sua vida e sua cultura, que cuidem disso. O outro sugere ser decifrado, para que os lados mais difíceis de *meu eu*, do *meu mundo*, de *minha cultura* sejam traduzidos também através dele, de seu mundo e de sua cultura. Através do que há de meu nele, quando, então, o outro reflete a minha imagem espelhada e é às vezes ali onde eu melhor me vejo. Através do que ele afirma e torna claro em mim, na diferença que há entre ele e eu.

Mas a mesma diferença necessária ao entendimento é a razão do conflito, ou é o que se inventa para torná-lo legítimo, quando inevitável. Sobretudo quando do conflito entre diferentes—desiguais um estende sobre o outro o poder de seu domínio. A história dos povos repete seguidamente a lição nunca aprendida de que os grupos humanos não hostilizam e não dominam o “outro povo” porque ele é diferente. Na verdade, tornam-no diferente para fazê-lo inimigo. Para vencê-lo e subjugá-lo em nome da razão de ele ser perversamente diferente e precisar ser tornado igual: “civilizado”. Para dominá-lo e obter dele os proveitos materiais do domínio e, sobre a matriz dos princípios que consagram a desigualdade que justifica o domínio, buscar fazer do outro: o índio, o negro, o cigano, o asiático, um outro eu: o índio cristianizado, o negro educado, o cigano sedentarizado, o asiático civilizado. Todos os que são a *minoría* dos diferentes ou a *maioría* dos dominados, revestidos do verniz civilizatório daquilo que às vezes se

simplifica enunciando que equivale a penetrar na *cultura ocidental*, o lugar social adequado à identidade mais legítima.

Eis aí um dos segredos do lidar com a diferença que nos vai acompanhar daqui para a frente, ao longo de um pequeno estudo sobre as relações de pessoas e grupos que o contato provoca entre nós e nossos índios: reduzir a vida, a ordem ancestral de trocas do mundo do outro e todos os sinais possíveis de sua cultura aos termos de minha vida, minha ordem de trocas, meus sinais consagrados de cultura, sem dissolver, em meu proveito, a diferença étnica que para sempre nos separa. Um índio civilizado é um índio que foi civilizado por um branco civilizador.

O artifício do domínio – aquilo que é real sob os disfarces dos “encontros de povos e culturas diferentes” – é o trabalho de tornar o outro mais igual a mim para colocá-lo melhor a meu serviço. Ao escravo trazido nas caravelas se batizava no porto de chegada. A consciência ingênua acreditava com isso salvá-lo. Mas o senhor que atribuía ao negro servo um nome de branco, cristão, em troca do nome tribal do lugar de origem, sabia que a água do batismo era apenas uma porta líquida de entrada na redução necessária das diferenças que tornam eficazes os usos da desigualdade. É importante que o escravo fale a língua do senhor para compreendê-lo e saber obedecer. É preciso que possua a mesma fé, para que no mesmo templo faça e refaça as mesmas promessas de obediência e submissão aos poderes ocultos da ordem social consagrada. Promessas que o senhor paga com a festa e o servo com o trabalho.

Assim, aos filhos dos índios abriam escolas e sobre os seus corpos punham roupas de algodão. E se louvava deixarem de comer carne humana, enquanto as cifras geométricas do morticínio dos índios do país eram civilizadamente escondidas dos assuntos da “vida nacional”. Aos índios se “reduzia”, se “aldeava”, se “civilizava”. Não para serem iguais aos brancos, sendo índios, mas para serem desiguais sem tantas diferenças e assim servirem melhor, mortos ou subjugados, aos interesses dos negócios dos brancos.

Este estudo sobre a construção da pessoa trata da diferença de *etnias*¹. Trata da questão do *contato interétnico* e da *identidade étnica*. Sem ser um levantamento sobre a

¹ Procuraremos definir este termo fundamental desde logo: *etnia*. Seus parentes derivados são: *etnicidade*, *minorias étnicas*, *relações interétnicas*, *contato interétnico*, *identidade étnica*, *grupo étnico*. *Etnia* pretende ser um termo científico que substitua uma idéia arcaica e carregada de preconceitos: *raça*, e que livre o pesquisador do vago que a idéia de *cultura* sugere para o caso.

situação dos povos indígenas do Brasil e sem pretender ser também um exaustivo exame das relações de contato de alguns grupos tribais que pudessem ser tomados como exemplos do que acontece nas áreas das situações e culturas de contato, é um exercício de compreensão: 1) do modo como as sociedades constroem a idéia de *pessoa*; 2) de como a *identidade* se constitui como uma categoria de atribuição de significados específicos a tipos de pessoas em relação umas com as outras e, em nosso caso específico, aqui, em relações interétnicas; 3) de situações concretas do contato interétnico entre sociedades tribais brasileiras, tomadas aqui como casos exemplares, e segmentos de nossa sociedade nacional; 4) da estrutura de relações do contato entre grupos tribais minoritários e a sociedade dominante dos brancos; 5) da construção, das transformações e das relações de identidades étnicas na situação mesma do contato².

Este estudo introdutório foi originalmente escrito como parte de uma coleção destinada a apoiar cursos de iniciação à Antropologia Social na Universidade de Brasília. Por isso mesmo, em absoluto ele não esgota qualquer uma das questões tratadas aqui, e recomendo àqueles a quem a sua leitura sugira um aprofundamento, a consulta às indicações bibliográficas aqui apresentadas. Sobre este assunto, apenas agora uma quantidade maior de pesquisas de campo tem produzido entre nós uma renovada visão de alguns aspectos e questões fundamentais. Raras foram publicadas até

“Com a exceção, talvez, de uma definição de etnia feita por Emilio Willems, onde ela é compreendida como um ‘grupo biológico e culturalmente homogêneo’, todas as demais definições compulsadas dizem respeito a *grupo étnico*. E mesmo a de Willems, embora use o termo etnia, está igualmente presa à noção de grupo, no que repete, em linhas gerais, o mesmo compromisso com a noção de grupo que se observa nas definições de Ware, de Tumim e de Morris... Rigorosamente, em nenhum dos contextos a noção de etnia está desvinculada da idéia de grupo. Ela não tem substância, adquirindo-se apenas quando associada a um grupo; nas definições referidas não chega a ser sequer uma ‘propriedade’, uma ‘categoria’ ou uma ‘qualidade’ capaz de ser atualizada em tal ou qual grupo social.” (Cardoso de Oliveira, 1976: 82).

Articulando a idéia de *etnia* com a noção de *identidade* e de *padrões culturais*, Roberto Cardoso de Oliveira constrói uma matriz de possibilidades. Das quatro combinações possíveis, destaca duas em que se aplica a idéia de *etnia* associada à de *grupo étnico*, que lhe dá realidade social. A primeira é a que combina a identidade minoritária com a cultura simples em conjunção com maiorias sociais de cultura complexa, como é o caso dos grupos indígenas brasileiros em contato com a sociedade nacional. A segunda é a que combina a identidade minoritária com a cultura complexa, também no interior de um tipo de sociedade como a nossa, como seria o caso de poloneses, japoneses ou italianos dentro da sociedade brasileira. (Cardoso de Oliveira, 1976: 102-5).

Recomendo ao leitor a leitura do livro de Roberto Cardoso de Oliveira, ao qual voltarei aqui seguidamente: *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. Outra leitura extremamente proveitosa é a de um artigo de Maria Manuela Carneiro da Cunha: “Etnicidade – da cultura residual mas irreduzível”. Ele foi publicado no nº 1 da *Revista de Cultura e Política*.

² O Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) realiza neste momento um levantamento da situação dos índios do Brasil. A longa série de livros está prevista em 18 documentos, sob o título *Povos Indígenas do Brasil*. Volto a falar sobre ela nas indicações bibliográficas.

hoje como artigo ou livro e, portanto, o acesso a muitos trabalho importantes é provisoriamente difícil. Esperemos que por pouco tempo.

Campinas,

outono de 1982, verão de 1985

Carlos Rodrigues Brandão

Papéis, personagens e pessoas

“De uma simples mascarada à máscara, de um personagem a uma pessoa, a um nome, a um indivíduo, deste a um ser de valor metafísico e moral, de uma consciência moral a um ser sagrado, deste a uma forma fundamental do pensamento e da ação – venceu-se o percurso”.

Marcel Mauss, *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do “eu”*.

Que este estudo sobre relações entre índios e brancos seja antecedido de perguntas e respostas um pouco mais amplas e aparentemente mais distantes. Mais adiante falo a respeito de *identidade, identidade social, identidade étnica*. Falo de gramáticas que as pessoas e os grupos sociais usam para atribuir a si mesmos e aos outros significados que os tornem *sujeitos, sociedades e nações* com nomes, símbolos e sinais de diferenças. Nada mais justo, portanto, do que começar por compreender como no mundo do homem são construídas as idéias que fazem dos homens pessoas de seus mundos.

O que é *ser* pessoa? O que é *ter* uma pessoa? Sob que condições, uma sociedade constrói as suas pessoas como categorias de sujeitos postos em relações uns com os outros? Que idéia de pessoa uma cultura elabora e consagra? Eis apenas algumas entre as muitas perguntas que os cientistas sociais têm feito para explicar o sentido subjacente aos nomes, sujeitos, estruturas e trocas sociais e relações de poder que nos esperam neste estudo, daqui em diante.

Nomes de tipos de sujeitos, de categorias de relações entre parentes, vizinhos, amigos e inimigos, entre colonizadores e colonizados, entre crianças, jovens, adultos e velhos de uma mesma sociedade, com uma mesma cultura, ou de sociedades diferentes, entre culturas desiguais: duas tribos de índios, o branco e o índio, o colonizador e o colonizado, um grupo primitivo de caçadores e uma frente regional pastoril³.

³ Para a mesma série de textos, originalmente escritos para a Universidade de Brasília, o professor Roque de Barros Laraia escreveu um documento a respeito da *cultura*, tal como ela tem sido abordada pela

As perguntas feitas algumas linhas acima sugerem respostas diferentes. Em uma delas a Antropologia Social faz fronteira com a Psicologia e a Psicanálise e participou com elas da tendência de estudos a que se deu o nome de “Cultura e Personalidade”⁴. Em uma outra a Antropologia investiga aspectos da vida social ligados à simbolização da realidade, às representações sociais: à ideologia. Vejamos. Uma pergunta é a seguinte: como acontece a construção social da pessoa humana? Ela pode ser desdobrada em outras. Como uma determinada sociedade edifica as suas pessoas? Como ela cria estruturas de relações socializadoras pelas quais passam as suas crianças e os seus jovens, atravessando dia a dia situações codificadas, redes e estruturas sociais estabelecidas (a família nuclear, a parentela, o grupo de idade, o clã, a confraria religiosa, a equipe de trabalho), dentro das quais eles aprendem e internalizam os valores e símbolos consagrados pelo grupo social onde vivem e de que são parte? Como, em diferentes instâncias e momentos da vida social, atua o trabalho interpessoal, familiar, comunitário, etc., através do qual são transmitidos não apenas conhecimentos, mas modos culturalmente afetivos de se ser, viver e sentir como um sujeito daquele grupo, naquele momento de sua história? De que maneira e através de que processos sujeitos biológicos transformam-se em pessoas, ou seja, em “seres coletivos” em sua individualidade; únicos, mas, sem muitas diferenças uns dos outros, capazes de expressarem com os gestos de suas vidas a ordem social e simbólica dos seus mundos de cultura? Indivíduos que por serem, afinal, capazes de viver segundo os padrões dessa cultura, são finalmente considerados como pessoas de sua sociedade.

A evidência de que a pessoa de cada um de nós é uma lenta construção da sociedade sobre os seus membros, através de um trabalho de ensino-aprendizagem de formas de sentimento, pensamento e ação, é o que permitiu a um dos cientistas sociais que pensou mais profunda e criativamente sobre a questão, concluir que o sujeito transformado em pessoa é, ele mesmo, uma expressão individualizada da estrutura de símbolos do mundo social onde vive.

Antropologia. Não só a própria idéia de cultura, mas muitas outras a ela ligadas são apresentadas e discutidas ali. O leitor deve procurar: *O Conceito de Cultura*, UnB.

⁴ Alguns nomes de antropólogos e psicólogos conhecidos estão ligados a esta corrente de pesquisas e análises sobre as estruturas e os processos culturais de socialização das crianças e, portanto, sobre a formação sócio-cultural da personalidade humana. Em português existe um capítulo — “Cultura e Personalidade” — no livro de Ralph Linton: *O Homem — uma introdução à Antropologia*. O mesmo autor tem um outro livro traduzido para o português: *Cultura e Personalidade*. A melhor coletânea de artigos sobre o assunto foi editada por Clyde Kluckhohn e Henry Murray e publicada pela Editora Itatiaia: *Personalidade na Natureza, na Sociedade e na Cultura*.

“Na medida em que pode ser um objeto para si, a pessoa é essencialmente uma estrutura social e surge da experiência social. Depois que surgiu, a pessoa proporciona a si mesma, de certo modo, as suas experiências sociais e assim podemos conceber uma pessoa absolutamente solitária. No entanto é impossível imaginar uma pessoa surgida fora da experiência social.” (Mead, s.d.: 172)

Mas essas não são as perguntas mais importantes em nosso caso. Tentemos outras mais próximas dos problemas do contato interétnico e da identidade étnica. Por exemplo, como cada grupo social constrói os seus símbolos e suas idéias sobre a pessoa? De que maneira uma tribo de índios do Brasil Central elabora significados de diferença que geram a idéia da individualidade de cada um dos seus integrantes? E de que modo nós fazemos a mesma coisa? Em que momento da história da humanidade emergiu à consciência do homem e à sua cultura a idéia de *pessoa*? Uma vez conquistada tal idéia, ela foi sempre a mesma na “Cultura Ocidental”, por exemplo? As diferentes tribos do Xingu, os ingleses, os lapões, os poloneses e nós concebemos do mesmo modo a mesma idéia do que seja uma pessoa? E dentro de nosso mundo mais imediato, jovens operários, velhos camponeses e estudantes universitários representam da mesma maneira esta categoria social?

Eis aqui questões basicamente antropológicas. Elas têm todas a ver com a organização, a vida e o trabalho social. Têm a ver com um aspecto importante da cultura de todos os povos, em todos os tempos: a necessidade de representar, dar nomes e dar sentido aos nomes de seus sujeitos e suas diferentes categorias de sujeitos.

Marcel Mauss, um cientista social francês que nos vai acompanhar durante algum tempo aqui, define os seguintes princípios básicos ao estudo da origem social da idéia de pessoa: 1) como uma categoria de nominação e diferenciação de outros seres do mundo, a idéia de pessoa não é inata ao espírito humano, ela é uma produção social; 2) como outras construções simbólicas da cultura dos povos, a idéia de pessoa tem uma história própria, dentro da história social da humanidade; 3) em uma mesma época essa idéia difere de uma sociedade para outra, podendo não existir sequer em algumas (Mauss, 1974: 209)⁵.

⁵ Ao iniciar a conferência na França de que foi feito o artigo que nos acompanhará aqui, Marcel Mauss explica aos ouvintes que o que ele pretende como sociólogo é explicar como “no curso dos séculos, através de numerosas sociedades elaborou-se, lentamente, não o sentido do ‘eu’, mas a noção, o conceito respectivo que os homens das diversas épocas criaram”. “O que eu quero mostrar aos senhores”, ele continua um pouco adiante, “é a série de formas que esse conceito revestiu na vida dos homens em

E, de fato, segundo Mauss, nas sociedades do passado remoto, mesmo quando já existiam bases sociais de ensino-aprendizagem de um efeito socializador capaz de produzir sujeitos aptos a agirem segundo os padrões do grupo tribal, não havia ainda uma idéia que correspondesse ao que hoje em dia concebemos como “uma pessoa”. No princípio havia um imaginário capaz de representar lugares sociais, personagens da tribo ou de seus rituais, mas ainda não pessoas. E foi lentamente, de era em era e de povo em povo que entre os seres humanos surgiu passo a passo a pessoa, como um ser representado em si mesmo,

Tomemos alguns exemplos citados por Marcel Mauss. Entre os índios Zuni da América do Norte há, de um lado, um número determinado e fixo de sujeitos nominados, na verdade sujeitos-personagens que por posição de nascimento ocupam lugares próprios na ordem social e simbólica da vida do clã e da tribo. De outro lado há papéis, ou seja, atuações preestabelecidas de conteúdo ao mesmo tempo social e ritual. Elas são vivenciadas por aqueles sujeitos-personagens que figuram a sua atuação, de acordo com quem são simbolicamente, na sua parte de desempenho na totalidade predeterminada de posições e papéis sociais do clã tribal (Mauss, 1974: 214-215).

É através do papel atribuído a diferentes categorias de sujeitos, como personagens do clã, ligados por suas posições de família a personagens reais ou míticos (os ancestrais, algum herói lendário, um animal), que são codificadas as relações mais importantes entre os indivíduos uns com os outros, e com os seus grupos sociais significativos (a família, o clã, a tribo). São relações também assim pensadas as que regulam o sentido que os índios Zuni dão às suas trocas com a natureza. Cada criança ou jovem de um clã existe imerso na trama de seus nomes e posições rituais. Mas dentro deles é único, não por seu nome próprio, não por ser um indivíduo. Por ser o sujeito social que é, aquele que ocupa, enquanto vivo, o nome e o lugar através dos quais passam títulos, máscaras e desempenhos nos rituais, posses de bens. Pela idéia, também, de que o ancestral retorna no outro, o descendente, que lhe herda os nomes e ocupa seu lugar, seus papéis, suas máscaras (que apenas ele usa), enfim, o seu personagem (Mauss, 1974: 116).

“De outro lado, se se acrescentar que as vidas dos indivíduos, matrizes dos clãs e das sociedades superpostas aos clãs, asseguram não só a vida das

sociedade, segundo seus direitos, suas religiões, seus costumes, suas estruturas sociais e suas mentalidades” (Mauss, 1974: 211).

coisas e dos deuses, como a 'propriedade' das coisas e que asseguram não só a vida dos homens, na terra e no além, como ainda o renascimento dos indivíduos (homens) herdeiros únicos dos portadores de seus prenomes (a reencarnação das mulheres é assunto completamente diferente), os senhores compreenderão que entre os Pueblo (de que os Zuni são um povo – CRB) já se divisa uma noção de pessoa, do indivíduo confundido no seu clã, mas já destacado dele no cerimonial, pela máscara, pelo título, por sua posição, seu papel, sua propriedade, sua sobrevivência e seu reaparecimento na terra em um de seus descendentes dotado da mesma situação, dos mesmos prenomes, títulos, direitos e funções.” (Mauss, 1974: 215 e 216)

Tal como todas as outras, a sociedade Zuni impõe sobre todos os seus membros a sua ordem social: os modos concretos como se dão os jogos de posições/relações possíveis entre categorias de indivíduos (pais e filhos, marido e mulher, ancestrais e descendentes, irmãos e primos). Sobre todos impõe também a sua ordem simbólica: os modos como a vida social é imaginada coletivamente e como, através dela, os Zuni pensam suas relações vitais com a natureza, com o universo. Os modos como esta ordem vivida e pensada pela tribo é coletivamente ritualizada e, assim, transformada em canto e dança, em código de conduta e em oração aos deuses.

E ela realiza isto constituindo não apenas os grupos sociais internos que estamos acostumados a encontrar à nossa volta e nos livros de Sociologia. Ela gera, codifica e articula sistemas de *posições* (aquilo que algumas vezes chamamos também de status) e de *relações* (aquilo que tem sido chamado aqui também de “papel”, quando predeterminadas) regidas por princípios muitas vezes rígidos de direitos e deveres. Relações entre ocupantes de posições sociais, entre personagens. E a idéia de *pessoa* existe entre os Zuni ainda submersa na dos nomes, papéis e personagens definidos dentro do grupo social e pessoalizados através dele. Como se em cada uma de nossas famílias houvesse não um Pedro Garcia de Oliveira único, mas um lugar-papel obtido por direitos de descendência, pelos quais ao longo dos anos passariam Pedros Garcias de Oliveira, herdeiros do mesmo nome de um mesmo ancestral verdadeiro ou imaginado. Herdeiros de suas máscaras, sua atuação nos rituais coletivos, seus títulos e suas posses. Não há pessoas (embora os Zuni chorem tanto por seus mortos quanto nós pelos nossos); há personagens pelos quais passam sujeitos cujas vidas os tornam vivos e preservam as suas vidas simbólicas.

De um modo semelhante Marcel Mauss lembra que os Kwakiutl, uma nação de índios do Noroeste da América do Norte, atribuem dois nomes para cada sujeito nobre do clã – um para o verão e outro para o inverno, um sagrado e outro profano. Entre diferentes famílias de um mesmo clã, repetem-se os mesmos nomes e cada clã possui duas séries fixas de estoques restritos de nomes. Através deles cada menino irá mudar de nomes na medida em que cresce e em que varia, portanto, a sua posição social no grupo. Cada pessoa não é, ela própria, um eu individual, com os seus sentimentos de valor e honra pessoais. Nas competições tribais e nos rituais de trocas obrigatórias – os *potlatch* – cada indivíduo não entra e participa em seu nome, colocando em jogo o seu prestígio pessoal. Ele compete como um personagem de um jogo-rito que compromete o clã e, nele, os seus vivos e mortos, descendentes e ancestrais.

“O que está em jogo nisso tudo é, pois, mais do que o prestígio e a autoridade do chefe e do clã: e, a um tempo, a própria existência de ambos e dos ancestrais que reencarnam em seus herdeiros, que revivem nos corpos dos que levam os seus nomes e cuja perpetuação é assegurada por todas as fases do ritual.” (Mauss, 1974: 219)

Assim a tribo crê. A morte e a vida que a natureza separa e opõe, a cultura do grupo simbolicamente reunifica. Cada indivíduo, mais do que ele próprio, é um momento de uma cadeia de mortos e vivos vindouros a que o clã atribui, como personagens do grupo e de seus rituais ao longo de existências biológicas diferentes, um mesmo fio social de vida coletiva. Tudo é ritualmente nominado e determina o personagem que cada criança, jovem ou adulto, é em cada situação.

“Ademais, é notável que, entre os kwakiutl (bem como entre os seus parentes mais próximos, os heiltsuk, os bellacoola, etc.), cada momento da vida dos indivíduos seja nomeado, seja personificado com um novo nome, um novo título, para o menor, para o adolescente, para o adulto (macho ou fêmea), que possui um nome como guerreiro (exceto, é claro, a mulher), como príncipe ou princesa, como chefe (homem ou mulher), um nome para a festa que os indivíduos (homem e mulher) oferecem e para o cerimonial particular correspondente, um nome para a sua idade de reconhecimento (nome da sociedade de focas – sociedade dos que, já recolhidos, não têm êxtases, nem possessões, nem responsabilidades, nem proveitos, a não ser lembranças do passado); são ainda nomeadas: sua ‘sociedade secreta’, em que eles são protagonistas (...) E são nomeadas, finalmente, a casa do chefe (com o seu teto, seus postes, sua decoração, suas traves, aberturas, serpente com dupla cabeça e dupla face), a canoa para as cerimônias e os cães.

Acrescente-se nessa lista (...) que os pratos, os talheres, os cobres – tudo apresenta o brasão, tudo é animado e faz parte da *pessoa* do proprietário e da *família*, da *res* do clã.” (Mauss, 1974: 219-220)

Serão os nossos sistemas de parentesco, que afinal ainda atravessam gerações com os mesmos nomes de família e com nomes próprios que às vezes passam de avós a netos, o que sobra da memória do tempo em que cada sujeito nascia com o seu repertório de nomes, posições sociais e papéis rigorosamente predefinidos, e fazia em sua vida viverem os personagens que a tribo lhe atribuía desde o nascimento?

Depois de fazer a sua análise em busca da pessoa viajar entre tribos da Austrália, mais primitivas do que os Zuni e os Kwakiutl, e entre povos da China e da Índia, Marcel Mauss conclui que, de um modo ou de outro, as sociedades primitivas ou arcaicas que mais avançaram na trilha da idéia de pessoa apenas alcançaram “a noção de personagem”. Papéis fixos que os descendentes ocupam e desempenham, sobretudo nos dramas sagrados a cargo de seus clãs. Em nenhuma delas desenvolveu-se uma concepção de pessoa como um sujeito jurídico perante o Estado e a nação, ou como um sujeito individual perante si mesmo e seus estados de emoção. É entre gregos e romanos que a idéia de pessoa emerge.

“Logo de início transportamo-nos (em Roma) a sistemas iguais aos precedentes, mas já sob uma nova forma: a pessoa é algo além de um fato da organização, mais do que um nome ou o direito reconhecido a um personagem e mais do que uma máscara ritual: é um fato fundamental do direito.” (Mauss, 1974: 227)

A própria palavra *pessoa* é grega e é latina. Entre os gregos é *πρόσωπον*: máscara, *persona*, uma figura de madeira que viaja no mastro da proa dos barcos. Mais tarde torna-se o personagem que cada indivíduo é, ou aspira ser. Mais tarde ainda, significa a personalidade humana, também divina – o indivíduo deste mundo ou dos celestes em sua própria natureza íntima: personagem de si mesmo. *Pessoa* traduz igualmente o latim *persona*, *per sonare*, a máscara que no teatro ritual o personagem usa e através de cujo orifício sai o som de sua fala⁶.

⁶ “*Persona*: o termo latino *persona* tem, entre outros significados, o mesmo que a palavra grega *πρόσωπον* – da qual se estima às vezes que deriva o primeiro – ou seja, o significado de máscara. Trata-se da máscara que cobria o rosto de um ator ao desempenhar o seu papel no teatro, sobretudo na tragédia. *Pessoa* é o ‘personagem’ e, por isso, os ‘personagens’ de uma obra teatral são *dramatis personae*. Às vezes se faz derivar de *per-sonare*, do verbo *persono* (infinitivo: *personare*, ‘soar através de algo – de um orifício ou cavidade – fazer ressoar a voz’), como o ator a fazia ressoar através da máscara. O ator ‘emascarado’ é, assim, alguém ‘personado’, *personatus*”. Este é o verbete *persona*, *pessoa*, do dicionário

Desdobremos com Marcel Mauss os passos da lenta invenção da idéia de pessoa. No início da história romana houve algumas instituições sociais muito semelhantes às que encontramos nas sociedades tribais. Tal como entre os Zuni e os Kwakiutl, elas distribuíaam os indivíduos da sociedade em clãs, linhagens, fratrias, que, ao lado de serem as estruturas reguladoras da vida social, cumpriam a tarefa importante de classificar tipos de sujeitos segundo as suas diferenças e lhes atribuir a identidade social que nos espera no capítulo seguinte. Ocultas sob máscaras rituais, as personagens do grupo social e do rito desempenhavam o seu papel na vida social e na vida cerimonial. *Persona* era a máscara que usavam por terem o nome que herdavam e serem o personagem que eram.

“Máscaras e pinturas com as quais os atores se enfeitam, conforme o nome que apresentam (...) Um clã, danças, máscaras, um nome, nomes, um ritual.”
(Mauss, 1974: 228)

Com o desenvolvimento da vida material, dos sistemas de trocas internas e externas entre pessoas e grupos, a idéia de *persona* passa das máscaras que os atores dos dramas rituais usam, para os atores que usam as máscaras. Mas, atenção, não qualquer ator. Não qualquer *persona*. Os que as usam precisam ser sujeitos com nomes e papéis dentro do clã. Membros de confrarias restritas de atores que por direitos herdados de descendência e posição social detêm o poder exclusivo de usar as suas máscaras e serem, através delas, personagens únicos. Não uma máscara para um ator, qualquer ator, mas esta máscara para este personagem, herdeiro da posse do objeto ritual e do poder de usá-lo daquele modo, naquele momento.

Sobre estas bases a idéia jurídica de pessoa, com os seus direitos individuais, é uma lenta conquista. Ela segue a passagem do domínio político do clã (a *gens* latina) para a *polis* – a cidade – o lugar social do exercício da cidadania. De personagem ritual, *persona*, pessoa, passa a ser o sujeito-cidadão, sujeito do drama social que coletivamente vivem os homens livres de Roma. E todos os homens livres da *polis* são cidadãos romanos. São juridicamente pessoas, porque são *de* Roma e, não, de um clã especial, de uma *gens*, de uma família.

de Filosofia do professor José Ferrater Mora. Maria Manuela Carneiro da Cunha, em seu estudo sobre os rituais de morte dos índios Krahô, com que vamos nos encontrar algumas páginas adiante, dá outros sentidos para a idéia geral de *pessoa*. Ela traz de algumas observações do padre Danielou a observação de que *persona* seria uma palavra de origem latina e, de Roma, teria ido para a Grécia formar o termo *prósopon*. Para os cristãos, o primeiro sentido de *pessoa* teria sido *perigraphé* (= limitação), a que depois se acrescentaria o sentido de *prosopón* (face), de *persona* (= máscara, personagem), do latim (Carneiro da Cunha, 1975: 89).

Um pequeno trecho do estudo de Marcel Mauss não só ilustra de modo admirável como ele supõe que se teriam passado as coisas na história de Roma, como também mostra a maneira pela qual ele articula as relações sociais com os símbolos sociais das relações: o vivido e o pensado.

“Daí à noção de pessoa há apenas um passo, que talvez não tenha sido dado imediatamente. Penso que lendas como a do cônsul Brutus e de seus filhos, do fim do poder que tinha o *pater* de matar seus filhos, os *sui*, traduzem a aquisição da *persona* pelos filhos, mesmo durante a vida do pai. Creio que a revolta da plebe, o pleno direito de cidadania que, depois dos filhos das famílias dos senadores, alcançaram todos os membros plebeus das *gentes*, foram decisivos. Tornaram-se cidadãos romanos todos os homens livres de Roma, todos conseguiram a *persona* civil; alguns tornaram-se *personae* religiosas; algumas máscaras, alguns nomes e rituais permaneceram ligados a algumas famílias privilegiadas dos colégios religiosos.” (Mauss, 1974: 229)

Este é o momento em que finalmente na história, o homem livre *possui* a sua pessoa. Torna-se, perante a sociedade civil e o Estado, ao mesmo tempo o representante de suas atuações e o responsável pessoal pelos seus atos. Também por isso em Roma os escravos não são pessoas. *Servus non habet personam*. Escravos não eram cidadãos – sujeitos da polis – eram coisas, propriedades de cidadãos. Não possuíam bens pessoais, nem o seu corpo nem tinham nomes de descendência.

A pessoa livre possui por direito de cidadania a sua *conditio* (posição na família), o seu *status* (situação na vida civil) e o seu *munus* (cargos e honrarias da vida civil, militar e ritual). O sinal pessoal de sua condição ela o deixava impresso onde assinava o seu nome, como nós o fazemos até hoje: com *nomen*, *praenomen* e *cognomen*: Pedro Garcia de Oliveira.

“Ao lado de tudo isso, a palavra *persona*, personagem artificial, máscara e papel de comédia e de tragédia, da trapaça e da hipocrisia – estranha ao ‘eu’ – prosseguiu sua marcha. Mas o caráter pessoal do direito estava estabelecido e *persona* tornou-se também sinônimo da verdadeira natureza do indivíduo.” (Mauss, 1974: 231)

Aos poucos, passo a passo, já na Roma de depois de Cristo (mas ainda não por causa exclusiva do Cristianismo), ao sentido jurídico da pessoa, que tem o seu valor em ser parte da *polis* de que é cidadã, acrescenta-se o sentido ético: ser um ser pessoal, sujeito afinal de si mesmo, dos seus sentimentos, da consciência da continuidade de sua

própria história de vida. A idéia de pessoa como uma categoria moral amplia a concepção jurídica de pessoa e ela agora se define por habitar um sujeito individualmente consciente, livre, responsável (Mauss, 1974: 233).

“Penso que este trabalho, este avanço, fez-se inicialmente com a ajuda dos estóicos, cuja moral voluntarista, pessoal, podia enriquecer a noção romana de pessoa, enriquecendo-se ela mesma, ao mesmo tempo em que enriquecia o direito.” (Mauss, 1974: 233)

Isto porque a idéia de pessoa fundada no valor da consciência moral introduz a própria consciência como um valor jurídico. O que acontece então é o seguinte: às relações do tipo direitos-deveres que norteiam o código social da vida do cidadão, devido aos seus cargos, suas funções, suas honrarias de família e de *gens*, adquiridos por descendência ou por mérito, somam-se as que decorrem de ser a pessoa, em si mesma, um ser consciente, senhora de si e, por isso, responsável pelos seus atos, independentemente da sua posição social⁷.

Mas a semente desta idéia social de pessoa floresce com o domínio do cristianismo sobre Roma. Ali ela conquista um sentido metafísico não conhecido antes, que associa ao homem uma dimensão universal de *ser humano* (uma noção nunca clara e definida para gregos e romanos) e vincula justamente este *ser um humano* ao sentido pessoal de seu próprio destino. Este é o momento em que a pessoa, *persona*, homem-ator por detrás da máscara e intérprete de seu papel no clã, sujeito revestido de um Estado, ator de sua própria consciência, torna-se *homem* simplesmente, transforma-se em pessoa humana. O escrito aparentemente corriqueiro da carta de Paulo aos Gálatas, de tanto ser repetido hoje em dia, teve a seu tempo um sentido de revolucionária universalização. Mauss relembra a passagem.

⁷ Inicialmente *consciência* significa entre os romanos *cumplicidade*, *cúmplice*, “aquele que tem a ver com”, o testemunha. Mais tarde a palavra passa a significar o conhecimento individual do bem e do mal e as suas conseqüências, “e a consciência de si torna-se apanágio da pessoa moral” (Mauss, 1974: 234). Vejamos uma passagem de Mauss em que o trânsito de pessoa como “personagem do grupo” para pessoa como “personagem de si” aparece admiravelmente: “A palavra tinha o mesmo sentido de *persona*, máscara; mas eis que pode também significar o personagem que cada um é e deseja ser, seu caráter (as duas palavras freqüentemente se ligam), sua verdadeira face. A partir do século II a.C. toma rapidamente o sentido de *persona*. Traduzindo exatamente *persona*, pessoa, direito, conserva ainda um sentido de imagens superpostas, por exemplo, a figura de proa do barco (entre os celtas, etc.). Mas significa também personalidade humana, isto é, divina, tudo dependendo do contexto. Entende-se a palavra *πόσωπον* ao indivíduo na sua natureza íntima, sem máscara alguma, apesar de, diante dele, conservar-se o sentido de artifício, o sentido do que é a intimidade de tal pessoa e o sentido do que é personagem” (Mauss, 1974: 233).

“Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos sois um só em Cristo Jesus. E se vós sois de Cristo, então sois descendência de Abraão, herdeiros segundo a promessa.” (Paulo, Gálatas, 3: 28-29)

Não há mais clã nem estado, a descendência é universal e a todos ela atribui o mesmo estatuto de pessoa humana, herdeira da salvação. Os atos de consciência que o cristianismo reveste de sagrado, não servem apenas para dirigir a conduta do sujeito na sociedade política dos vivos (a família, o clã, a *polis*), mas para dirigir a pessoa através do seu próprio destino⁸.

Sobre esta idéia ao mesmo tempo individualizada e universalizada de pessoa trabalharam os pensadores e filósofos dos séculos seguintes e, sobretudo os dos três últimos séculos. A partir de uma lenta sucessão de fatos históricos que demarcam conquistas sociais – o Renascimento, a Reforma, a Revolução Francesa – e da reflexão que os antecede, acompanha ou sucede, a primitiva idéia cristã de pessoa como sujeito pessoal em sua essência, ao mesmo tempo humana e divina, evolui para a idéia de pessoa como consciência de si. Não faz mais do que um século e meio que a idéia de pessoa que finalmente hoje possuímos desdobra-se enfim da própria consciência do eu e da identidade reflexiva e afetiva que cada um de nós atribui à originalidade de sua própria individualidade.

“A noção de pessoa, entretanto, deveria sofrer ainda uma outra transformação para tornar-se no que é desde um século e meio, mais ou menos: *a categoria do ‘eu’*. Longe de ser a idéia primordial, inata, claramente inscrita no mais profundo do nosso ser desde Adão, eis que ela continua, ainda em nossos dias, lentamente, a edificar-se, a esclarecer-se, a especificar-se, a identificar-se com o conhecimento de si, com a consciência psicológica.” (Mauss, 1974: 237)

Os passos foram dados, mas a história social da idéia de pessoa não está concluída ainda. O leitor é convidado a reler a epígrafe do capítulo. Aquilo que nos acostumamos a perceber biopsicologicamente como o resultado de uma construção, passo a passo, de uma *biografia* sobre uma *biologia*, ou seja, a própria gênese “pessoal” da pessoa ao longo de um trabalho coletivo de socialização que transforma o corpo do homem, dado pela natureza, no sujeito social realizado na/pela sociedade, podemos

⁸ Na passagem entre a pessoa moral dos romanos e a pessoa metafísica dos cristãos, ela pode finalmente ser definida como “uma substância racional, indivisível, individual” (Mauss, 1974; 236). Ou, como em Boécio: “... uma substância individual de natureza racional” (Ferrater Mora, 1975: 203).

aprender a perceber agora, como um trabalho da mesma história social da humanidade e de cada um de seus incontáveis povos do passado e do presente. O trabalho de criar e fazer com que se desenvolvesse a própria idéia da pessoa como uma construção simbólica de significações que os homens fazem a respeito do sentido de si próprios. Podemos aprender que tal como acontece com tudo o mais sobre o que o homem pensa, por ter a ver com a sua vida, a pessoa é também uma *idéia*. Uma categoria ideológica, uma representação social. Deste modo ela existe na encruzilhada onde as sociedades e suas culturas articulam, ao longo da história da organização social e simbólica de sua vida material, as suas relações de poder, de amor, de parentesco com as representações que a partir daí elas fazem do mundo e de suas existências individualmente coletivas.

Esta é a idéia que nos deve acompanhar ao longo destas páginas. O universo dos símbolos e dos nomes com que os grupos sociais se definem e definem os outros grupos, depende de como eles pensam as categorias de sujeitos-atores que percebem envolvidos nas suas relações de trocas de bens, de serviços e de significações. Em outra direção, as próprias sociedades podem gerar, como lógicas, valores e símbolos que são a realidade de sua cultura, os artifícios por meio dos quais estas categorias tão importantes: “eu”, “outro”, “pessoa”, “índio”, “branco”, “parente”, “amigo”, “inimigo”, são pensadas para serem vividas nas vidas de seus membros, sujeitos de seus mundos.

A idéia de pessoa entre os índios Krahô do Brasil Central

Ainda que o nosso exercício de procurar compreender como e por que as sociedades humanas geram idéias como a de *pessoa* possa se prolongar um pouco mais, penso que seria útil ver a maneira como isso acontece no caso de uma tribo de índios brasileiros.

Na pesquisa que realizou sobre símbolos e rituais da morte entre os índios Krahô do Brasil Central, Maria Manuela Carneiro da Cunha elaborou uma das análises mais criteriosas a respeito de como em uma tribo de índios são criadas e usadas instituições e relações sociais para estabelecer as regras de trocas entre categorias de pessoas e para construir as suas idéias sobre os nomes e os significados que os sujeitos do grupo têm

uns para com os outros, enquanto pessoas, como a idéia de pessoa que a lógica da cultura da tribo constitui⁹.

Sabemos que as sociedades tribais organizam os seus sistemas de parentesco, de poder, de relações de trabalho, de distribuição de bens e serviços, de religião, de maneiras diferentes das nossas, ou seja, de acordo com padrões culturais de elaboração social e simbólica diversos dos nossos, sob muitos aspectos¹⁰.

Ora, além daquilo que é próprio dos seus sistemas de parentesco, existem dois tipos de relações entre sujeitos da tribo que são uma espécie de constituidores da noção Krahô de *pessoa* e, ao mesmo tempo, são constituídos por esta idéia, por aquilo que ela quer simbolicamente significar e tornar real através disto. Um tipo é a relação entre *amigos formais*, o outro, a relação entre *companheiros*. Vejamos como Maria Manuela Carneiro da Cunha descreve cada uma.

“A amizade formal Krahô implica uma *relação de evitação*; além disso, prevalecem entre os amigos formais um respeito absoluto e uma solidariedade muito forte embora limitada a ocasiões específicas que detalharemos mais adiante.

Não se interpela nem sequer se encara um amigo formal, muito menos se lhe pede ou toma coisa alguma. Idealmente, amigos formais não só evitam dirigir-se a palavra mas ainda, se se encontram em um caminho, devem se afastar cada qual para um lado. Relações sexuais e, *a fortiori*, casamento são proscritos entre amigos formais de sexo oposto. Embora impere a relação de evitação, cada qual deve adivinhar e procurar satisfazer espontaneamente as necessidades ou desejos de seu amigo formal: um compromisso usado comumente é a intervenção de um terceiro que explicitará tais desejos: ‘teu amigo formal quer um cigarro...’.

O amigo formal goza de autoridade absoluta, embora invocada apenas em situações extremas, sobre seu parceiro. Esta autoridade parece ser usada em último recurso e não pode ser desafiada.” (Carneiro da Cunha, 1975: 74-75).

⁹ O admirável estudo de Maria Manuela Carneiro da Cunha foi publicado pela HUCITEC com o nome de *Os Mortos e os Outros*; O capítulo em que ela discute a noção Krahô de pessoa chama-se: “Amizade formal, companheirismo e a noção de pessoa”, Mais tarde ela reescreveu suas idéias e as apresentou em um simpósio promovido pelo Museu Nacional da Quinta da Boa Vista sobre a noção de pessoa entre índios do Brasil. Ver: “De amigos formais e pessoa; de companheiros, espelhos e identidades”, em “A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas” (*Boletim do Museu Nacional, Antropologia*, nº 32, maio 1979).

¹⁰ Para tudo o que se refira à descrição e explicação da vida, estrutura de relações e situação atual de nossos índios, recomendo ao leitor o livro de Julio Cesar Melatti: *Índios do Brasil*, publicado pela HUCITEC.

“Nossos dados indicam que são ‘companheiras’ entre os Krahô as crianças *nascidas no mesmo dia*, mas aparentemente não os gêmeos verdadeiros, rapazes que foram *krãrigaté*, chefes de metades de iniciandos, durante o mesmo ritual de iniciação, seja no *Pempkahok* ou no *Ketuaye*, as moças que foram associadas a um mesmo grupo na mesma celebração de um destes rituais, os homens que foram *prefeitos do pátio*, ofício sempre investido em dois incumbentes, na mesma estação do mesmo ano, e assim por diante.

Os *ikhuonô*, ao contrário dos amigos formais, são companheiros de todas as horas e todas as atividades, pelo menos até se tornarem pais de numerosa prole. Reina entre eles total liberdade de discurso e uma camaradagem descontraída. No ritual que encerra a estação chuvosa e no que encerra a estação seca, há troca cerimonial de mulheres entre as metades *Wakmeye* e *Katamye*¹¹. Nessa ocasião, os *ikhuonô* (companheiros, CRB) trocam preferencialmente de mulheres, a não ser que estas não pertençam à metade alterna requerida.” (Carneiro da Cunha, 1975: 87-88)

Não é difícil compreender que existe uma relação lógica antagônica entre as duas categorias que as pessoas são, entre os Krahô, e através das quais relacionam-se umas com as outras no cotidiano da vida da tribo, nas aldeias. O amigo formal serve ao outro sem poder estar com ele, enquanto o companheiro está sempre que quiser com o seu companheiro, sem necessariamente servi-lo. Assim, o amigo formal é regido pela evitação útil enquanto o companheiro o é pela familiaridade desinteressada. Portanto, o amigo formal parece ser o contraste do outro e, por oposição, sugere a idéia da relação eu-outro. O companheiro, por seu turno, é uma espécie de eu-mesmo-no-outro, uma

¹¹ É costume entre os índios Gê, do Brasil, dividirem a tribo em metades. Julio Cesar Melatti explica assim o que é isso:

“Várias tribos do Brasil estão divididas em duas partes, devendo seus membros, mediante certa regra, pertencer a uma ou a outra. A essas partes se costuma dar o nome de *metades*. Entre os índios Bororo, o indivíduo deve pertencer à metade de sua mãe. Já entre os índios Tukuna, cada indivíduo deve pertencer à metade de seu pai...

Muitas vezes as metades estão subdivididas em grupos menores denominados *clãs*, tal como acontece entre os índios Bororo ou entre os Tukuna. Mas os *clãs*, para serem considerados como tal, não precisam se agrupar em metades: os índios Suruí, por exemplo, estão divididos em *clãs*, mas não em metades.” (Melatti, 1980: 79).

Na prática do cotidiano, todas as evitações sociais possíveis são regras entre amigos formais que não e falam, não ficam sob um mesmo teto, não caminham juntos por uma mesma estrada e entre cujos praticantes há uma relação de absoluta autoridade. Um terceiro, amigo de ambos, cumpre a tarefa de transmitir a um os desejos do outro. Entre os dois a relação é cerimonialmente formalizada e uma mínima quebra nas regras de etiqueta pode romper o trato entre as duas partes.

- 1) Um amigo formal repete o sofrimento do outro e depois recebe bens materiais por isto;
- 2) um amigo formal participa dos rituais de reintegração do outro na sociedade e ambos participam de seus rituais de iniciação;
- 3) um amigo formal possui direitos codificados de estabelecer relações jocosas com os parentes do outro sem o risco de ser admoestado ou punido por isto (Carneiro da Cunha, 1975: 78-85).

imagem no espelho do seu companheiro, de quem reflete a semelhança que há entre os dois, não no corpo, mas na ação simultânea: o meu companheiro é quem faz o que eu faço, quando eu faço. Ele é, para o companheiro, um outro-eu.

A distância social não é um aspecto secundário da relação de amizade formal, é a sua própria essência. Uma distância cerimonial que toma a forma lógica de uma oposição (Carneiro da Cunha, 1975: 87)¹². A convivência social também não é acidental entre companheiros. É a própria essência da relação de companheirismo que, assim, traduz a forma lógica de uma composição.

O que, portanto, opõe um tipo padrão de categoria de relações entre as pessoas da tribo ao outro, é a diferença que ali existe entre identidade/complementaridade da amizade formal *versus* gemeleidade/simultaneidade do companheirismo. Ora, nesta oposição criada pela lógica da tribo estão os elementos fundamentais da idéia de pessoa: reconhecer o semelhante e reconhecer-se a si mesmo nele, como um outro-eu que o meu companheiro é, e opor-se ao contrário, como um eu-outro que o amigo formal sugere. Tal como a Psicologia tende a aceitar, nas relações que as crianças em qualquer lugar do mundo trocam com os seus pais, irmãos, outros parentes, outras crianças, um dos elementos mais essenciais para a consolidação da identidade é justamente o jogo dialético entre a semelhança e a diferença.

Durante a sua análise da gênese da idéia da pessoa entre os nossos índios Krahô, Maria Manuela Carneiro da Cunha insiste em que a oposição geradora eu-outro x outro-eu é lógica. E “boa para pensar”, como diria Claude Lévi-Strauss. Não é uma construção sociológica intencionalmente produzida pelos índios para que os sujeitos, através dela, *sejam* pessoas. Também não é uma construção psicológica criada por um conselho de feiticeiros da tribo para que os sujeitos *se sintam* como pessoas. Faz parte do repertório dos símbolos e, mais ainda, da lógica indígena que os estrutura para dar sentido à vida; para explicar, através do que se vive, como se é e como se deve ser. Um

¹² Na prática do cotidiano, todas as evitações sociais possíveis são regras entre amigos formais que não se falam, não ficam sob um mesmo teto, não caminham juntos por uma mesma estrada e entre cujos praticantes há uma relação de absoluta autoridade. Um terceiro, amigo de ambos, cumpre a tarefa de transmitir a um os desejos do outro. Entre os dois a relação é cerimonialmente formalizada e uma mínima quebra nas regras de etiqueta pode romper o trato entre as duas partes.

1. Um amigo formal repete o sofrimento do outro e depois recebe bens materiais por isto;
2. um amigo formal participa dos rituais de reintegração do outro na sociedade e ambos participam de seus rituais de iniciação;
3. um amigo formal possui direitos codificados de estabelecer relações jocosas com os parentes do outro sem o risco de ser admoestado ou punido por isto (Carneiro da Cunha, 1975: 78-85).

índio Krahô perguntado a respeito em momento algum elaboraria, com o saber de sua cultura, a mesma análise que Maria Manuela Carneiro da Cunha elaborou. Ele vive socialmente e descreve ideologicamente modos de ser, modos de pensar que ao antropólogo cabe buscar compreender e explicar cientificamente.

“Procuramos mostrar que a amizade formal e o companheirismo podem ser concebidos como modos de se edificar, de se determinar a pessoa, a primeira pela oposição, o último pela semelhança: uma seria um ‘eu-outro’, o outro seria um ‘outro-eu’. Pois a individuação, e entendemos por aí a assunção de valor significativo por um indivíduo, elemento de um sistema, passa justamente e depende de suas relações com outros elementos, de sua inserção no sistema global. Dentre essas relações, duas podem e costumam ser privilegiadas, a de oposição por um lado, a de semelhança por outro (...) O indivíduo se instaura por assim dizer à intersecção de ambas pelo duplo jogo de espelhos que lhe devolve sua imagem ao mesmo tempo que o reflete, inverso de seu inverso, em especulação que o circunscreve e afirma.”
(Carneiro da Cunha, 1975: 94)

Aqui é possível concluir como o fez Marcel Mauss. A idéia de pessoa, assim como tudo o que envolve o pensar do homem sobre suas relações homem-natureza e homem-homem – através das quais ele pode se apreender como um ser de totalidade, um ser de universalidade – não é universal. Não é “dada ao homem” como uma espécie de matriz inata do pensamento. Ao contrário, ela é uma construção cultural e a amplitude de seu sentido de liberdade-individualidade-universalidade varia de sociedade para sociedade, de época para época na história de uma mesma sociedade. Em qualquer uma delas, no entanto, ela nasce e cresce no solo fértil das “representações empíricas do ser humano enquanto inserido no grupo” (Carneiro da Cunha, 1975: 85)¹³.

¹³ Entre outras tantas que a Antropologia tem produzido, uma derradeira referência poderia ser feita aqui, apenas de passagem. Clifford Geertz procura explicar como um outro grupo primitivo cria e aceita uma idéia do que seja *pessoa*. Tal como Mauss e Manuela, cada um seguindo o seu caminho, ele deseja compreender como se define, como se percebe e como, conseqüentemente, se reage às pessoas individuais. “Isto é, o que se pensa sobre elas.” (Geertz, 1978: 225)

“Uma dessas necessidades orientadoras difundidas é certamente a caracterização dos seres humanos individuais. Todos os povos desenvolveram estruturas simbólicas nos termos das quais as pessoas são percebidas exatamente como tais, como simples membros sem adornos da raça humana, mas como representantes de certas categorias distintas de pessoas, tipos específicos de indivíduos. Em cada caso em separado, surge, inevitavelmente, uma pluralidade de tais estruturas. Algumas são centradas no ego, como por exemplo, as terminologias do parentesco: isto é, elas definem o *status* de um indivíduo em termos de uma relação como um ator social específico. Outras se concentram em um ou outro subsistema ou aspecto da sociedade, e são invariáveis no que diz respeito às perspectivas dos atores individuais: categorias nobres, *status* de grupos de idade, categorias ocupacionais. Alguns – nomes pessoais e apelidos – são informais e particularizantes; outros – títulos burocráticos e designações de casta – são formais e padronizados.

O mundo cotidiano no qual se movem os membros de qualquer comunidade, seu campo de ação social considerado garantido, habitado não por homens quaisquer, sem rosto, sem qualidades, mas por homens personalizados, classes concretas de pessoas determinadas, positivamente caracterizadas e adequadamente rotuladas. Os sistemas de símbolos que definem essas classes não são dadas pela natureza das coisas – eles são construídos historicamente, mantidos socialmente e aplicados individualmente.” (Geertz, 1978: 228-229)

De um modo diferente ao das pesquisas de Marcel Mauss e Maria Manuela Carneiro da Cunha, Clifford Geertz parte de um esquema de categorias de sujeitos reais, do ponto de vista de suas convivências vividas e pensadas. Estudando um grupo da ilha de Bali, ele conclui que ali as pessoas e as categorias de pessoas podem ser atribuídas e designadas através de seis dimensões de símbolos de posições e papéis diferenciadores: 1) os nomes pessoais; 2) os nomes do indivíduo pela ordem do seu nascimento; 3) os termos de parentesco; 4) os tecnônimos (denominação de um parente dado através de um filho, chamando-o fulano “pai” ou “mãe” de sicrano); 5) os títulos de *status* (nomes da casta do sujeito); 6) os títulos públicos (títulos de natureza ocupacional atribuídos aos/ pelos chefes).

Estas categorias de nomeação que, em conjunto, classificam tipos de pessoas e tipos de relações diferentes entre as pessoas não são atribuídas nem usadas de modo simultâneo, nem de forma aleatória. Para cada sujeito elas dependem da seqüência de situações e de momentos-posições da sua biografia, relacionada com o grupo social. Cada rótulo ao mesmo tempo classificatório e diferenciador não é uma simples etiqueta em si mesma. É parte de um sistema social complexo a que Clifford Geertz dá o nome de “ordens simbólicas de definição da pessoa” (Geertz, 1978: 234).

Os nomes Sociais

dos tipos de pessoas: a identidade

Pedro é um nome. Nomeia um indivíduo, uma individualidade, uma identidade de pessoas. Muitos *Pedros* são, cada um, um *Pedro*. *Pedro Garcia de Oliveira* acrescenta ao nome da pessoa os de sua *gens*, famílias: *Garcia* para a da mãe; *de Oliveira* para a do pai. A identidade pessoal reveste-se de posições familiares, ordens na escala dos nascimentos, relações entre parentes. *Dr. Pedro Garcia de Oliveira* acrescenta os nomes *da* pessoa e *da* família *na* pessoa, os títulos de profissão, de classe, de *status* social. Os nomes que a ordem social atribui aos seus membros. Pessoa, parente, engenheiro agrônomo. Cidadão, branco ou preto, eleitor, católico ou protestante. Flamengo. Outros nomes, títulos, diferenciadores de crença, posição social, “raça” (etnia veremos um pouco adiante). Indicadores sociais de *status* e papéis, uns atribuídos a ele por “berço”, “cor de pele”, “posição social”; outros adquiridos por eleição ou vocação¹⁴. Na verdade uma trama complicada de relações de direitos e deveres socialmente codificados e escritos nas regras de trocas entre os atores sociais de seu mundo: Pedro Garcia de Oliveira. Escritos – às vezes com maiores poderes de orientação da conduta – nas normas sociais que o uso faz e a reprodução do uso consagra.

¹⁴ *Status* e *papel* são duas categorias de atribuição de posição e relação das pessoas e entre pessoas na sociedade, importantes para se explicar a *identidade*. É comum que livros de Antropologia Social, de Introdução à Antropologia Cultural e de Introdução à Sociologia contenham capítulos sobre “*status* e papel”. Assim, em seu *O Homem – uma introdução à Antropologia*, Ralph Linton dedica o capítulo 8 ao estudo dessas duas categorias. Ele define *status* da seguinte maneira: “Como o termo cultura, o termo *status* adquiriu significação dupla. Abstratamente *status* é uma posição num determinado padrão. Assim, é inteiramente acertado falar de cada indivíduo como possuindo muitos *status*; pois que cada um toma parte na manifestação de numerosos padrões. Mas, a não ser que o termo seja por qualquer maneira restringido, o *status* de qualquer indivíduo significa a soma total de todos os *status* que ele ocupa. Representa a posição dele em relação à sociedade total. Assim, o *status* do Dr. Silva como membro de uma comunidade provém da combinação de todos os *status* que ele ocupa: como cidadão, como advogado, como católico, como marido da Sra. Silva, e assim por diante”. Por sua vez o papel “representa o aspecto dinâmico do *status*, O indivíduo é socialmente investido num *status* e o ocupa em relação a outros *status*. Ao efetuar os direitos e deveres que constituem os *status*, está desempenhando um papel” (Linton, 1962, 133-134). A idéia de que não só os *status* e *papéis*, mas a *identidade* que daí deriva, ou as *identidades*, precisam ser compreendidas através da gramática das relações de direito e deveres entre categorias de pessoas, foi desenvolvida por Ward Goodenough, em um estudo infelizmente ainda não publicado em algum livro em português. (Trata-se de “Rethinking ‘status’ and ‘role’ – toward a general model of the cultural organization of social relationships”). Referências a respeito podem ser encontradas em um muito oportuno estudo de Roberto Cardoso de Oliveira: “Identidade étnica, identificação e manipulação”, um dos capítulos de seu livro *Identidade, Etnia e Estrutura Social*, com que nos encontraremos nos últimos capítulos.

A palavra é antiga: “identidade”, e uma vez ou outra foi usada por filósofos e psicólogos, até pouco tempo atrás mais do que por cientistas sociais. De alguns anos para cá começou a ser convocada com maior frequência para os debates e escritos de sociólogos e antropólogos. Entre estes últimos ela tem sido associada à palavra “etnia” (“etnia”), para gerar *identidade étnica*, que daqui em diante é o que mais nos interessa.

Por existir dentro de uma área entre fronteiras científicas, acontece com a categoria *identidade* o mesmo que vimos acontecer com a de *pessoa*. Entre Psicólogos clínicos e Psicanalistas, *identidade* pode ser um conceito que explique, por exemplo, o sentimento pessoal e a consciência da posse de um eu, de uma realidade individual que a cada um de nós nos torna, diante de outros *eus*, um sujeito único e que é, ao mesmo tempo, o reconhecimento individual dessa exclusividade. A consciência de minha continuidade em mim mesmo.

Os acontecimentos da vida de cada pessoa geram sobre ela a formação de uma lenta imagem de si mesma, uma viva imagem que aos poucos se constrói ao longo de experiências de trocas com os outros: a mãe, os pais, a família, a parentela, os amigos de infância e as sucessivas ampliações de outros círculos de *outros*: outros sujeitos investidos de seus sentimentos, outras pessoas investidas de seus nomes, posições e regras sociais de atuação. Um psicanalista fala sobre o assunto.

“Identidade, em sua acepção mais vaga, sugere, é claro, muito mais do que tem sido denominado Eu por vários investigadores, seja na forma de um conceito do eu, de um sistema do eu, seja naquela flutuante experiência do eu descrita por Schiller, Federn e outros. (...) Estamos aqui interessados principalmente na continuidade genética de tal representação do eu, uma continuidade que deve ser atribuída, certamente, ao trabalho do ego. Nenhuma outra agência interna poderia realizar a acentuação seletiva de identificações significativas durante toda a infância e a gradual integração de imagens do eu que culmina num sentimento identidade. É por isto que chamei à identidade, primeiramente, ‘identidade do ego’. Ao escolher um nome análogo a ‘ideal do ego’, porém, ventilei a questão das relações entre ideal do ego e identidade do ego.” (Erikson, 1972: 210)

A transcrição acima não foi escrita para explicar o que seja a identidade do ponto de vista da Psicologia e da Psicanálise, mas para mostrar de que maneira e a partir de que pontos de vista os seus profissionais falam dela.¹⁵

Entre psicólogos sociais e antropólogos, na questão da identidade o que interessa mais é a tessitura das inúmeras formas de relações entre pessoas – tipos sociais de pessoas; entre grupos dentro de uma sociedade (operários e patrões, protestantes e católicos, negros e brancos); entre sujeitos e grupos de duas sociedades, por exemplo, como as tribos de índios e as franjas pioneiras das frentes pastoris da sociedade regional brasileira. Importa compreender a estrutura e o processo das diferentes trocas de bens materiais, de serviços e de símbolos entre diversas categorias de sujeitos e o modo como acontecem aí ações e reações de atribuição de nomes, de títulos de determinação de semelhanças e diferenças que, afinal, tanto se manifestam na maneira como as pessoas vivem os códigos de seus contatos umas com as outras, quanto na forma pela qual representam os seus relacionamentos e o reconhecimento de quem são, a partir deles. A partir do que eles simbolicamente determinam.

Se a alguns importa explicar como individualmente as pessoas passam pela trajetória biopsicológica de sua *identificação*, a outros interessa compreender os mapas sócio-culturais que traçam para os indivíduos os caminhos de sua trajetória. Como um grupo de ciganos, uma tribo de índios agricultores, um bando errante de índios caçadores, uma comunidade de camponeses consagram as situações e criam as regras que condicionam as vivências que, pelo menos em parte, não de determinar a construção pessoal e social de identidades? Como, a partir das diferenças que a natureza impõe à sociedade (macho e fêmea; criança, jovem, adulto e velho) e que a sociedade impõe sobre si mesma, como a sua cultura, fazem-se as diferenças de trocas e nomes que legitimam, como identidades e relações entre identidades, as diferenças entre homem e mulher, entre jovem e adulto, entre leigo e sacerdote, entre senhor e escravo? Mais do que isto, de que modo o encontro entre culturas desiguais de sociedades diferentes altera – porque altera condições substanciais de reprodução da vida e do pensar sobre a vida – identidades que as diversas categorias de sujeitos de cada grupo

¹⁵ Falando sobre o verbete *identidade*, na *International Encyclopedia of Social Sciences*, o mesmo Erik Erikson diz o seguinte (tomo passagens de seus escritos no verbete):

“Quando pretendemos estabelecer a *identidade* de uma pessoa, nós perguntamos qual o seu nome e que posição ela ocupa em sua comunidade. *Identidade pessoal* significa mais: inclui um sentimento subjetivo de continuidade da existência e uma memória coerente. A *Identidade Psicossocial* possui características mais elusivas, ao mesmo tempo subjetivas e objetivas, individuais e sociais...” (Erikson, 1968: vol. 7:61).

social fazem de si e do outro? Quando é que o Suruí se descobre “um índio” e quando é que na consciência do mestiço do índio tukuna com o branco cearense surge a idéia de se ser um “caboclo”?

A experiência de vida de cada um de nós confirma uma conclusão a que os estudiosos sobre o assunto acabam quase sempre chegando: não é fácil separar a dimensão individual da construção e do exercício cotidiano da identidade de sua dimensão social. Na verdade, de suas várias dimensões sociais e socialmente simbólicas. Um menino caboclo das matas do Norte aprende a ser “si mesmo”, uma pessoa, um outro Pedro, Pedro Garcia, misturando os sentimentos e a consciência que brotam de suas trocas afetivas com os seus pais e irmãos, com o emaranhado que o faz aprender a crescer reconhecendo-se também: “caboclo”, “filho de bugre”, “pobre” e “analfabeto”. Porque ele existe no interior de um mundo que tanto predetermina desde que posições ele pode *ser e relacionar-se*, como estabelece os nomes das identidades de uma pessoa *mestiça* (porque resultado de um casamento entre uma índia e um branco em uma área de contato interétnico), *pobre* (porque privado de bens e obrigado a trabalhar sob a dependência do poder de outros) e *analfabeto* (porque vive fora de um contexto em que mestiços pobres podem ter acesso aos centros formais de ensino).

Hoje em dia há um esforço de alguns setores da Psicologia no sentido de reconhecerem o papel das representações sociais na formação da identidade de categorias de pessoas tomadas como sujeitos de “grupos ideológicos”. Isto acontece na medida em que a ideologia de um grupo, de uma tribo, de uma classe social é quem

“lhes propõe um plano de vida com vínculos sociais e temporais, assegurados pela pertinência a um grupo que tem sua continuidade no futuro” (Grimberg e Grimberg, *apud* Cardoso de Oliveira, 1976: 35).

Quando Erik Erikson relaciona a intimidade do processo de identificação (de se construir e se possuir um eu e uma consciência do eu) com o mundo social que condiciona as experiências de vida do indivíduo, ele recorre a William James e a Sigmund Freud. Segundo Erik Erikson, para o próprio fundador direto da Psicanálise, a idéia de identidade tem a ver tanto com os dramas individuais de sua biografia, quanto com os dramas sociais da história do grupo e da cultura de que é parte. Mais ainda, tem a ver com essa biografia nesta história.

“Foi essa a única vez que Freud usou o termo ‘identidade’ de modo meramente fortuito e, de fato, numa acepção *fundamentalmente étnica*. E

como seria de esperar dele, Freud assinala inevitavelmente alguns daqueles aspectos a que eu chamei sinistros e, no entanto, vitais — tanto mais vitais, de fato, quanto ‘menos podiam ser expressos em palavras’. Com efeito, ‘consciência de identidade íntima’ inclui, para Freud, um sentimento de azedo orgulhoso pelo seu povo disperso e freqüentemente desprezado, através de uma longa história de perseguição.¹⁶ Está radicada num dom particular (neste caso, intelectual) que tinha surgido vitoriosamente da limitação hostil de oportunidades. Ao mesmo tempo, Freud estabelece o contraste entre a identidade positiva de uma destemida liberdade de pensamento e uma característica negativa dos ‘povos entre os quais nós, os judeus, vivemos’, a saber, os ‘preconceitos que restringem nos outros o uso do intelecto’. Revela-se-nos, pois, *que a identidade de uma pessoa ou grupo pode ser relativa à de outras pessoas ou grupos*; e que o orgulho de conquistar uma forte identidade pode significar uma emancipação interior da identidade de um grupo mais dominante, como o da ‘maioria compacta’. Um requintado triunfo é sugerido na afirmação de que o mesmo desenvolvimento histórico que restringiu a maioria no livre uso de seu intelecto, em decorrência de preconceitos, tornou a minoria isolada mais robusta em questões intelectuais. Reverteremos a isto quando examinarmos as relações raciais.” (Erikson, 1972: 20) (os grifos são meus)

Assim, quando ele recorre a Freud é para lembrar o lugar central da vida afetiva profunda e da sexualidade na construção da identidade. Mas é também para enfatizar que a vida social recobre o quadro das trocas afetivas que desde o começo da vida da criança recém-nascida vão edificando, tijolo a tijolo, a sua identidade, através de estruturas culturais (de que os inúmeros tipos de famílias da espécie humana são um bom exemplo) e dos mecanismos de que toda a sociedade lança mão para codificar e controlar o cotidiano da vida dos seus membros. Projetos coletivos de vida e destino das pessoas e de um povo, a simbologia dos inúmeros valores religiosos e profanos da cultura, os mecanismos familiares e grupais de socialização da criança e do adolescente transferem do todo para cada *ser do grupo*, desde o comecinho de sua vida *no grupo*, uma identidade grupal. Uma identidade que é *dele*, como uma pessoa, mas que é também, fatalmente, a do grupo, *através dele*.

¹⁶ Erik Erikson quer lembrar que Freud é de origem judaica e, mesmo que em absoluto não seja um judeu praticante, do ponto de vista de qualquer tipo de militância religiosa ou de cidadania, não podia deixar de carregar consigo, mesmo no cientista que era, as marcas de sua condição de membro de uma comunidade étnica, religiosa e nacional secularmente perseguida. Sobre a condição da etnicidade e da identidade judaica, remeto o leitor a dois livros: *Reflexões sobre o Racismo*, de Jean Paul Sartre (ver a primeira parte: “Reflexões sobre a questão judaica”), e *O Homem Dominado*, de Albert Memmi (ver a parte: “O judeu”, onde um dos capítulos intitula-se, justamente, “A dupla lição de Freud”).

“Esses instrumentos podem aplicar-se ao estudo das chamadas sociedades primitivas; onde o treino infantil parece estar integrado num sistema econômico bem definido e num pequeno e estático repertório de protótipos sociais. O treino infantil, em tais grupos, é o método pelo qual aquilo que poderemos chamar de identidade grupal é transmitido às mais antigas experiências corporais do bebê e, através destas, aos primórdios do seu ego.”
(Erikson, 1972: 47)

Observe, leitor, que as identidades são representações inevitavelmente marcadas pelo confronto com o outro; por se ter de estar em contato, por ser obrigado a se opor, a dominar ou ser dominado, a tornar-se mais ou menos livre, a poder ou não construir por conta própria o seu mundo de símbolos e, no seu interior, aqueles que qualificam e identificam a pessoa, o grupo, a minoria, a raça, o povo. Identidades são, mais do que isto, não apenas o produto inevitável da oposição por contraste, mas o próprio reconhecimento social da *diferença*. A construção das imagens com que sujeitos e povos se percebem passa pelo emaranhado de suas culturas, nos pontos de intersecção com as vidas individuais.¹⁷ Ela tem a ver, ali, com processos ativos de conflito, luta, manipulação. Um povo ao mesmo tempo se nega a si mesmo e se afirma como uma identidade de dominado ou perseguido, integradora de valores negativos e positivos de diferenciação. Porque ele não pode deixar de ver-se como dominado, tal como o negro escravo acaba “se vendo” através dos olhos do senhor branco. Mas porque também a sua própria condição engendra a necessidade de lutar pela sua sobrevivência e nesta luta incluem-se os símbolos que preservam uma identidade de minoria, de dominado, mas, de qualquer modo, uma identidade própria e, como veremos mais à frente, construída não apenas *por oposição* à do outro – a maioria dominante – mas justamente para *opor-se* a ela. Para estabelecer a diferença.

Uma longa observação feita por Erik Erikson a respeito do que acontece neste sentido com os índios Sioux, poderia ajudar a compreender a relação entre o sujeito e a cultura, entre a biografia e a história na questão da identidade. O exemplo é também muito convidativo, porque mais à frente estaremos revendo relações muito semelhantes passadas entre índios do Brasil.

¹⁷ Erik Erikson fala de William James e Sigmund Freud: “As duas declarações que as subscrevem servem para estabelecer algumas dimensões da identidade e, ao mesmo tempo, ajudam-nos a explicar por que motivo o problema é tão universal e, no entanto, não difícil de aprender, pois estamos tratando de um processo ‘localizado’ no âmago do indivíduo e, entretanto, também, no núcleo central de sua cultura coletiva, um processo que estabelece, de fato, a identidade dessas duas identidades” (Erikson, 1972: 21).

“Ilustremos primeiro o conceito de identidade grupal mediante uma referência breve às observações antropológicas realizadas por H. S. Mekeel e eu próprio em 1938. Descrevemos nós como num segmento da reeducação dos índios americanos, a identidade histórica do caçador de búfalos, entre os índios sioux, mantém-se contraposta à identidade ocupacional e da classe de seu reeducador, o funcionário civil norte-americano. Sublinhamos que as identidades desses grupos assentam nas diferenças extremas de perspectivas geográficas e históricas (ego-espaco-tempo coletivo) e nas diferenças radicais de metas e recursos econômicos (plano de vida coletiva).

Nos remanescentes da identidade dos índios sioux, o passado pré-histórico é uma poderosa realidade psicológica. A tribo conquistada nunca deixou de comportar-se como se fosse guiada por um plano vital que consiste na resistência passiva ao presente, o qual não foi capaz de reintegrar os remanescentes de identidade do passado econômico; e pelos sonhos de restauração, em que o futuro conduziria de volta ao passado, em que o tempo tornar-se-ia de novo a-histórico, os terrenos de caça ilimitados e o suprimento de búfalos inexaurível – uma restauração que voltaria a permitir a ilimitada vida centrífuga dos nômades caçadores. Os seus educadores federais, por outra parte, pregam valores que são dotados de metas centrípetas e localizadas: residência, lareira, conta bancária – tudo o que recebe o seu significado de um plano de vida em que o passado está superado e em que a plena medida de realização no presente se sacrifica em favor de um padrão de vida cada vez mais alto no futuro. A estrada para esse futuro não é uma restauração exterior, mas uma reforma íntima. (...)

“Não admira que as crianças índias, forçadas a viver de acordo com ambos esses planos, pareçam freqüentemente bloqueadas em suas esperanças e paralisadas em suas ambições,” (Erikson, 1972: 47-48)

De modo diferente ao dos autores que vimos exporem os seus pontos de vista sobre *minorias*, no primeiro capítulo, Erik Erikson não se detém em avaliar o lado político das relações entre o branco colonizador e o índio colonizado. Mas ele aponta rumos raros entre psicanalistas. Procuremos resumi-los aqui:

1. diferentes grupos sociais vivem formas desiguais de produção de seus bens e de organização de seus mundos sociais (tribos, bandos, comunidades, sociedades complexas);
2. do mesmo modo, possuem formas diferentes de conceber idéias fundamentais para a orientação da conduta: visões de mundo, concepções de sentido de vida, projetos de vida, que por meio de várias situações e instrumentos de

socialização, são inculcados, como saber, valor, sentimento, emoção coletiva às suas crianças e adolescentes. São códigos de regras de conduta que orientam o comportamento. A face mais ativa da própria cultura;

3. inculcados como valores do grupo a partir de como ele se qualifica a si próprio, de como ele constrói uma identidade grupal que sintetiza o modo pessoal de *se ser* significativamente uma pessoa do grupo capaz de pensar segundo os seus valores e preceitos, de sentir de acordo com os seus padrões de afetividade e de orientar a conduta e a vida em conformidade com a imagem com que o grupo se reconhece como uma unidade social diferenciada (uma tribo, por exemplo, uma nação, uma minoria, um povo, uma classe);
4. a privação de valores da cultura próprios do grupo social colonizado paralisa, como no caso das crianças e jovens sioux, a produção de uma identidade de índio, sem favorecer que ele adquira uma outra identidade adequada. O efeito de uma tal invasão de valores não afeta apenas algumas crianças e jovens “com problemas”. Afeta coletivamente uma geração de toda a tribo, porque situações que comprometem a transferência de uma identidade grupal de uma geração para a outra criam finalmente crises na formação pessoal de sentimentos e da consciência de si (Erikson, 1972: 48-49).

“Crise de identidade”, “confusão de identidade”, “manipulação de identidade”, “identidade negativa” são os nomes que alguns estudiosos do assunto usam para traduzir os descaminhos do processo de identificação. Descaminhos que podem acontecer de diversos modos, em várias dimensões. Podem ocorrer com alguém em seu meio cotidiano, quando entre ela e as pessoas que desde a infância lhe são afetivamente importantes – porque delas lhe vêm amor, segurança e inculcação de *habitus* – surgem bloqueios, trocas de sentimentos e significados inadequadas, conflitivas. Podem acontecer com uma categoria de sujeitos quando entre eles, coletivamente, e outras categorias de pessoas ou instituições de seu mundo social há conflitos e inadequações, e suas conseqüências extrapolam as dimensões da família nuclear e chegam às da classe social, do grupo religioso, da minoria nacional migrante, da tribo de índios no seu todo. Podem ocorrer, em escala ainda mais ampla, quando dois mundos sociais entram em contato e as relações políticas, econômicas e culturais entre eles são desiguais e tanto a vida quanto a identidade do grupo dominado ou colonizado precisam submeter-se ao controle dos símbolos impostos de vida e identidade do dominador ou do colonizador.

Em qualquer uma das dimensões acima, a expropriação arbitrária dos direitos e condições de experiências pessoais ou coletivas de trocas “com o outro” e de significados e valores de realização do indivíduo, de um pequeno grupo minoritário, de uma classe social ou de todo um povo, resulta em efeitos diretos sobre os relacionamentos interpessoais concretos de efeito socializador, e sobre a esfera dos símbolos e idéias com que o indivíduo, a minoria, a classe ou o povo de uma nação colonizada se identificam como tais.

Etnia e identidade étnica

Um tipo específico de contato entre pessoas, grupos sociais e culturas é o que interessa aqui, O contato entre *grupos indígenas, sociedades tribais, índios* – nomes com que os designamos como uma categoria social – e *frentes pioneiras de colonização, a sociedade regional* (brasileira), brancos – nomes com que, por oposição, designamos categorias nossas e de segmentos de “nosso mundo”. Aqui, tanto os tipos de relações sociais quanto os tipos de nomes e idéias a respeito do que acontece ganham novos adjetivos. Diferenças biológicas (cor da pele, tipo de olhos ou cabelos) e diferenças culturais (forma de organização do trabalho comunitário, regras de casamento, códigos de orientação do comportamento, crenças religiosas) até algum tempo atrás qualificadas como *diferenças raciais*, podem ser pensadas como diferenças *étnicas*. Um grupo diferenciado através de critérios desta natureza é um *grupo étnico* (como ciganos, lapões ou índios tapirapé), o terreno que se pisa é o da *etnicidade*, da *etnia*. O encontro entre esses grupos e outras tribos, outras minorias étnicas ou brancos colonizadores pode ser chamado de *contato interétnico*. O sistema de relações sociais e simbólicas que resulta da convivência entre duas tribos diferentes, ou entre uma delas e os brancos, pode ser um *sistema interétnico*, e um dos seus componentes é a *identidade étnica*.

Se, para nossos companheiros do departamento ao lado, psicólogos e psicanalistas, o pensar sobre a identidade veio associado à prática clínica e foi sugerido por problemas para os quais foram depois criadas expressões como as que vimos há pouco: “crise de identidade”, “confusão de identidade”, “identidade negativa”, para antropólogos e outros cientistas sociais, um mesmo pensar tão contemporâneo sobre a identidade, surgiu no rastro da necessidade de compreender e explicar conflitos, relações desiguais entre grupos, classes, e culturas, surtos de revolta de minorias sociais,

de grupos étnicos, de povos colonizados, de classes oprimidas. Nomes que indicam sempre *relações*, e que foram criados um a um não para designar “tipos sociais” em si mesmos, mas categorias de pessoas, de povos, de minorias constituídos *assim* através das *relações sociais*, em que se viram envolvidos.

Há várias perguntas na porta de entrada das páginas seguintes, e os próximos capítulos são para descrever situações em que elas ocorrem. E são para procurar também explicar pelo menos uma parte delas,

Afinal, o que é uma *minoria*? O que é um *grupo social minoritário*? O que é um *grupo étnico*? Quais os critérios políticos, ideológicos, científicos que constituem idéias como as de: *raça, etnia, minoria, grupo tribal, índio, branco, tukuna, terena*? Idéias que os “outros” têm sobre eles próprios, que nós temos sobre eles, que eles têm sobre nós.

Grupos étnicos, minorias étnicas existem como realidades sociais, ou são meras idéias, categorias ideológicas sem uma existência simbólica e uma vida político-social correspondente? Ou são grupos e minorias que, justamente por terem uma existência social efetiva, posta em relação com outros modos de vida social, são obrigados a elaborar idéias que dêem conta de explicar quem eles são?

Qual é o momento em que um xerente se reconhece xerente por oposição ao krahô com que se encontra? Quando emerge para krahôs e xerentes a necessidade de se reconhecerem índios, diante do branco que lhes cerca o território e a vida por todos os lados? Qual é a substância da etnicidade: a natureza? a cultura? a organização social própria de um modo de vida original e, com frequência, minoritário?

“Uma maneira de colocar a questão é indagar-se sobre a substância da etnicidade. Substância que já foi pensada em termos biológicos, quando se falava de raças e de sua heterogeneidade. A noção de cultura veio substituir-se à de raça, dentro de um movimento que se quis generoso, e certamente o foi. E já que a cultura era adquirida, inculcada e não biologicamente dada, também podia ser perdida. Inventou-se o conceito de aculturação e com ele foi possível pensar – para gáudio de alguns, como os engenheiros sociais, e para pesar de outros, como os antropólogos – na perda da diversidade cultural e em cadinhos de raças e culturas.

Não se trata só do Brasil, é claro. Este foi um problema de quantos países se viram diante da tarefa de constituir uma nacionalidade. Na África das lutas de independência e pós-colonial, a etnicidade era vista como um empecilho à constituição de uma nação moderna, e acusava-se o chamado ‘tribalismo’

de dificultar sua construção. Este argumento ainda é contradição e supõe uma ligeira arraigada de cada homem com a cultura materna.” (Carneiro da Cunha, 1979: 35)

Destribalizar o índio? Fazê-lo integrar-se na “comunidade nacional”? Desculturalizá-lo de tecnologias, modos de vida, valores e crenças primitivos e inculcá-lhe os nossos? Fazê-lo deixar de sentir-se como índio e torná-lo, em vida e identidade, um branco, mesmo que “de segunda classe”? Ou, ao contrário, tomar suas condições originais de reprodução de vida, de organização do seu modo de viver, de sua cultura, de sua identidade étnica e tribal como a base de seus direitos em suas relações cada vez mais inevitáveis com o homem branco e o mundo social que ele traz até à fronteira da aldeia do índio?

Para não deixar que um assunto tão complexo e ao mesmo tempo tão atual fique perdido entre suposições e teorias, proponho convocarmos para o próximo capítulo os próprios atores do drama que aqui importa conhecer, em cada um dos seus atos.

Começemos por descrever como alguns grupos tribais brasileiros entraram em contato com a sociedade regional envolvente. Como, ao longo de sua história, no interior da história do sistema de relações interétnicas em que se viram incluídos, foram contatados, cercados e colocados sob controle de diferentes agências e tipos, de sujeitos da sociedade nacional. Feita esta descrição sumária a respeito de casos de contato interétnico, procuremos compreender em que a situação de contato alterou dimensões de autonomia, formas originais de vida e de organização da ordem da tribo. Finalmente, procuremos desvendar pelo menos algumas pontas dos mistérios das relações e dos conflitos de identidade da pessoa que aqui mais nos interessa: o índio no mundo do branco.

Índios e brancos: cinco histórias de contato interétnico

Quantos eram os índios do Brasil? Quantos eram os grupos indígenas? Quantos são? De que diferentes maneiras entraram eles em contato com brancos colonizadores? Quais os efeitos que em cada caso o contato com o branco trouxe para o índio?

“Não se sabe quantos grupos indígenas existiam no Brasil quando se iniciou a conquista européia. Sabe-se, entretanto, que a população aborígine decresceu desde então rapidamente e não deixou de diminuir até hoje. Basta dizer que no ano de 1900 o número de grupos tribais no Brasil era de 230; entretanto, em 1957 era somente de 143. Em apenas 57 anos, portanto, desapareceram 87 grupos tribais.” (Melatti, 1980: 29)¹⁸

Um outro antropólogo, Shelton H. Davis, apresenta mais dados numéricos sobre a sorte dos índios do Brasil, baseando-se no mesmo estudo de Darcy Ribeiro usado por Julio Cesar Melatti na citação acima.

“Em 1957, Darcy Ribeiro publicou um extenso relatório estatístico sobre a situação das tribos indígenas do Brasil. O estudo mostrava que, de 1900 a 1957, mais de 80 tribos indígenas entraram em contato com a sociedade nacional brasileira e foram desculturadas ou destruídas pela doença e a contaminação. Nesse período, a população indígena do Brasil caiu de cerca de 1 milhão para menos de 200 mil. Nas áreas de expansão agrícola, seis tribos aborígenes foram extintas. Nas áreas de expansão pastoril (pecuária), 13 tribos desapareceram. Nas áreas de atividades extrativas (borracha e coleta de castanhas, prospecção de diamantes, etc., assombrosamente, 59 tribos foram destruídas.” (Davis, 1978: 27)

Do mesmo relatório de Darcy Ribeiro, David Shelton aponta outros números, agora sobre alguns grupos tribais específicos. Na mesma direção dos dados anteriores, eles denunciam as dificuldades de sobrevivência tanto das culturas quanto das próprias pessoas da tribo contatada por frentes pioneiras da sociedade regional.

¹⁸ Julio Cesar Melatti baseia-se em um estudo feito por Darcy Ribeiro e publicado em 1957: “*Culturas e línguas indígenas no Brasil*”, revista *Educação e Ciências Sociais*, vol. 2, nº 6, Rio de Janeiro.

“Os Kaingáng de São Paulo, por exemplo, foram reduzidos de 1.200 pessoas, na época da pacificação, em 1912, para apenas 87 indivíduos esfarrapados e famintos, em 1957. Os Xoklém de Santa Catarina caíram de mais de 800 para menos de 190. Os Nambikuára de Mato Grosso passaram de um número estimado em 10.000 para menos de 1.000. Os outrora orgulhosos e prósperos Kaiapós, vivendo na região de Conceição do Araguaia, no Sul do Pará caíram de 2.500, na época do primeiro contato, em 1902, para menos de 10 em 1957. Ao longo das fronteiras entre os Estados do Pará e do Maranhão, no Vale do Gurupi, as tribos Tembé e Timbira, cuja população foi calculada entre 6 e 7 mil num censo realizado em 1872, estavam reduzidas em 1957 a três aldeias com menos de 20 pessoas cada.”
(Davis, 1978: 28)

O que significa dizer que 87 grupos tribais desapareceram da história da vida do País em menos de 60 anos? Para algumas pessoas esta é uma simples questão demográfica. Desapareceram 87 grupos sócio-culturais, algumas centenas de aldeias, alguns milhares de sujeitos indígenas. Uma conta pequena, pode-se pensar, dentro de uma nação onde morrem hoje em média cerca de 4000 pessoas por dia. Mas para outros isto significa muito mais. Junto com pessoas, famílias, aldeias, clãs, tribos extintas ali onde terão vivido centenas, talvez milhares de anos, desapareceram também modos únicos de *viver*, de *ser-no-mundo*; de relacionar-se com a natureza, de produzir os bens materiais da vida e os meios simbólicos de pensar o mundo, a vida e ordem social da tribo. Desapareceram línguas, muitas delas de uma incomparável riqueza e complexidade. Desapareceram para sempre culturas indígenas únicas.

Da luta armada de resistência à invasão à fuga coletiva para regiões mais a oeste, distantes ainda dos pólos de avanço das frentes pioneiras, os índios descobrem e desenvolvem maneiras de resistir aos efeitos destruidores do contato com o branco sobre suas tribos e aldeias. Mas antes de poderem contar com formas eficazes de defesa do território (suas terras de caça, pesca e coleta) muitas tribos de índios foram dizimadas, seja por ações militares dos brancos seja por doenças ou pela destruição dos seus recursos de vida autônoma.

Não resta dúvida de que uma tribo pode ganhar alguns benefícios no seu contato com a sociedade regional. Novos objetos e novas tecnologias podem ser introduzidos e incorporados. Novos elementos de “uma outra cultura” podem penetrar nas condições de vida das aldeias e torná-la melhor sob certos aspectos. É possível, por exemplo, que tribos inteiras com problemas de obtenção de alimentos protéicos, devido à destruição

de suas reservas naturais, sejam beneficiadas com a introdução do gado em suas terras e com o aprendizado da arte do criatório. Mas essas possíveis incorporações benéficas do “mundo do branco”, somadas às discutíveis introduções de novos hábitos de educação, de saúde e assim por diante, têm representado muito pouco, na prática, frente ao que o índio perde ou vê ser destruído, de suas terras aos seus mitos de origem: bases naturais e simbólicas da sobrevivência de sua identidade.

Mesmo quando um grupo tribal consegue fazer frente aos efeitos destrutivos do contato com o branco e lograr sobreviver em suas terras, preservando nem que seja parte da antiga ordem social da tribo, as transformações impostas pelo contato com uma outra ordem de relações políticas, econômicas e culturais tendem a conduzir a tribo à destruição do seu sistema de vida original. Perdas de uma vez, ou aos poucos, as condições primitivas de autonomia de subsistência e reprodução de suas trocas com a natureza (a caça, a pesca, a coleta, a agricultura indígena), com outros grupos sociais (outras tribos vizinhas), e entre aldeias, grupos e pessoas da própria tribo, os índios tornam-se econômica e politicamente dependentes da sociedade nacional que primeiro os contata e, depois, os envolve e absorve.

“As 45 tribos classificadas como em contato permanente (por Darcy Ribeiro) com a sociedade nacional brasileira, enfrentavam uma situação semelhante. O declínio populacional nesses grupos era igualmente grave. A organização social e a vida cerimonial dessas tribos foram rompidas, velhos padrões de cooperação se desfizeram, os sistemas de subsistência nativos foram minados. Tais povos se haviam tornado dependentes da sociedade nacional brasileira e foram forçados a participar das várias economias regionais do país.” (Davis, 1978: 29)¹⁹

Para o índio, viver a *situação de contato* com o branco significa submeter-se às condições que esta nova situação impõe à tribo. Significa ter que se integrar ao mundo de outras culturas, que trazem ao “mundo do índio” desde novos artefatos e tecnologias, até novas crenças e símbolos. Significa perder em poucos anos formas de reprodução da vida tribal que de geração em geração foram criadas e desenvolvidas durante milênios. Significa, ainda, aprender às pressas o que finalmente é “ser índio”, no momento em

¹⁹ Realizando uma das primeiras classificações a respeito do grau de envolvimento das sociedades indígenas com a sociedade nacional, Darcy Ribeiro estabelece a seguinte gradação: *relativo isolamento, contato intermitente, contato permanente, integração*. Ver o seu próprio artigo citado na nota 1 deste capítulo. Ver também as páginas 28 e 29 do livro de Shelton Davis, *Vítimas do Milagre*.

que a descoberta da própria identidade frente à do invasor emerge quando ela está ameaçada de se perder para o índio.

Em síntese, sobreviver aos efeitos destruidores das ações de força do contato, de suas ameaças de roubo de terras, lutas impostas e doenças trazidas, importa para o índio o enfrentamento da questão de como sobreviver aos efeitos redefinidores de sua vida e identidade, a partir do momento em que, inevitavelmente, ele passa de um autônomo produtor-consumidor de bens, à condição de um produtor-consumidor dependente. Este é o momento em que a *autonomia* da sociedade tribal transforma-se na *dependência* que muitas vezes resulta em *marginalidade*. E o momento em que o processo, tantas vezes proclamado como benéfico para o índio, de *integração* à sociedade nacional, pode ser realizado às custas da *desintegração* da própria sociedade tribal.

Shelton Davis faz observações a respeito, ainda entremeadas das de Darcy Ribeiro.

“Passar do contato permanente para a integração na sociedade nacional brasileira não produzia melhores condições para os índios sobreviventes no Brasil. A respeito dessas tribos integradas, escreveu Ribeiro:

‘Na virada do século, seu papel econômico era o de força de trabalho de reserva, ou de produtores especializados de certos bens comercializáveis. Eram uma minoria indesejável, restrita a segmentos das terras que antes ocupava, ou expulsos de territórios que eram seus de direito, e forçada a vagar de um lugar para o outro’.

Essas tribos integradas eram 38 em 1957 e, nas palavras de Ribeiro, ‘suportavam as condições mais precárias de vida na maior miséria’. Haviam esquecido sua língua e seus costumes antigos, e viviam como grupos étnicos indigentes e marginalizados na camada mais baixa da sociedade rural brasileira. Diante da discriminação e da exploração, era impossível para as tribos integradas serem assimiladas à vida nacional brasileira. ‘Algum obstáculo imponderável’, escreveu Ribeiro, ‘bloqueava sua assimilação’. Havia um passo final que não conseguiam dar.” (Davis, 1978: 29-30)

Do outro lado do contato entre índios e brancos, acostumados a imaginar as heróicas “entradas e bandeiras” do passado como as eternas frentes regionais de invasão dos territórios indígenas, esquecemos que as principais frentes de penetração de nosso mundo no dos índios, aquelas através das quais o branco fixou-se definitivamente em território indígena, são de outra natureza. As “bandeiras” que em séculos passados penetraram território brasileiro adentro, constituíram as pontas de lança de *frentes*

extrativistas, pouco interessadas em conquistar e fazer desenvolverem-se novas terras, e muito interessadas em descobrir nelas riquezas de extração direta. Interessadas em “explorar algum recurso nativo animal, vegetal ou mineral da região” (Melatti, 1980: 183). O pau-brasil, as espécies vegetais da Amazônia, a castanha, a borracha, o ouro e as pedras preciosas, as peles de animais, os homens usados como escravos foram “mercadorias” que motivaram no passado as “bandeiras paulistas” e motivam hoje frentes extrativistas de garimpeiros, caçadores, coletores, empresas de comercialização da borracha e até mesmo grandes empresas multinacionais.

De um outro tipo são as *frentes agrícolas*, cuja meta é a conquista e a redefinição, para os usos da lavoura, de amplas porções de território invadido e conquistado. São frentes que podem ser conduzidas por pequenos lavradores que plantam roças familiares destinadas à sua própria subsistência (como os caipiras paulistas do passado, conquistadores de grande parte dos “domínios” indígenas de São Paulo), ou até por grandes empresas de agricultura de mercado, como a cana-de-açúcar, o café, o algodão, a soja e o arroz.

“Um exemplo desse tipo de frente foi aquela que avançou nos fins do século XVIII pelo vale do Itapecuru, no Maranhão, dedicada ao plantio do algodão e do arroz. Além de tomar as terras dos índios, os cultivadores da região os aproveitavam como mão-de-obra escrava ou quase escrava. Outro exemplo de frente agrícola foi a que se formou em pontos do litoral brasileiro, ainda no século XVI, quando o interesse pelo pau-brasil começou a ceder lugar à cana-de-açúcar. Os europeus, que até então pouco interferiam na vida dos índios, passaram a tomar-lhes as terras para plantar cana e a utilizar os próprios índios como trabalhadores escravos. Outra frente agrícola seria a dos colonos alemães em Santa Catarina, que entrou em choque com os índios Xoklêng.” (Melatti, 1980: 185)

Frentes pastoris são aquelas que avançam sertão adentro em busca de pastagens naturais (no passado) ou de campos para a formação de pastagens para o criatório de gado bovino.

“Já aquelas frentes que se caracterizam pela criação de gado avançam pelos territórios indígenas a fim de tomar suas terras para usá-las na expansão dos rebanhos. Entretanto, as atividades pastoris não exigem muitos trabalhadores. Uns poucos vaqueiros podem cuidar de muitas cabeças de gado. Por isso, não interessa aos sertanejos que constituem este tipo de frente aproveitar os índios no trabalho pastoril. Portanto, os índios, quando

vêm seu território invadido por uma frente pastoril, além de perderem suas terras, não são aproveitados como trabalhadores.

Como exemplo de frente pastoril temos a que, originando-se na Bahia e em Pernambuco no século XVI, foi avançando pelos estados do Nordeste e pelo vale do São Francisco, penetrou no Piauí e Maranhão, avançou por Goiás, chegando mesmo a penetrar no Pará, depois de três séculos de percurso. Em todos os lugares por onde avançou, esta frente encontrou índios que dizimou.” (Melatti, 1980: 185)

Hoje em dia os nomes e tipos de frentes precisam ser revistos. O contato com os povos indígenas no Brasil foi extraordinariamente acelerado e diferenciado. No horizonte de grupos regionais e internacionais diferentes, uma mesma região indígena pode ser invadida, ao mesmo tempo, por levadas de colonos migrantes do Rio Grande do Sul, por franjas de posseiros nordestinos em busca de terras a oeste, por companhias nacionais e empresas multinacionais de pecuária, agricultura ou mineração.

O tipo de contato entre a sociedade regional e as tribos indígenas depende, em primeiro lugar, do tipo de frente ou frentes que iniciam o contato. Depende, mais tarde, da história das relações entre índios e brancos, depois de estabelecido o contato interétnico.

É isto o que vamos ver daqui em diante, com o estudo do caso de cinco grupos tribais brasileiros: os Terena, os Krahô, os Assurini, os Gaviões e os Tukuna.²⁰

Os Terena

Os índios Terena vivem hoje em um território brasileiro ao Sul do Estado do Mato Grosso do Sul. Junto com os grupos Kaiwá e Kadiwéu, eles são os remanescentes dos índios Guaná, Guarani e Mbayá-Guaikuru, que no passado viveram naquelas plagas. São um dos subgrupos Guaná e Txané. Até meados do século passado, os Terena que viviam na região de Miranda, não muito longe da fronteira com o Paraguai, somavam cerca de 3000 pessoas. Quando o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira os

²⁰ Os livros usados aqui e freqüentemente citados são os seguintes: *Urbanização e Tribalismo*, de Roberto Cardoso de Oliveira, sobre os Terena; *Índios e Criadores*, de Julio Cesar Melatti, sobre os Krahô; *Índios e Castanheiros*, de Roque de Barros Laraia e Roberto da Matta, sobre os Assurini e os Gaviões; *O Índio no Mundo dos Brancos*, de Roberto Cardoso de Oliveira, sobre os Tukuna. Aqui e ali outros livros dos mesmos autores são também usados, como *Sociologia do Brasil Indígena*, de Roberto Cardoso de Oliveira, e *Índios do Brasil e Messianismo Krahô*, de Julio Cesar Melatti. O boletim mimeografado *Terra Indígena*, do grupo *Kurumim*, de Araraquara, está publicando uma “Bibliografia crítica sobre o povo Terena”, parte do projeto *Memória e Identidade Terena*.

estudou pela primeira vez em 1958, calculou em cerca de 3800 os terenas aldeados, que somados aos índios esparramados pelas fazendas da região totalizariam cerca de 4500 indivíduos (Cardoso de Oliveira, 1976: 27).

“A história dos Terena, ao menos em sua fase que poderíamos chamar moderna, é a história da ocupação brasileira do Sul do Mato Grosso. Pouco depois da penetração dos grupos Guaná em território brasileiro, cruzando o rio Paraguai para suas margens orientais, segmentos pastoris da sociedade nacional começaram a se deslocar de nordeste para sudoeste, da zona do ‘triângulo mineiro’ em direção aos ‘campos da Vacaria’. Esse deslocamento, que viria iniciar uma primeira tentativa de ocupação do Sul mato-grossense, teve lugar por volta de 1830, portanto decorrido menos de um século da imigração Guaná. Em tempos anteriores, no começo do século XVIII, as incursões luso-brasileiras na região não passaram de empreendimentos meramente desbravadores, realizados pelos bandeirantes, que, em sua busca de metais preciosos, não podiam encetar uma ocupação civilizadora. Tal ocupação só começou mesmo a se dar como resultado da expansão de uma nova economia, do tipo pastoril, que estava baseada na necessidade da busca incessante de novos pastos para os rebanhos. Mas a fixação da população nacional nos ermos mato-grossenses ainda não se daria nessa oportunidade, devido à própria natureza da economia pastoril e à dinâmica de sua frente pioneira, condicionadas pela vastidão das glebas e pela rarefação demográfica” (Cardoso de Oliveira, 1968:40).

Foram frentes ganadeiras as que, portanto, primeiro envolveram os Terena na primeira metade do século XIX. A desmobilização de tropas após a Guerra do Paraguai produziu uma população flutuante de brancos que a caminho do “regresso” foi-se em parte deixando ficar pelo Sul do então Estado do Mato Grosso. Daí em diante aumenta muito o número de fazendas de gado e de famílias não-índias na região. De todas as aldeias, índios terena foram absorvidos para serem mão-de-obra das fazendas como trabalhadores cativos. Quando por lá passou semeando linhas de telégrafo, o marechal Rondou encontrou índios “quase escravos” ao lado de outros trabalhando como “peões livres”.

São os Terena um exemplo notável de como a sociedade regional usa e varia o trabalho do índio a seu serviço. Nos primeiros tempos da colonização branca na área os Terena foram convocados como guerreiros nas lutas de expulsão dos índios Opayé, caçadores e coletores. Entre os anos de 1904 e 1905, o governo federal criou as reservas pioneiras dos Terena, o que não impediu que além de empregados de fazendas eles

fossem usados na coleta de casca de tanino e, depois, como serviçais nas cidades próximas às suas aldeias (Cardoso de Oliveira, 1968: 42-49).

Cercados por fazendas e cidades de brancos, cada vez mais dependentes deles, os índios encontraram três formas de acomodação à situação de contato com a sociedade regional.

1. a residência nas aldeias de reserva indígena, onde foram preservadas condições do exercício de uma agricultura rudimentar que, no entanto, a apenas umas poucas famílias proporcionava possibilidades de subsistência autônoma através do trabalho em terras próprias;²¹
2. a transferência individual ou familiar para uma das fazendas da região, onde os índios passam da condição de pequenos agricultores autônomos para a de “peões” assalariados na lavoura ou na lida do gado;
3. a mudança igualmente pessoal ou familiar para a periferia das cidades próximas, com preferências por Campo Grande e Aquidauana, onde o índio muda não só de local de residência, como também de tipo de aplicação de sua força de trabalho, tornando-se um empregado urbano na maior parte dos casos.²²

Cada vez mais a cidade exerce sobre o índio uma forte atração. Aumenta o número daqueles que sonham com transferências definitivas da família nuclear para a cidade e, principalmente, para algum tipo de trabalho urbano.

Em suas aldeias e reservas cercadas por fazendas, povoados e cidades regionais, sobram duas alternativas de sobrevivência aos Terena. A primeira é a de produzir com autonomia e comercializar com dependência, quando as famílias plantam nas terras da

²¹ “Para o caso dos Terena aldeados, Cardoso de Oliveira faz uma distinção bastante útil à análise de modos de inclusão. Divide o trabalho em: *trabalho interno*, feito dentro dos limites da reserva e praticado entre os próprios índios, e *trabalho externo*, feito fora dos limites da reserva e envolvendo relações produtivas entre brancos e índios diretamente. Quase todo o produto do trabalho interno e agrícola serve à subsistência do grupo aldeado. Dos 121 grupos domésticos da aldeia de Cachoeirinha, apenas nove conseguem viver regularmente do trabalho agrícola feito dentro dos limites da aldeia. Dez grupos domésticos associam lavoura a atividades de artesanato para venda regional. 40% trabalham exclusivamente fora da reserva onde vivem, empregando-se na lavoura ou na criação de gado das fazendas regionais. 37% trabalham associando a produção de suas lavouras com os rendimentos obtidos no trabalho externo.” (Brandão, 1974: 19, nota 3)

²² “Do total de Terenas residentes nas cidades, 46,40% são originados da própria cidade; 8,60% são egressos de outras áreas urbanas; 24,70% de aldeias nas reservas e, finalmente, 16% de fazendas do contorno regional. Cardoso de Oliveira indica quatro tipos de migração no sentido das cidades: 1) da reserva para a cidade, diretamente; 2) da aldeia para a cidade, com um estágio intermediário em fazendas; 3) de fazendas para a cidade, com permanência intermediária nas aldeias; 4) diretamente da fazenda de origem para a cidade.” (Brandão, 1974: 18, nota 1)

reserva e vendem aos brancos os excedentes da lavoura que colhem. A segunda é a de depender da sociedade regional também para a produção da subsistência, quando os índios trabalham diretamente para patrões brancos, na fazenda ou na cidade, extraindo a casca de árvores de que se produz o tanino, cuidando do gado ou participando como “peão” de atividades e lavoura nas fazendas, empregando-se em alguma das pequenas manufaturas da região ou no trabalho francamente urbano.

Vejamos como Roberto Cardoso de Oliveira encontra o índio em diferentes atividades fora das suas reservas e a serviço de patrões brancos.

“De todas as modalidades de aplicação de mão-de-obra Terena nas atividades do Sul de Mato Grosso, a extrativa é a que mais requer a sua participação... Por ser um trabalho grosseiro, os regionais não o executam, salvo se bem pagos; o que não ocorre com os índios, evidentemente, uma vez que os empreendedores conseguem pagar pouco ao Terena considerado por todos perito na arte extrativa, sempre disponível para esse tipo de trabalho. Por outro lado, essa disponibilidade do Terena pode ser explicada pelo fato da relativa liberdade que o extrativismo impõe a homens vinculados à sua aldeia, de onde aceitam sair somente por períodos curtos, sem se comprometerem – em sua maioria – com tarefas de cumprimento mais prolongado, como são as da agricultura e as do pastoreio.” (Cardoso de Oliveira, 1968: 58 e 59)

“Para a faina agrícola, o Terena tende a sair definitivamente de sua aldeia de origem, instalando-se nas colônias da fazenda e tentando, nelas, levar uma vida de agricultor sem terra.” (Cardoso de Oliveira, 1968:59)

“As ocupações majoritárias (dos Terena que Cardoso de Oliveira encontra em Aquidauana), masculinas e femininas, são as do tipo urbano, com grande concentração de indivíduos nas de operários de construção (pedreiros e serventes de pedreiro) para os homens, e nas de lavadeiras e empregadas domésticas para as mulheres... No que diz respeito às ocupações masculinas, poucas são aquelas que proporcionam uma retribuição pecuniária que possa ser considerada suficiente – ... Por essa razão os Terena estão sempre em perspectiva de ‘pegar biscates’, exercendo simultaneamente várias das ocupações urbanas da mencionada tabela X.” (Que são, pela ordem numérica, contados os Terena dos agrupamentos de migrantes de Campo Grande, Buraco, Guanambi e Aldeinha: lavrador, biscate urbano, servente de pedreiro, gari, pedreiro, operário de manufaturas; várias outras com menos de três casos; para as mulheres, principalmente: lavadeiras, empregadas domésticas, costureiras.) (Cardoso de Oliveira, 1968: 178 e 188).

Sobre os homens que trabalham na cidade, Roberto Cardoso de Oliveira conclui assim: “Colocado nas camadas sociais mais baixas, onde exerce as profissões menos qualificadas, o Terena só logra subsistir graças a uma versatilidade ocupacional extrema” (Cardoso de Oliveira, 1968: 189).

Assim, os índios dependem dos brancos, como seus compradores de produtos agrícolas, ou como empregadores de sua força de trabalho. Mas, mesmo quando reconhecido como o melhor no assunto, como na extração de madeiras ou de casca de árvore, o Terena entra como empregado remunerado abaixo dos brancos e, fora casos de exceção, como ocupante dos ofícios de emprego e subemprego dos níveis sociais mais baixos.

Que efeitos trouxe para a sociedade Terena o contato com a sociedade nacional? O que desapareceu, o que se alterou e o que permaneceu como era em sua cultura, na organização da vida tribal?

Ao tempo dos seus primeiros e ainda esporádicos contatos com os brancos no século passado os índios opunham cativos (*kauti*) aos Terena, dominantes, que, por sua vez, dividiam-se em duas metades não-localizadas e simétricas que possuíam entre os seus membros os mesmos direitos-deveres sociais. As diferenças eram dadas por uma outra divisão em “classes” comuns às duas metades. A tribo observava a endogamia de metades e de camadas (jovens casavam dentro de suas metades e suas camadas sociais). Mais tarde, antes ainda das fases críticas do contato com o branco, começaram a aparecer casamentos fora das metades e das camadas. Em ambos os casos a descendência era traçada em linha paterna.

Hoje em dia os índios que vivem ainda nas aldeias das reservas preservam alguns aspectos da antiga ordem tribal, mas mesmo ali alguns indicadores mais característicos da antiga vida terena foram muito modificados ou mesmo extintos. Depois de pouco mais de meio século de contato permanente com os brancos:

1. desapareceu totalmente o sistema de camadas que hoje “só existe na memória dos mais velhos” e apenas é recordado em raros casos de escolhas matrimoniais (Cardoso de Oliveira, 1968: 17);
2. o sistema de duas metades tribais está em franca extinção;
3. formas tradicionais de organização do sistema familiar estão sendo muito alteradas, reduzindo-se os grupos domésticos às dimensões de uma

família elementar (pai-mãe-filhos), com um aumento crescente da saída dos jovens para fora das aldeias, de separações de casais e de neolocalidade (os noivos moram fora da aldeia dos pais do marido e da mulher) (Cardoso de Oliveira, 1968: 67);

4. a chefia local que antes era transmitida em linha vertical através da filiação e horizontalmente por grupos de *sibblings*, ou seja, que observava regras de classificação predeterminada entre categorias de parentes, mescla-se francamente hoje com a possibilidade de conquista do poder através da iniciativa pessoal, através de jogos políticos ao estilo da sociedade regional, como nos casos anotados por Roberto Cardoso de Oliveira de “capitães de aldeia” aliciados por chefes do antigo Serviço de Proteção aos Índios (Cardoso de Oliveira, 1968: 110).
5. outros traços da vida social antiga alteram-se também, porque em parte são derivados dos anteriores. A disposição do espaço das aldeias vai perdendo o seu traçado circular característico e ganhando a forma linear dos povoados regionais. Diminui o contato entre parentes de aldeias diferentes e, conseqüentemente, diminui também o relacionamento rotineiro e ritual entre elas, incluindo-se aí trocas de mulheres, trocas de serviços e trocas de bens entre parentes.

Em direção oposta à da ordem social reguladora da vida do índio Terena, instituições regionais do mundo dos brancos agem dentro da tribo, das aldeias e das famílias, como fatores de submissão e incorporação de suas pessoas ao sistema cultural dominante: a atração para a cidade e para o emprego urbano (a educação dos filhos, o trabalho remunerado e visto como menos pesado, os benefícios sociais); o serviço militar, para o caso dos rapazes; o casamento interétnico; a incorporação do índio no sistema regional de compadrio; a conversão a alguma religião dos brancos.²³

O poder de envolvimento e incorporação do índio ao sistema de vida do branco através do trabalho dependente, do controle político, da oferta de bens sociais substitutivos produz efeitos que vão desde a passagem individualizada de pessoas da

²³ “A ampliação da rede familiar por meio do compadrio constitui uma técnica de acomodação do Terena na sociedade brasileira, quando os padrinhos, convidados para o batismo de seus filhos, são escolhidos dentre a população neobrasileira regional ou entre os ‘purutuya’ que desfrutam de posições privilegiadas na cidade ou nas fazendas, como o comerciante, o tabelião ou o fazendeiro.” (Cardoso de Oliveira, 1978: 35)

tribo para a sociedade regional (o “índio urbanizado”, o “índio destribalizado”), até uma progressiva desagregação interna da vida e da ordem tribal anteriores.

Por exemplo, aquilo que pode ser chamado de solidariedade tribal – todo um sistema próprio e amplamente participado de trocas sociais e cerimoniais de bens, serviços e significados – perdeu-se em boa medida, devido a que a tribo não tem mais como manter consistentes condições concretas anteriores de produzir e fazer circular autonomamente, seja os produtos do seu trabalho, seja as suas pessoas, seja os seus símbolos, ritos, crenças e valores tribais (Cardoso de Oliveira, 1968: 35). Mas a desagregação da ordem interna e a perda das bases sociais da solidariedade Terena não ocorrem por completo. Ainda que a migração para fazendas e cidades provoque um afastamento mais radical do modo de vida Terena, os índios preservam como podem o que lhes sobra dos relacionamentos tradicionais da cultura da tribo. Cardoso de Oliveira argumenta que tanto a essência da vida tribal quanto o núcleo de uma identidade Terena persistem ainda, a despeito de tudo (Cardoso de Oliveira, 1968: 156). Assim, como veremos mais adiante, justamente a própria condição de segregado pela sociedade regional que o cerca e assimila gera na tribo os mecanismos de resistência à perda de seus símbolos mais essenciais de identidade e à perda de um estilo de vida que afirma, na rotina do dia-a-dia, este *ser e sentir-se* como um índio.²⁴ Se isto vale menos para o Terena *destribalizado* – aquele que saiu da aldeia para a fazenda ou para a cidade e acomodou-se ao modo regional de vida – vale certamente mais para o índio ainda aldeado, para quem o continuar dentro das terras da reserva estimula a resistência a “deixar de ser índio”.

“Asseguradas as suas terras, o resultado dessa ação protetora foi a *segregação*. Note-se bem: não uma segregação imposta pelo Serviço de Proteção aos Índios por meios diretos, persuasivos ou violentos; mas uma consequência natural da criação de reservas numa área em que a população tribal era barbaramente explorada. Não foram poucos os fazendeiros e ‘coronéis’ que se manifestaram contra a política protetora, pois que esta vinha lhes ‘usurpar’ terras e mão-de-obra gratuita. Acredita-se entre os Terena que a maioria da população que não retornou às aldeias não o fez porque se acomodou em fazendas, cujos proprietários pagavam ou teriam passado a pagar o trabalho indígena, de uma maneira adequada; habituados ao lugar e tendo trabalho garantido, aqueles Terena – que entraram em

²⁴ “Entendemos assimilação como o processus pelo qual um grupo étnico se incorpora noutra, perdendo sua identificação étnica anterior.” (Cardoso de Oliveira, 1978: 28)

processo intenso de destribalização – optaram por permanecer em fazendas em que já se encontravam, ou, então, vieram a constituir mão-de-obra móvel, passando de fazenda a fazenda, de acordo com as oscilações do mercado de trabalho regional.

A condição de segregação a que está submetida a população aldeada estimula a emergência de mecanismos psico-sociais contrários à assimilação: torna mais sólido o ‘nós tribal’, diminui as possibilidades de contato interétnico e marca socialmente a situação do índio tutelado.” (Cardoso de Oliveira, 1978: 47-48)

Conforme estejam ainda aldeadas ou já destribalizadas, as famílias Terena enfrentam de maneiras diferentes problemas que são, na verdade, os de toda a tribo: a perda da autonomia pela dependência, da liberdade pela tutela, da condição de sujeitos e grupos integrados em seu próprio universo de cultura, para a condição de grupos e sujeitos marginais na sociedade dos brancos. Isto é o que significa uma *assimilação* a uma outra cultura, sem representar em absoluto uma *integração* adequada nela.

Os Krahô

Bastante mais ao Norte do que os Terena, os índios Krahô vivem igualmente uma história de mais de 150 anos de contato com os brancos nas proximidades do rio Tocantins, em Goiás. Após encontros efêmeros com algumas frentes agrícolas, os Krahô tiveram os seus territórios penetrados por frentes pioneiras de donos de gado vindos da Bahia e de Pernambuco. Na verdade o território invadido por frentes pastoris foi aquele para onde os índios migraram, chegados, por sua vez, do Maranhão para o Norte de Goiás (Melatti, 1967: 32).

As frentes pastoris nunca absorveram os Krahô de modo sistemático e intensivo. Uma vez ou outra os índios foram convocados para o trabalho em alguma fazenda da região. Mas eles nunca foram, como os Terena, trabalhadores agrícolas estáveis, migrados com suas famílias da aldeia para a fazenda. Isto porque os fazendeiros de gado via de regra:

“agem diante do índio movidos essencialmente pela contingência de limpar os campos de seus habitantes humanos para entregá-los ao gado e evitar que o índio desprovido de caça a substitua pelo ataque a seus rebanhos” (Darcy Ribeiro, citado por Julio Cesar Melatti, 1967: 51).

Não absorvidos pela sociedade regional, os índios vivem mais à sua margem do que no seu interior. Durante muitos anos a história das relações entre índios e brancos na região foi marcada por lutas de conquista e resistência. Primeiro os fazendeiros usaram o braço guerreiro dos Krahô para a captura de índios de outras tribos destinados ao trabalho agrícola das primeiras frentes, ou para expulsão deles das áreas de contato das frentes pastoris. Quando anos mais tarde a região de interesse do colonizador branco estava “limpa de índios”, foi contra os Krahô que os brancos se voltaram. Entre os dois lados houve conflitos sangrentos, alguns massacres e o resultado costumeiro das situações de contato: os índios viram diminuída a sua população, reduzidos e empobrecidos de recursos os seus campos originais de caça e colocada sobre um crescente controle externo a autonomia da tribo. Foram muitos anos de lutas e tréguas entre índios e criadores. Julio Cesar Melatti acredita que não fosse a intervenção de missionários e, mais tarde, do governo federal, os Krahô teriam tido o mesmo destino de outras tribos da região: o extermínio físico ou a expulsão do grupo sobrevivente para terras distantes.

“A história dos Krahô também deixa claro que, se estes índios estivessem inteiramente à mercê das decisões dos habitantes da área pastoril, teriam sido completamente aniquilados em 1940. Devem sua sobrevivência à ação de elementos estranhos à área, como missionários e agentes do Governo Federal. Não se pode, por conseguinte, entender a situação atual dos índios Krahô se nos limitarmos à análise de suas relações com a área pastoril, deixando de lado as decisões tomadas nas grandes cidades.” (Melatti, 1967: 51)

Após o grave massacre de 1940, em agosto de 1944, o interventor federal no Estado de Goiás concedeu uma área de terras para a reserva dos índios, o que, segundo Melatti, “não significou, como se poderia pensar, o fim da tensão entre índios e criadores” (Melatti, 1967: 50).

Os Krahô possuem pastagens em suas reservas, mas não se dedicam ao criatório do gado. Plantam nelas o arroz e a mandioca e completam a dieta familiar com o que obtêm de caça e pesca em um território hoje muito empobrecido de recursos naturais. Quando querem adquirir produtos da sociedade regional os índios buscam trabalho individual e esporádico nas cidades próximas. Mas a produção agrícola nas terras das aldeias é feita em família e obedece aos costumes tradicionais (Melatti, 1972: 4). Não comercializam regularmente com os brancos os produtos da lavoura, mesmo quando

obtêm excedentes, O que vendem vez por outra nas cidades são animais ou objetos de caça e coleta (couros, filhotes de araras).

Reunidos nas cinco aldeias da reserva, muito mais do que a quase totalidade dos índios brasileiros em contato permanente com a sociedade nacional, os Krahô vivem em suas terras e vivem delas. Usam o seu território como um recurso de afirmação da tribalidade e como um instrumento de reprodução de uma relativa autonomia nas relações com os brancos. No entanto, tal como em todos os outros casos, uma vez criada a necessidade de conviverem em um mesmo ou em territórios circunvizinhos, índios e brancos buscam no outro o proveito que dele podem obter e vivem, entremeados com as trocas que fazem de parte a parte, os conflitos e tensões que a própria situação de contato gera e impõe a ambas as sociedades, com um prejuízo sempre maior para a indígena.

“Possuidores de um grande território, membros de um sistema social possível de operação autônoma, desnecessários como mão-de-obra junto ao civilizado, pareceria possível que os Krahô pudessem viver inteiramente segregados dos sertanejos. Entretanto tal não acontece. Os interesses dos membros de uma e de outra sociedade os levou a procurar o contato e, sendo estes interesses contraditórios, fazem com que tal contato se realize numa situação de fricção.” (Melatti, 1967: 89)

Até hoje a organização tribal preserva sistemas de relações entre membros de grupos sociais – a metade, clã, família – que obedecem a várias regras ancestrais, ao lado de outras que começam a prescrever para o índio as transformações da tribo:

1. a família ainda é estruturalmente extensa e, pelo menos para alguns efeitos, matrilocal e matrilinear. No entanto, o traçado da descendência por linha materna não impede que atualmente sejam reconhecidos como parentes as pessoas ligadas à parentela paterna;²⁵

²⁵ Um longo texto de Julio Cesar Melatti é útil para esclarecer as nomenclaturas que os antropólogos usam para classificar alguns tipos de organizações de parentes.

“Em nossas grandes cidades geralmente cada grupo doméstico é constituído por uma família elementar. A *família elementar* é aquela formada por um homem, uma mulher e seus filhos. Não raro o grupo doméstico, além da família elementar, abrange também um ou mais *agregados*: o pai, a mãe, uma irmã, um sobrinho ou um parente qualquer de um dos cônjuges. Entre os indígenas do Brasil não parece freqüente essa forma de grupo doméstico.”

Um pouco acima Melatti explica o que é *grupo doméstico*:

“O grupo doméstico, isto é, aquele grupo de pessoas que habitam uma só casa, não é organizado do mesmo modo em todas as tribos: varia segundo os costumes de cada uma”.

2. sem a mesma rigidez do passado e sem servirem como uma instância classificatória de trocas matrimoniais, os Krahô preservam ainda mais de uma divisão de metades tribais;
3. o sistema de governo dos grupos locais aldeados atribui a chefia a índios homens e adultos capazes de obtê-la por demonstrações de coragem. Hoje em dia, no entanto, vale mais a influência política da parentela ou a habilidade pessoal para conseguir a adesão de uma maioria de membros da aldeia,

“Cada aldeia Krahô possui um chefe (*pa?hi*). A chefia, entretanto, não é hereditária nem vitalícia. Tudo indica que o chefe da aldeia perde o seu lugar toda vez que surge um líder mais poderoso e ativo, apoiado por um grupo constituído por parentes, afins e outros indivíduos... Tudo nos leva a crer que a posição do chefe de aldeia sempre esteve em função direta das relações com outras aldeias e outros grupos tribais. Outrora, segundo as palavras de certos informantes, o chefe era o mais valente e não era escolhido: ele próprio se fazia chefe. Devia tratar-se de um líder antes de tudo militar... Atualmente, no que se refere aos assuntos externos, o papel do chefe se assemelha ao de um embaixador dos índios entre os civilizados, bem como o de um representante destes entre os indígenas.” (Melatti, 1967: 76-78)

Melatti registra casos em que a confirmação de um “capitão” de aldeia dependeu da vontade do encarregado de posto do então Serviço de Proteção aos Índios.

Após descrever o sistema de relações sociais dentro da aldeia e dentro da tribo, Julio Cesar Melatti conclui que, hoje, embora esteja modificado e empobrecido, ele ainda é “capaz de operar de modo autônomo. De modo internamente autônomo, ou seja, com validade para algumas trocas no âmbito da aldeia e da tribo, porquanto “os krahô já não têm o poder de decidir sobre o seu próprio destino” (Melatti, 1967: 87).

O que explica que mais de cem anos de contato sistemático com a sociedade regional não tenha provocado nem o desaparecimento físico da tribo nem a destruição absoluta de seu modo de vida e de sua ordem tribal? Julio Cesar Melatti procura responder a esta pergunta com base em uma série de indicadores de persistência

“Na maior parte dos grupos indígenas brasileiros é mais comum a presença de mais de uma família elementar em cada grupo doméstico... À família constituída de várias famílias se dá o nome de *família extensa*.” (Melatti, 1980: 77-78)

A regra de residência de uma tribo é matrilocal quando o novo casal reside junto à família – os parentes – da esposa. É comum que tribos que adotem a matrilocalidade adotem também a *matrilinearidade*. Um sistema de parentesco matrilinear é aquele cuja descendência é traçada por linha materna, ou seja, ao longo dos parentes da esposa, da mãe dos filhos.

enumerados pelo antropólogo William Crocker: 1) a auto-suficiência na produção dos bens de subsistência, devido às condições garantidas pela reserva indígena; 2) o alto nível de coesão social dos Krahô, sobretudo na esfera de cada aldeia, apesar dos problemas internos enfrentados pelos índios sob pressão dos brancos; 3) a possibilidade de soluções ainda internas (derivadas da ordem tribal e realizadas sem o concurso de autoridades regionais) para os problemas da vida diária nas aldeias; 4) a manutenção de uma variedade ainda ampla e consistente de satisfações pessoais oferecida pela cultura Krahô; 5) a ainda pequena presença de pressão aculturativa na região; 6) a dificuldade de a sociedade regional incorporar o índio como força regular de trabalho apropriado (Melatti, 1967: 88-89).²⁶

Os Gaviões

Os índios Gaviões entraram em contato com os brancos através de frentes extrativistas que penetraram desde o Maranhão e o Pará em busca de borracha, de castanha-do-pará e de óleo de copaíba. Esses índios assistiram o passar de sucessivas levadas de brancos por suas terras. Elas saltavam para a margem esquerda do rio Tocantins, vindas principalmente da Bahia e do Piauí. Vinham do Maranhão descendo os rios Mearim e Itapicuru (Laraia e Da Matta, 1967: 71-72). Antes de atravessarem terras dos Gaviões frentes de coleta de produtos da mata, passaram outros grupos de regionais que até fins do século XIX subiram o rio Tocantins, via natural de acesso ao Norte do país. Mas como esses primeiros viajantes da Amazônia não ousaram se adentrar muito para além das margens dos rios, os seus primeiros encontros com os Gaviões foram rápidos e esporádicos.

No entanto, desde os primeiros contatos com os coletores brancos de castanhas, os índios foram percebidos como obstáculos a remover (Laraia e Da Matta, 1967: 73). As frentes de coleta entraram em conflito com grupos tribais da região pela posse e o poder de controle sobre extensas áreas de seringais e castanhais. O efeito direto de muitos anos de lutas e contato forçado foi a diminuição brusca do número de índios

²⁶ “Aponta Crocker não menos de onze fatores que contribuiriam para a evolução e a manutenção do conservantismo Canela. Num resumo seriam eles: 1) auto-suficiência; 2) alta coesão social; 3) ampla variedade de satisfações individuais oferecida pelo sistema tribal; 4) flexibilidade no que concerne à solução de problemas do grupo; 5) abundância econômica; 6) o fato de estarem os Canela isolados dos civilizados pelo cerrado; 7) a localização fortuita das terras Canela; 8) a suavidade das pressões aculturativas; 9) a indesejabilidade das terras Canela; 10) a permissão de permanência em suas terras; 11) o desenvolvimento de fortes estereótipos contra os sertanejos.” (Melatti, 1967: 89)

devido a ações militares e às doenças. Quando Roberto Da Matta os estudou, os Gaviões lutavam ainda pelos seus castanhais e até então suas terras não haviam sido delimitadas pelo governo federal.

Rapidamente os indígenas viram ser muito reduzida a autonomia da tribo e ser quase toda destruída a ordem primitiva de suas aldeias. Há alguns anos eles não eram mais do que 41 indivíduos repartidos em duas aldeias: Cocal e Montanha. Entre elas havia algumas relações hostis. Roberto Da Matta registrou que fatores demográficos concretos ajudaram a acelerar a depopulação e a desorganização tribal. Por exemplo, havia na aldeia do Cocal 17 homens e nenhuma moça disponível, segundo os padrões da tribo, para o casamento com um dos cinco jovens entre 15 e 22 anos.

Alguns últimos índios vivem ainda nas aldeias, mas mesmo eles trabalham para os brancos como coletores de castanhas, por cuja venda obtêm no mercado regional um preço sempre inferior ao que conseguem os regionais. Quando os índios aldeados conseguem plantar lavoura e produzir excedentes, obtêm pelos produtos que vendem preços até 50% menores do que os dos lavradores regionais. Apesar disto é comum índios abandonarem as suas atividades tradicionais de produção para a sobrevivência da família, em favor de produzirem o que sentem interessar ao mercado regional (Laraia e Da Matta, 1967: 118).

O restante da tribo já está francamente destribalizada e forma pequenos grupos semi-errantes entre as cidades e povoados da região. Ali eles disputam com os brancos o trabalho braçal esporádico e mais mal-remunerado na escala local de preços por serviços. Alguns vivem como quase-mendigos dos favores de algumas famílias de regionais.

“Com a mudança para a cidade os Gaviões passaram a viver num contexto inteiramente brasileiro e a depender diretamente da sociedade nacional para a satisfação de suas mínimas necessidades.” (Laraia e Da Matta, 1967: 102)

Quando eram ainda livres e independentes frente à sociedade nacional, os Gaviões regulavam a vida social através de um sistema de residência matrilocal e de nominação e trocas entre os membros da tribo. Casais ligados por laços consangüíneos viviam juntos em uma mesma casa, cuja liderança doméstica era exercida pela família nuclear mais velha, pela herdeira, ou pela família proprietária da residência. Esta complexa organização social foi primeiro muito modificada e, depois, praticamente destruída.

Restam fragmentos da antiga ordem tribal. Na aldeia do Cocal algumas relações entre parentes são ainda traçadas por linha materna. As derradeiras casas da aldeia reúnem famílias nucleares sob a liderança da mulher mais velha, ao mesmo tempo proprietária e herdeira.

O trabalho da tribo obedecia a um regime corporado com regras muito definidas de participação e solidariedade entre diferentes categorias de pessoas. A perda da autonomia na produção de bens e a imposição de regras da sociedade regional da troca de produtos e serviços obrigou os índios a sistemas de trabalho e de trocas entre as pessoas antagônicas com as regras primitivas. A solidariedade na produção e coleta da comida da família e da tribo foi substituída pelo individualismo na coleta da castanha para a venda aos brancos. Índios possuem – ou lutam por possuir – castanhais onde trabalham sozinhos e que consideram como propriedade particular. As regras de trocas de alimentos entre parentes foram substituídas por normas regionais de acumulação individual e familiar (Laraia e Da Matta, 1967: 115).

Entre os índios destribilizados a perda de condições de reprodução da ordem social de referência é ainda maior. Sozinhos entre os brancos ou agrupados em restos de famílias nucleares, vimos que os índios constituem a franja mais marginalizada no mundo dos brancos. Segundo Roberto da Matta, apenas a dignidade da memória tribal impede que na cidade eles aceitem qualquer tipo de trabalho e deixem que suas mulheres se prostituam (Laraia e Da Matta, 1967: 103 e 131).

Os Assurini

Estes índios vivem no Pará. São vizinhos de região dos Gaviões e de destino também. Primeiro teriam mantido relações com padres missionários e, logo depois, com frentes extrativistas. Em 1960 chegaram a ter um “chefe” branco, um regional que pretendeu civilizá-los de modo brusco e radical. Os avanços da estranha aventura civilizatória foram nefastos, o que não impediu que algum tempo depois os índios aceitassem possuir um outro “chefe” branco que teria procurado convertê-los à idéia de fugirem de sua aldeia, assaltarem fazendas e deixarem as mulheres se prostituírem (Laraia e Da Matta, 1967: 61).

A despeito de se verem cercados pela sociedade regional e em contato permanente e dependente frente a ela há muitos anos, os Assurini não lograram integrar-

se nela. Após haverem perdido uma grande parte de suas terras, foram, como as outras tribos da região, usados pelos regionais como mão-de-obra assalariada a preços vis, ou como fornecedores de produtos de caça, coleta, e da lavoura.

No entanto, fora a farinha de mandioca, quase nada mais conseguem vender regularmente nas cidades. Como cada vez mais necessitam comprar os produtos “de fora”, inclusive para a própria sobrevivência familiar, o desequilíbrio acentuado das relações de trocas de bens e serviços entre uma sociedade e outra provocou uma quase absoluta dependência dos índios diante dos brancos (Laraia e Da Matta, 1967: 61). Há menos de meia centena de índios Assurini; 34 pessoas vivem em uma aldeia junto ao posto indígena da FUNAI, que lhes presta uma assistência precária. Ao tempo em que Roque de Barros Laraia os estudou, outros dez índios viviam dispersos entre os brancos.

Apesar de fortemente depopulados os Assurini sobreviventes conseguiram conservar-se relativamente isolados das frentes pioneiras regionais. A unidade do grupo tribal restante tem sido preservada, mas, quase sem terras, os Assurini vivem hoje um estilo de vida em pouca coisa diferente dos igualmente pobres e explorados coletores brancos de castanhas, ou lavradores camponeses da região.

A organização do espaço da aldeia primitiva perdeu a disposição circular que espelhava a ordem social das relações tribais e tomou a forma linear dos povoados regionais entre as matas e a beira dos rios. Os índios aos poucos abandonaram suas casas tradicionais e hoje vivem em ranchos sertanejos, com uma família nuclear ocupando cada um (Laraia e Da Matta, 1967: 59).

Perdeu-se também a essência das relações tribais do trabalho e da vida cerimonial. Hoje em dia os Assurini remanescentes não preservam mais do que memórias fragmentadas dos ritos que antes foram tão importantes para a vida da tribo.²⁷

Os Tukuna

“Os índios Tukuna (Tikuna) se acham espalhados ao longo do rio Solimões, desde as fronteiras do Brasil com o Peru e com a Colômbia até a

²⁷ Assim também eu, quando estive por um par de dias entre os índios Tapirapé, pude observar um início de indícios de abandono da forma circular de organização por uma mais “arruada”, mais de acordo como sistema de distribuição de residências de nossos povoados sertanejos. Ao mesmo tempo, entre os Tapirapé, a *tacana*, a casa dos rapazes solteiros construída no centro da aldeia e constituindo um local básico em suas relações sociais e cerimoniais, estava abandonada e quase destruída. Recebi informações posteriores no sentido de que os índios estariam tendendo a reconstruir a sua *tacana*.

embocadura com o Içá. O grosso de sua população em território brasileiro pode ser encontrado nos igarapés Belém (ou Caldeirão), Preto (ou São Jerônimo) e na região de Santa Rita do Weil, no município de São Paulo de Olivença, Estado do Amazonas. No Município vizinho de Benjamim Constant, em direção à fronteira, subindo o Solimões, há apenas uma área de maior concentração Tukuna: é Mariaçu – denominação de um pequeno igarapé, em cuja foz está localizado o Posto Indígena ‘Tikunas’, do Serviço de Proteção aos Índios.” (Cardoso de Oliveira, 1978: 53)

Mais ao norte do que todas as outras tribos que consideramos até aqui, os Tukuna vivem na tríplice fronteira entre o Brasil, o Peru e a Colômbia, o que ao mesmo tempo lhes complica os relacionamentos com os brancos e lhes permite uma margem maior de manipulações. Tal como as outras tribos, após períodos de contatos esporádicos com regionais missionários e desbravadores da Amazônia, os Tukuna foram finalmente cercados por frentes extrativistas de madeireiros e seringueiros. A primeira pressionou os índios no sentido de abandonarem parte de suas terras e, depois, como de costume os incorporou, empobrecidos e dependentes, ao trabalho servil da extração de madeiras de lei. Sob condições semelhantes os Tukuna foram mais tarde absorvidos na produção do látex.

Hoje em dia os Tukuna estão divididos em duas subáreas regionais de contato: os “índios do rio” e os “índios do igarapé” (Cardoso de Oliveira, 1972: 50).

“É lícito supor que as relações entre Tukuna e civilizados não tenham sido uniformes, no sentido de que a população indígena tenha sido alcançada por igual. Os Tukuna das terras mais altas, muitas vezes distantes das margens do Solimões, conservaram-se relativamente arredios, apesar de receberem indiretamente os benefícios e os malefícios (mais estes do que aqueles!) da civilização. Essa situação, em certo sentido, até hoje persiste, permitindo-nos classificar os Tukuna, inicialmente, em duas categorias: o índio do igarapé e o índio do rio.” (Cardoso de Oliveira, 1972: 50)

Os índios do rio conseguem relacionar-se com os brancos de maneira mais independente. São índios menos aprisionados às condições servis do trabalho nos seringais de “donos” ou “empresas”. Plantam roças em suas terras e vendem aos regatões os seus excedentes, acrescidos de produtos que obtêm nas matas e nos rios. Não são, portanto, vendedores forçados de mão-de-obra para os seringalistas da região, como os Tukuna do igarapé.

“Diferenciam-se dos índios do igarapé por força de sua condição de índios ‘livres’, entendendo como tal índios que se libertaram do seringal. Estão associados à população brasileira através de relações de trabalho voluntárias, diferentes das encontradas nos igarapés, onde a mão-de-obra indígena é engajada de forma compulsória.” (Cardoso de Oliveira, 1972: 63)

Desde o começo dos contatos com os regionais, os Tukuna do igarapé foram os índios mais perseguidos e, depois, os mais diretamente pressionados a se tornarem produtores forçados de látex para brancos seringalistas. Perdidas as condições de reprodução autônoma da própria vida da família e sem terem como comercializar livremente com os brancos, os Tukuna do igarapé dependem de um tipo de trabalho produtivo que, tal como no caso da coleta de castanha a que são forçados os Assurini e os Gaviões, fere frontalmente as regras e tradições da organização primitiva do sistema tribal de vida e trabalho. O Tukuna se vê reduzido a um regime de trabalho semi-escravo, proibido de plantar e viver de suas próprias lavouras, sem tempo para caçar e pescar e, cada vez mais, atado ao “barracão” onde compra – como os seringueiros regionais nas mesmas condições – a comida de que sobrevive para trabalhar a serviço de uma das três grandes empresas regionais.

Apenas por causa da diminuição do interesse regional pela produção da borracha na área é que recentemente os índios do igarapé recuperaram algumas das condições perdidas de produzirem trabalho por conta própria nas matas e nas suas lavouras.

“As atividades agrícolas da tribo, que durante os anos de maior intensidade de exploração extrativista quase desapareceram – forçadas pela ação da empresa que impede seus seringueiros de se dedicarem aos roçados – ganham atualmente novo impulso face à progressiva descaracterização da empresa como ‘indústria extrativa’. Os Tukuna do igarapé Belém começam a retornar às suas práticas produtoras tradicionais, se bem que bastante modificadas como resultado da aculturação. Acomodam-se os Tukuna a uma condição de ‘trabalhadores sem perspectiva’ i.e, à espera de um novo engajamento (sempre compulsório) a quaisquer atividades produtoras que lhes sejam destinadas. Enquanto isso não ocorre, continuam a produzir farinha de mandioca, que constitui, nesses períodos, a principal mercadoria do igarapé. Em menor escala, o peixe e as peles de caça (de cateto, de veado). Toda a produção do igarapé é adquirida pelo barracão em troca de mercadorias, tais como retalho de fazenda, sal, gordura, açúcar, instrumentos de trabalho, como facões e machetes, e, sobretudo, a cachaça.

É o regime do ‘troco’, como chamam os próprios índios, ...” (Cardoso de Oliveira, 1972: 54)

Ao descrevermos brevemente o contato dessa última dentre as cinco sociedades tribais escolhidas para nossas reflexões sobre as relações interétnicas, uma aproximação de histórias comuns poderia ser útil. A trajetória da inclusão definitiva dos índios Tukuna na sociedade brasileira repete, com pequenas variações, a de outras inúmeras tribos. Ela é a história da perda da autonomia do exercício coletivo/familiar do trabalho produtivo e do destino de circulação dos bens produzidos. E a perda da liberdade primitiva em favor da dependência econômica, diante de empresas e empresários brancos, e da dependência política sob o poder de autoridades religiosas ou governamentais. E a história da transformação compulsória de grupos tribais de caçadores, pescadores, coletadores e lavradores primitivos de subsistência solidária, em trabalhadores direta ou indiretamente “servilizados” e forçados a trocas desiguais em benefício do patrão branco, no mercado regional.

“Quanto ao que foram os Tukuna e ao que são hoje, muito se poderia dizer, bastando, entretanto, lembrar que passaram de uma situação de autonomia política à condição de povo dominado pela sociedade brasileira, alterando-se, assim, toda a ordem legal e política.” (Cardoso de Oliveira, 1978: 54)

Chamo a atenção para um fato que foi seguidamente repetido aqui. Tão grave quanto a imposição do ingresso do índio em novos modos sociais de vida e de trabalho, sob pressão do branco que lhe invade as terras e rouba as condições fundamentais de vida primitiva, é a evidência de que estes modos sociais são, em quase tudo, antagônicos com os anteriores. Não significam para o índio, portanto, uma passagem de uma situação vizinha e menos evoluída de trabalho e outros relacionamentos sociais, para uma outra, mais e benéfica, no fim das contas. De modo diferente ao seringueiro servil, mas branco e regional, explorado pelo patrão dentro de uma ordem social injusta de seu próprio mundo, o índio primeiro assiste à destruição de sua própria ordem social e simbólica (em geral regulada por complexos princípios de solidariedade e admiravelmente adequada às suas condições naturais e culturais de vida), para depois assistir-se a si mesmo ser incluído pela porta dos fundos na ordem capitalista regional que o destrói física, social e culturalmente.

Naquilo que os Tukuna conseguem preservar de uma ordem tribal ameaçada por todos os lados, eles se distribuem ao longo de grupos clânicos patrilineares que se identificam nominalmente, uns com aves e outros com plantas, de tal maneira que em

conjunto os nominados pelas aves formam uma metade tribal e os nominados pelas plantas, outra. Um clã, tomado como um todo aglutinador da tribo, é considerado como uma “nação” dividida em subclasses cuja descendência é traçada em linha paterna (Cardoso de Oliveira, 1972: 65-66).

Assim, divididos em duas metades exogâmicas e anônimas (mas compostas de subclasses nominadas), os Tukuna preservam aí uma idade tribal, através de alianças matrimoniais de clãs das duas metades.

Não há entre eles uma chefia formal e centralizada. No entanto, como resultado do contato interétnico, um novo sentido foi dado ao “ser chefe”. Aos poucos foram observados desvios nos padrões tradicionais das chefias clânicas, em nome das regras e exigências regionais de escolha e atribuição do comando tribal (Cardoso de Oliveira, 1972: 87-90).

Roberto Cardoso de Oliveira chama a atenção para o fato de que apesar de os Tukuna terem se tornado desigualmente dependentes da ordem política e econômica regional, eles lutam por igual para preservar a vida de sua ordem tribal. Lutam até mesmo para conseguir retornar a alguns padrões da vida primitiva, resistentes às imposições “ajustadoras” do contato com os brancos. A dependência econômica não provocou ainda a dissolução da cultura, no que se refere aos sistemas tradicionais de trabalho (alguns relativamente preservados, outros até mesmo em processo de recuperação), à vida social cotidiana e, sobretudo, à vida cerimonial que, mesmo destruída em parte, continua possuindo poder de aglutinação e identidade entre os Tukuna.

“A existência de uma situação de conjunção intercultural, como a que sucintamente caracterizamos acima, tão propícia a uma transformação profunda no patrimônio indígena, leva-nos a ficar surpreendidos com a verificação de que as instituições básicas da sociedade Tukuna ainda se conservam operativas, como que resistindo à pressão exterior. Referimo-nos especialmente à sua estrutura social, que se mantém ainda imune à influência ‘ocidental’: a existência de grupos consangüíneos unilaterais, patrilineares e exogâmicos, reunidos em ‘metades’ também exogâmicas, tem contribuído para a persistência das instituições tradicionais do matrimônio e do parentesco, cujas ações alcançam todas as esferas da vida social, desde as atividades de subsistência, até a vida religiosa e recreativa. A extensa lista que se poderia apresentar de produtos, de modos de fazer e de agir, e de lendas tomadas de empréstimo da sociedade neo-brasileira local,

incorporadas ao novo modo de ser Tukuna, não representaria mais que uma série de traços culturais admitidos passivamente nas áreas periféricas da cultura, ou redefinidos, para a assimilação no sistema central, sem modificar sua estrutura.” (Cardoso de Oliveira, 1978: 55).²⁸

²⁸ Entre outros, espero que um dia seja publicado o excelente trabalho de José Reginaldo Santos Gonçalves sobre os índios Apinajé, também do Brasil Central, como os Krahô. Seu estudo chama-se: *A Luta pela Identidade – o caso das relações entre índios e brancos no Brasil Central*, e constitui sua dissertação de mestrado junto ao Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

O índio

no mundo do branco

Tentemos compreender agora o que *havia* e o que *aconteceu* no contato entre as culturas do índio e as do branco, “civilizado”.

Tribos de índios vivem relações muito estreitas e limitadas com a natureza, para a sua sobrevivência. Elas ocupam territórios próprios a que se adaptam ao longo de muitos anos. Essas relações básicas com o mundo, através do trabalho, respondem em boa medida por quase todas as características de uma sociedade tribal. Em nome da posse ou dos direitos de uso de uma faixa de terras e rios onde plantam as suas aldeias e por onde viajam em busca de água, alimentos e matéria-prima para as suas casas, roupas, armas, brinquedos das crianças, objetos de rituais, não raro algumas tribos sustentaram entre si longos e difíceis períodos de guerras.

Da natureza, do seu trabalho sobre ela – caçando, pescando, coletando, plantando, criando animais – os índios sobrevivem. As tribos reproduzem a vida física de suas pessoas, dos membros de suas famílias, aldeias, clãs, metades. Reproduzem também a própria ordem em que se passa essa vida de todos, de cada um. Aquilo que tem sido chamado aqui de *organização social* e, para o caso específico do índio, de *organização tribal*, de *ordem tribal*. A estrutura de significados da trama de posições-relações entre categorias de sujeitos, de grupos internos ao mundo da tribo, e que torna possível, produtivo e compreensível para ela um modo peculiar de vida coletiva. Uma maneira própria de constituir de geração em geração e de reproduzir cotidianamente as suas trocas com a natureza, com outros grupos sociais (na guerra e na paz) e, dentro dela mesma, entre suas pessoas, famílias, parentelas, grupos de idades, pequenas confrarias religiosas, metades, clãs, aldeias.

Quando no capítulo anterior eu falava de relações que iam, por exemplo, do “pai com seu filho” às de “todos com o seu chefe”, expressava situações e elementos da ordem social e simbólica da tribo. Quando falava de sistemas de chefia, de relações corporadas de trabalho agrícola, de famílias extensas e exógamas, traduzia processos, instituições e significados sociais que configuram uma ordem tribal.

Ora, todos esses complexos sistemas internos de organização da vida coletiva de uma sociedade indígena – o de parentesco, o de chefia, o do trabalho, o da reprodução do saber, o do cerimonial religioso e mais alguns outros, todos eles inter-relacionados fortemente entre si – são redigidos por códigos sociais, são codificados como sistemas de regras que não existem escritas, mas que o uso coletivo consagra e que têm o poder de orientar o comportamento de todas as categorias de pessoas do grupo. Que orientam a conduta porque são consensuais, consagradas e necessárias; porque definem tipos de sujeitos, possibilidades de relações de direitos e deveres entre elas e, conseqüentemente, modos adequados de fazer a vida social funcionar, na ordem da família elementar, da família extensa, da parentela, do clã e assim por diante, passando pelo todo da aldeia, um dos espaços de troca cotidianamente mais vitais na vida do índio. São os princípios geradores de idéias e valores que legitimam e regulam diferentes trocas das pessoas com a natureza (que bicho pode ser caçado e comigo e que bicho não pode? por quê?); trocas das pessoas entre si, interpessoal ou coletivamente (quem pode casar com quem? quem pode caçar com quem? quem pode cantar com quem?); trocas de grupos com grupos (que clã de que aldeia presta este ou aquele tipo de serviços a que outro? o que recebe dele em troca?).

Todo esse corpo às vezes extraordinariamente complexo e diferenciado de trocas de bens, serviços e sentidos de relações-posições, instituições que lhes dão nomes e memórias, sistemas e regras do viver a vida da tribo, é sustentado por conjuntos de significados que são a própria cultura e que se fundem em totalidades de explicações, de interpretações originais a respeito de tudo: a origem do Mundo, o seu sentido, a ordem absoluta das relações entre todos os seres, o lugar daquela tribo na ordem de um Cosmos, algo que é preciso seguir e compreender. São regras, princípios, mas também mitos, lendas, crenças, idéias e valores sobre tudo o que *há e tem a ver* com a vida da tribo. São também sistemas de modos de “pensar o mundo e pensar-se no mundo” que as relações dos índios com a natureza criam, que as suas relações sociais recriam e que, ao mesmo tempo, explicam por que tudo aquilo é assim e não de um outro modo.

Ora, contatos de tribos com tribos podem alterar o equilíbrio de tudo o que foi enunciado acima. Uma tribo pode quase dizimar a outra, ou pode submetê-la a um regime de servidão. Duas ou mais tribos podem descobrir formas de convivência em um mesmo território e, assim, podem ser obrigadas a resolver juntas a questão da interdependência que a convivência deverá gerar. Mas o contato com o mundo dos

brancos é de uma outra natureza. Não são duas tribos. Não são dois grupos sociais diferentes, mas iguais. São dois tipos de sociedades desiguais em suas diferenças, onde uma se relaciona com a outra dentro dos padrões de dominância que vimos acontecer sobre os Terena, Krahô, Gaviões, Assurini e Tukuna, que nos têm acompanhado.

O contato entre índios e brancos provoca alterações sucessivas em todas as dimensões da vida do índio:

1. Ele perde as suas terras ou uma parte delas, permanecendo em um território reduzido, ou é empurrado para mais adiante, onde nem sempre encontra as mesmas condições adequadas de caça e pesca, de coleta e de agricultura;
2. ele perde toda ou parte da autonomia de suas relações políticas (relações de trocas sociais com determinantes de poder de um modo de vida sobre o outro) e passa a se relacionar socialmente com a natureza, com outros grupos tribais ou regionais e com sua própria ordem interna como um dependente, um tutelado;
3. ele perde as condições anteriores de manter a equação de trocas de bens e trabalhos que preserva a vida física e social de todos entre todos; caçadores e agricultores solidários, que buscam alimentos em grupos e plantam em família para o sustento de todos, tornam-se coletores individuais de castanhas, não mais apenas para a sobrevivência direta da família, ou para a fabricação de ornamentos rituais, mas para a empresa regional que paga pelo produto e, assim, determina as regras do trabalho.

Ele vê perder-se, portanto, o todo ou parte do modo de vida da experiência tribal. Alguns índios permanecem nas aldeias, outros migram para as cidades. A depopulação por morte ou migração não diminui apenas o número das pessoas de cada aldeia. Ela altera o equilíbrio dos sistemas internos de relações sociais primitivas. Para que os rapazes e moças da tribo obedeçam às regras arcaicas de escolhas matrimoniais, é preciso que haja moças e rapazes equilibradamente distribuídos em todos os clãs. Para que as pessoas vivam a vida dos sujeitos sociais que são, é indispensável que haja gente suficiente, posições sociais operativas suficientes, condições suficientes de trocas tradicionais entre elas. É necessário haver atores para que haja ordem social, mas é preciso que haja ordem social para que os *atores* sejam *pessoas*.

Como preservar uma vida cotidiana solidária e rituais ancestrais de iniciação de adolescentes, quando o trabalho que garante a vida exige novas regras impostas de fora sobre o cotidiano da tribo? Para que o jovem índio obedeça ao preceito social de destinar a melhor parte da carne de caça que conseguiu aos parentes da esposa, é preciso que haja terras onde caçar, que haja ainda caça nessas terras, que haja tempo efetivo para o exercício da caça, que haja mulheres na aldeia para serem esposas e que elas tenham ainda parentes morando lá. Aliás, é necessário que ainda exista a aldeia. Em síntese, é indispensável que haja condições materiais (a mata com a caça), sociais (a família, a autonomia de tempo social para a caça) e simbólicos (a crença de que caçar e dar o melhor da caça para a família da esposa são valores de vida que devem ser preservados a todo custo, por todos da tribo).²⁹

O contato interétnico entre índios e brancos é uma história de encontros inevitáveis. É também a história de suas perdas. Vistos alguns dos seus exemplos no capítulo anterior, vamos examinar agora o seu teor mais a fundo.

Durante vários anos o encontro entre nações, povos e sociedades diferentes foi percebido e explicado pelos antropólogos com um foco sobre o que acontecia com a cultura de um lado e do outro, ou com um tipo de cultura que realizava a síntese das culturas anteriores postas em contato, em interação. *Aculturação* é o nome do processo através do qual culturas intercambiavam “traços” e “complexos” culturais, de tal sorte que os de uma delas, mais forte, mais impositiva, envolviam os da outra e do encontro

²⁹ A Associação Nacional de Apoio ao Índio publicou em 1981, em Ijuí, no Rio Grande do Sul, um pequeno texto de sugestões para material didático de alunos do primeiro grau. Chamaram ao livro: *Procurando*. Transcrevo uma pequena parte da “orientação para o uso dos textos”, apresentada nas primeiras páginas.

“a) Desintegração da cultura do índio quando em contato com a cultura e sociedade do branco, do ‘civilizado’. Ele muda sua maneira de ser:

- deixa de desenvolver as atividades econômicas tradicionais;
- muda os instrumentos, as técnicas e a organização para o trabalho;
- muda a organização do grupo (que muitas vezes deixa de existir como tal);
- muda a educação das crianças;
- muda os hábitos de lazer;
- deixa de falar a sua língua;
- muda hábitos de alimentação (passa a beber cachaça e em geral passa fome);
- não realiza mais seus rituais;
- esquece as crenças ou parte delas;
- deixa de se pintar, de usar seus enfeites;
- muda o corte do cabelo e passa a usar roupas de branco.

b) No contato com o branco, que vive no modo de produção capitalista, o índio imediatamente passa a ser explorado:

- perde a terra que seu povo imemorialmente ocupou (esta atitude é justificada dizendo-se que o índio não explora racionalmente a terra, isto é, não a faz produzir quanto pode);
- é requisitado como mão-de-obra nas empresas capitalistas (e mão-de-obra barata).” (ANAI, 1981: 7-8)

surgia uma nova cultura co-participada por dois grupos sociais diferentes. Os sonhos ora ingênuos, ora mal-intencionados de todos os colonizadores do mundo, no mínimo imaginavam como sendo: “civilizar”, fazer algo assim, só que com um domínio de uma cultura sobre a outra. Um domínio intencional e, não raro, destruidor dos valores da cultura “selvagem”, “primitiva”, “atrasada”.

Estudos desse tipo, aos quais teorias e pesquisas mais modernas endereçam a sua crítica, traçam muitas vezes os limites da análise “do que acontece” com base em algumas modificações culturais derivadas do contato entre grupos étnicos diferentes. Fatores históricos do encontro são deixados de lado, ou são descritos como se não fossem determinantes do que ocorre nas modificações culturais. Tais “mudanças sociais”, ou “mudanças culturais”, nem sempre são descritas como processos que têm a ver com questões essenciais, ligados ao poder com que os grupos em contato exercem, um sobre o outro, formas de controle sobre a produção e a distribuição de bens materiais, de reprodução da vida física e social.

Não obstante, o que até aqui vimos acontecer com sociedades indígenas brasileiras envolvidas pelas frentes de expansão de nossa sociedade nacional, com a vida primitiva e suas relações com o sistema capitalista, tal como ele chega às fontes de contato, são interações diretas entre sistemas econômicos, sistemas políticos e outros sistemas sociais derivados. Representam situações novas para o índio e renovadas para o branco, frente a cada tribo com quem ele se encontra. São situações históricas. Ainda que aparentemente regidas pelos mesmos princípios sociais, cada contato entre brancos e índios tem uma história própria. E ela envolve problemas fundamentais como a posse da terra, a distribuição dos direitos de uso dos bens da terra, a preservação de formas primitivas ou a imposição de formas regionais de exercício do trabalho, o controle das condições imediatas de reorganizar, com autonomia ou dependência, o modo de vida tribal.

A história dos homens tem o poder de quase sempre negar a retórica dos seus discursos oficiais. Brancos civilizam os índios que sobram depois de lhes tomar as terras e reduzi-los a força de trabalho ao seu serviço. “Aculturação” e “mudança social” não são processos sociais desligados de outros processos que, mais do que paralelos, são muitas vezes parte da determinação da “mudança”. Uma tribo de índios não altera o estilo e a estrutura das casas onde vivem as suas famílias porque elas aprendem com os brancos a fazer uma casa melhor. A mudança das casas e da disposição delas na aldeia

podem ter sido decididas por imposições “modernizantes” de missionários ou de autoridades indigenistas. Podem ter sido provocadas pelo fato de que os índios aos poucos perderam estratégias do estilo de vida e de relações familiares que lhes exigiam as suas casas primitivas. Do mesmo modo, a tribo não altera um sistema militar de chefia interna porque aprende com o branco a “democratizar” a vida tribal. Ela é constrangida a subordinar as relações internas de poder na tribo – concretamente, das aldeias da tribo – ao sistema regional de controle do branco sobre a tribo. E, vimos, esta é apenas uma das subordinações a que o contato com o branco obriga o índio.

Quando acontece um contato entre grupos etnicamente diferentes e politicamente desiguais, o que se obtém como resultado não é o produto de um mero encontro entre duas culturas: tecnologias, regras de condutas, sistemas de crenças. Encontro de que ambas se enriquecem por trocas mútuas do que é ou passa a ser necessário para cada uma, ou do qual uma cultura sai enriquecida e a outra debilitada em alguns de seus elementos, perdidos ou desfigurados. Ou um encontro em que uma cultura desaparece sob o peso dos produtos materiais e “valores espirituais” da outra. Não se obtém, do mesmo modo, um contato entre dois tipos de sociedades autônomas uma diante da outra, cujas histórias continuam a ser escritas independentemente de existirem, agora, uma frente à outra.

Roberto Cardoso de Oliveira sugere que uma tal *situação de contato* constitui na verdade um *sistema interétnico* de relações que, em todas as dimensões da vida da sociedade dependente no contato, tem o poder de determinar as suas transformações. Ora, *situações de contato* e *sistema interétnico* são duas categorias científicas de explicação das relações entre brancos e índios que Roberto Cardoso de Oliveira desenvolveu a partir de teorias e conceitos da moderna antropologia francesa.

O princípio de *totalidade* de uma situação social nova que surge quando dois grupos étnicos se encontram e passam a conviver ele fez derivar da idéia de *situação colonial*. O princípio de que esta situação cria e configura um *sistema interétnico*, ele fez derivar da proposta de Georges Balandier, de que sejam compreendidas em seu caráter sistêmico (totalidade e integração de partes envolvidas) todas as relações do tipo dominante/dominado. Um sistema que obriga a co-participarem de momentos de história comum “duas populações dialeticamente ‘unificadas’ através de interesses

diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça” (Cardoso de Oliveira, 1978:85).³⁰

Ao fazer, como outros antropólogos, a sua crítica das abordagens da aculturação na análise dos efeitos do contato entre grupos étnicos desiguais, Georges Balandier convida a que se reflita sobre o que ocorre no encontro entre sistemas sociais ocidentais e colonizadores e sociedades tribais da África Negra, como uma situação total de relações cujos fatores básicos são a produção de bens, o controle do trabalho e o domínio político de um tipo de sociedade sobre o outro. Ele chama isto uma situação colonial cuja essência é justamente a desigualdade ativa e o poder de reprodução da desigualdade (Balandier, 1971: 34 a 38).³¹

³⁰ Cito Roberto Cardoso de Oliveira, no momento em que ele procura estabelecer as bases da idéia de *sistema interétnico*:

“A primeira dificuldade que o etnólogo encontra para atingir esses propósitos está na natureza fugaz da própria realidade investigada. A situação de contato, seu caráter de sistema e a estrutura que lhe é subjacente são dados ao pesquisador em planos diferentes de complexidade e só podem ser apreendidos em níveis diferentes de abstração. Isso implica que devemos imaginar modelos do sistema interétnico capazes de reter aqueles elementos mais explicativos das relações entre populações em contato, portadoras de diferentes patrimônios culturais. Não obstante, o fulcro da análise não deve ser o aludido patrimônio cultural, mas as relações que tem lugar entre as populações ou sociedades em causa. Nesse sentido, é perfeitamente plausível a identificação de um sistema interétnico formado das relações entre ‘duas populações dialeticamente ‘unificadas’ através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça’ (...) As relações entre essas populações significam mais do que uma mera cooperação, competição e conflito entre sociedades em conjunção. Trata-se — como tenho assinalado — de uma oposição ou, mesmo, uma contradição, entre os sistemas societários em interação que, entretanto, passam a constituir subsistemas de um mais inclusivo que se pode chamar de sistema interétnico. Pretendo que os subsistemas (no caso o tribal e o nacional) tenham entre si e entre o sistema interétnico inclusivo a mesma correspondência que tm entre si as classes sociais e a sociedade global brasileira. Do mesmo modo que, por exemplo, a sociedade nacional é um sistema social susceptível de ser analisado através de sua estrutura de classes, a situação de contato, graças ao sistema de relações que lhe é inerente, pode ser analisada mediante o que denominei de fricção iinterétnica — o que seria o equivalente lógico (mas não ontológico) do que os sociólogos chamam de ‘luta de classes’. São a estrutura desse sistema e a sua dinâmica que cabem ao analista deslindar para um diagnóstico e tentar um prognóstico da situação de contato” (Cardoso de Oliveira, 1978: 85).

³¹ Fala Georges Balandier:

“Consideramos (aqui) certos fatos que os autores anglo-saxões sintetizaram sob as noções de ‘choque de civilizações’ ou ‘atritos de raças’, mas demonstramos que no caso dos povos dependentes, esses choques ou contato operaram sob condições muito particulares. A este conjunto de condições demos o nome de *situação colonial*, Pode-se defini-la guardando suas condições mais gerais e manifestas: a dominação imposta por uma minoria estrangeira ‘racialmente’ e culturalmente diferente, em nome de uma superioridade racial (ou étnica) e cultural dogmaticamente afirmada, a uma maioria autóctone materialmente inferior; o confronto entre civilizações heterogêneas, uma delas com máquinas, com uma economia poderosa e um ritmo acelerado, de origem cristã, impondo-se a civilizações desprovidas de tecnologias complexas, com uma economia retardada, com um ritmo lento, radicalmente ‘não cristãs’; o caráter antagonico das relações interpostas entre as duas sociedades, que se explica pelo papel de um mero instrumento a que é condenada a sociedade dominada; a necessidade de recorrer não só à ‘força’, mas também a um conjunto de pseudo-justificações e de comportamentos estereotipados, para manter a dominação, etc.” (Balandier, 1971: 35)

São evidentes algumas diferenças entre o *domínio colonial* e o *domínio nacional* do colonizador. Para o primeiro caso, imagine o leitor o poder dos poucos portugueses pioneiros no Brasil diante de uma

Ao invés de compreender relações étnicas desiguais através de alguns aspectos particulares, soltos e isolados, para os quais cada tipo de pesquisador especialista chama a atenção, Balandier prefere considerá-la como um sistema próprio que deve ser explicado no seu todo. No seu todo e, sobretudo, no interior de sua própria história, que começa nos momentos em que colonizadores e colonizados estabelecem as pautas iniciais dos seus relacionamentos. Assim, a situação colonial tem uma história que não é a de cada um dos povos ou sociedades relacionados. É algo originalmente dinâmico, que envolve trocas de teor político marcadas por um antagonismo domínio x submissão, por isso, tanto os conflitos quanto qualquer tipo de mudança social daí derivados só podem ser compreendidos respondendo às perguntas que as teorias de aculturação justamente evitam fazer. Para o nosso caso próximo, o do contato entre frentes extrativistas, pastoris e agrícolas da sociedade regional com as diferentes tribos brasileiras que eles encontram pelo caminho, tais perguntas poderiam ser:

1. que segmentos da sociedade regional entram em contato com os índios? Que tipo de frentes pioneiras? Com que interesses fundamentais de conquista e exploração?
2. como os brancos percebem o índio? Na situação de contato, como, conseqüentemente, definem as suas relações com a tribo? Como os índios colocam que tipos de barreiras ao avanço e aos interesses da frente? Com que potencial de proteção de suas terras, de seus produtos naturais, suas forças sociais? O que se perde de saída? O que se transforma? O que se preserva de um lado e do outro?
3. qual a correlação entre grupos de interesses e forças sociais de teor político da sociedade regional em contato? Como empresas de colonização, proprietários rurais, autoridades governamentais, missionários, etc. se posicionam diante da sociedade tribal?
4. qual a situação e a posição da tribo dentro do novo sistema de relações de produção, trabalho e poder, que se configura como o *sistema interétnico* das transações entre as duas sociedades em contato?

população muito majoritária de indígenas autóctones. No segundo, imagine a presença de frentes pioneiras, pontas de lança de uma sociedade nacional política e demograficamente muito majoritária, diante de minorias étnicas reunidas em tribos que, quando muito, chegam a números entre 3 e 10 mil pessoas. No entanto, algumas regras de domínio do colonizador branco sobre o colonizado índio são idênticas: a expropriação das terras e dos recursos naturais; a apropriação da força de trabalho; a tutela política, a imposição forçada de valores civis e religiosos.

5. qual é, afinal, o destino físico, geográfico e social do grupo tribal? Ele é dizimado? E depopulado a ponto de perder as suas características de uma tribo organizada? Divide-se, permanecendo alguns índios em aldeias e migrando outros para fazendas, empresas ou cidades regionais? Toda a tribo se destribaliza e é incorporada ao “mundo do branco”? O grupo perde todo o seu território anterior e é expulso (por fazendeiros) ou deslocado (pela FUNAI) para uma outra área? Ele preserva todo ou quase todo o território anterior e sua reserva é demarcada? Ele perde uma parte significativa de suas terras e luta ainda pela demarcação de uma reserva? O território onde o grupo permanece, ou para onde foi deslocado, preserva condições de sua sobrevivência, segundo os padrões do seu modo de vida tribal?
6. de que maneiras a tribo como um todo, ou como uma parte de seus membros, é incorporada à sociedade regional através de relações de serviço: a) produzindo e consumindo por conta própria os seus bens de subsistência? b) dividindo-se entre produzir para a subsistência & para o mercado regional? e) dependendo dos brancos para a produção e o consumo da própria subsistência? d) trabalhando nas terras da própria aldeia, em terras dos brancos na cidade?
7. dentro do sistema interétnico, como se realiza o processo de *redefinição da vida tribal* – de desintegração ou reorganização do todo ou de frações da ordem social primitiva em decorrência do contato? O processo é autônomo ou dependente? A redefinição se faz na direção da preservação dos elementos fundamentais da ordem social anterior? Na direção de mudanças básicas, adaptativas à situação de contato? Na direção da perda total ou quase total da ordem primitiva de relações tribais (a “tribo” vira um “povoado de sertanejos”, por exemplo)?
8. como se processam as transformações sociais do estatuto simbólico da vida indígena: os costumes tribais, os padrões de conduta, as regras internas de casamento, da chefia, da vida religiosa e ritual, da socialização de crianças e adolescentes? Como se processam as transformações decorrentes da tecnologia primitiva, dos usos de técnicas e objetos de cultura? Das representações do mundo e da realidade social?

Ao fazer perguntas e reflexões semelhantes, em seu estudo sobre os índios Tukuna do Alto Solimões, Roberto Cardoso escreve o seguinte:

“... quais as idéias diretrizes, as mais fecundas a nosso ver, que poderiam nortear o estudo das relações entre os membros das sociedades tribais e os da sociedade nacional? A primeira delas, já enunciada por Balandier, como vimos, seria a preliminar de que a sociedade tribal mantém com a sociedade envolvente (nacional ou colonial) relações de oposição histórica e estruturalmente demonstráveis. Note-se bem que não se trata de relações entre entidades contrárias, simplesmente diferentes ou exóticas, umas em relação a outras; mas *contraditórias*, i. e., que a existência de uma tende a negar a da outra. E não foi por outra razão que nos valem do termo *fricção interétnica* para enfatizar a característica básica da situação de contato. Exemplo disso temos no processo de expansão da sociedade brasileira sobre os territórios tribais, resultando na destruição dos indígenas (depopulação, desorganização tribal, desagregação e dispersão das populações tribais, etc.); a sobrevivência de algumas sociedades tribais, se bem que descaracterizadas, não é suficiente para esconder o sentido destruidor do contato. Em última análise, são os membros dessas sociedades que se acomodam num sistema social que os aliena. Por outro lado, os segmentos nacionais – representados por indivíduos expostos, no mais das vezes contra a sua vontade, diante de grupos tribais hostis – são obrigados a enfrentá-los a fim de sobreviverem...”

“Em segundo lugar, assentada a idéia básica da oposição entre a ordem tribal e a ordem nacional, cumpriria ao investigador determinar aquelas dimensões da realidade social que, uma vez descritas e analisadas, melhor explicariam a dinâmica do contato interétnico... Tentamos seguir estas diretrizes no presente ensaio perguntando, inicialmente, *quem* decide, em última instância, sobre o destino das populações do Alto Solimões, inseridas numa área de fricção interétnica... Não seria suficiente dizer que é a sociedade dominante, nacional, que decide sobre o destino dos Tukuna; indispensável nos pareceu localizar o grupo ou os grupos, organizados ou não, que dominam realmente as populações tribais naquela área de fronteira. O que fizemos foi penetrar na dimensão política da situação de contato a fim de descrever e analisar a estrutura de poder subjacente: o poder na esfera tribal, tradicional, e como ele é transfigurado quando a sociedade indígena se insere noutra maior, mais poderosa, que lhe tira (a princípio parcial e, depois, totalmente) sua autonomia. A progressiva perda da autonomia tribal, a irreversibilidade do processo e a ocupação definitiva dos territórios indígenas surgiram para nós como um tema da maior significação

estratégica para a compreensão de fenômenos de interação entre índios e brancos no alto Solimões...

Procuramos perguntar, em seguida, sobre o destino dos bens indígenas, i. e., de seus bens de produção, o que nos permite penetrar na ordem social através de sua dimensão econômica...

Realizado este tipo de indagação, cuidamos de sublinhar a 'distância cultural' existente entre a sociedade indígena e a sociedade regional, examinando alguns casos em que ficasse patente a imponderabilidade da comunicação interétnica ou da comunicação entre campos semânticos distintos" (Cardoso de Oliveira, 1972: 30-32).

Após haver sido contatada e se ver sob o controle da sociedade regional, a tribo não é passiva à conjuntura interétnica. Dentro de uma situação de contato caracterizada pela contradição entre modos de vida e projetos sociais antagônicos de brancos e índios, estes últimos procuram reagir e ativamente desenvolvem diferentes estratégias de resistência. Assim, os índios Krahô aceitaram missionários em suas terras, lutaram a favor dos brancos contra outras tribos e depois lutaram contra os brancos por suas terras e pela sua sobrevivência. Depois de consolidada a sua reserva, vivem nas suas aldeias e subordinam os seus "capitães" ao poder de escolha e controle de autoridades brancas. Comerciam com os regionais e viajam entre suas cidades, mas raramente aceitam, fora da reserva e da aldeia, um modo de vida sertanejo para si próprios.

O destino da tribo depende bastante do tipo de frente que ela encontra e enfrenta. Cada modalidade de frente de contato percebe o índio de uma maneira diferente, de acordo com os seus interesses na região. Ele é dispensável como mão-de-obra e é uma ameaça como um caçador de reses para as frentes pastoris.³² Ele interessa como força de trabalho para fazendas de exploração agrícola e, mais ainda, para as empresas de exploração extrativista (tanino, madeiras de lei, castanha e borracha).

Em qualquer circunstância, no entanto, a terra do índio é sempre compreendida pelo branco regional como um "território de conquista" da expansão colonizadora. A tribo oscila entre os extremos de ter quase todo o seu território anterior demarcado como

³² Eis as explicações que Julio Cesar Melatti dá para o caso dos Krahô:

"A captura de reses pelos índios Krahô é uma perene fonte de choques com os civilizados desde o século passado. Ela em parte se deve à escassez de caça. Quase se pode dizer que o pequeno agricultor civilizado, sem recursos, suporta com mais resignação a falta de carne... Todavia, além desse interesse na carne como alimento por excelência, há também o problema dos cerimoniais. Pode-se dizer que não há ritual sem troca de alimentos e entre os mais importantes está a carne" (Melatti, 1967: 113-114).

“reserva indígena” e, portanto, oficialmente protegido, e ser plenamente expulsa de suas terras sem condições de reocupar, em outra área, outro território que lhe garanta iguais condições de vida.

Vivendo ainda dentro de suas aldeias e no interior de uma ordem tribal protegida por uma “reserva” concedida, vivendo em aldeias da reserva uma vida entre a primitiva e a dos sertanejos da região; vivendo já destribalizados, tal como os camponeses regionais que os cercam;³³ vivendo dispersos pelas cidades próximas como índios urbanizados, as tribos em contato permanente ou em processo inevitável de integração iniciam um novo aumento de sua história: a sua parte *indígena* de sociedade dependente e minoritária na história do *sistema interétnico* de que participa.

Os índios passam a existir “no mundo dos brancos” e, como indivíduos, como famílias, como aldeias, como frações sociais ou cerimoniais da tribo, como a própria tribo, vivem diferentes possibilidades de coexistência e de inserção no sistema sócio-econômico nacional. Cada grupo tribal tem o seu potencial de integração, a partir do qual realiza a sua parte na difícil equação das trocas dependentes com o branco.³⁴

Deixo para o capítulo seguinte as questões que mais importam aqui. As que estão mais ligadas à sobrevivência da tribo enquanto uma unidade que ainda se identifica a partir de seus próprios valores e, portanto, ainda é capaz de pensar a sua condição do ponto de vista da lógica do índio. Sugiro que retomemos as cinco tribos do capítulo anterior e procuremos examinar como recriam meios de reorganizar, entre as

³³ Remeto o leitor ao estudo de Roberto Cardoso de Oliveira: “Por uma Sociologia do campesinato indígena no Brasil”, inserido em seu livro: *A Sociologia do Brasil Indígena*. O autor cita ainda os estudos de Cecília Vieira Heim sobre os *Kaingang* do Paraná, de Sílvio dos Santos Coelho sobre os *Kaingang* de Santa Catarina e os *Xokleng*, de Marcos Magalhães Rubinger e Maria Stella Amorim sobre os *Maxacali*, de Edson Diniz sobre os *Makuxi* e, finalmente, de Paulo Marcos Amorim sobre os *Potiguara*. Este último publicou o seu trabalho na *Revista do Museu Paulista*, vol. 19 (1970-1971): “Índios camponeses – os Potiguára da Bahia da Traição”.

³⁴ Os três níveis de articulação que determinam o *potencial de integração* do índio contatado ao mundo do homem branco contêm as questões das perguntas feitas algumas páginas atrás. Transcrevo uma passagem de Roberto Cardoso de Oliveira:

“Analiticamente é possível distinguir níveis de operação do sistema. Distingo três, dentre os quais um se reveste de particular importância porque é nele que têm lugar os fenômenos mais determinantes do sistema interétnico. Refiro-me em primeiro lugar ao nível *econômico*, seguido dos níveis *social* e *político*. Cada um desses níveis expressará aspectos parciais da situação de contato, porém somente a sua consideração conjunta permitirá o diagnóstico da situação e o prognóstico de seu desenvolvimento. Se para a sua descrição e compreensão vali-me da noção de fricção interétnica... para a sua previsão devo valer-me de uma outra noção: a de *potencial de integração*. Entendo por isso aquelas características do sistema interétnico que, presentes na situação de contato, poderão ser tomadas como aqueles elementos responsáveis pela integração. Na proporção em que eles permitirem ser traduzidos em mecanismo psico-sociais, em operação, poder-se-á avaliar o potencial de integração das populações indígena e regional em contato, particularmente a integração do índio no segmento regional da sociedade nacional” (Cardoso de Oliveira, 1978: 87).

suas perdas, a atualidade e o sentido de sua vida, em uma ordem social e simbólica de um grupo tribal. Uma *ordem* e uma *vida* que o índio vive e percebe através de sentir-se a si mesmo e se pensar como índio, como um “nós tribal” oposto ao branco e ao seu mundo. Este é o momento de pensarmos aqui a questão da *identidade étnica*.

“Ser índio”

“ser Terena”:

a identidade étnica

As cinco tribos de índios brasileiros que nos acompanharam até aqui devem ser reconvocadas agora a nos ajudarem a compreender a face mais simbólica e, por isso mesmo, mais difícil do envolvimento do índio com o mundo do branco.

Há um depoimento comum presente no testemunho dos antropólogos que vimos descreverem o contato interétnico de índios Terena, Krahô, Assurini, Gaviões e Tukuna com frentes extrativistas, pastoris ou agrícolas de nossa sociedade. Tudo indica que as transformações provocadas no interior do sistema interétnico sobre as condições pré-contato – de sobrevivência física, de modo de vida primitivo e de organização tribal – não destruíram plenamente uma espécie de sentimento coletivo. Um sentimento de *ser e permanecer* índio e, mais ainda: Terena, Krahô, Assurini, Gavião ou Tukuna, em meio a um mundo de trocas que se modifica e, às vezes, parece aos olhos do índios que enlouquece. Seria possível falar aqui de *consciência de índio*, da persistência do *sentimento coletivo* de um “*nós tribal*”. Sugiro que tudo isso seja reunido sob o nome de *identidade étnica*, uma expressão que nos é familiar desde o capítulo 1.

Na mesma trilha do que acontece com os outros níveis da organização da vida, as idéias que os índios de uma tribo possuem sobre o mundo e as representações sociais com que se pensam a si próprios, aos outros e às suas relações entre si e com os outros sofrem alterações. Idéias, conjuntos de preceitos, de crenças e de valores transformam-se; novos mitos podem ser criados para explicar os acontecimentos provocados pela colonização. É possível que em algum grupo tribal surja inclusive um movimento novo, como o surto messiânico que Julio Cesar Melatti descreveu entre os Krahô.

No entanto, uma identidade própria se preserva, e os dramas vividos no contato com o homem branco podem até mesmo aguçá-la, enquanto a tribo de alguma forma conserva e reorganiza as suas estruturas sociais de ordenação e significação do cotidiano e de orientação de trocas de seus membros com o mundo dos brancos.

Entre as tensões e conflitos que a situação de contato traz para a tribo, existe uma que é absolutamente concreta e tem a ver diretamente com a sua identidade. Vimos no capítulo 4 que aos poucos o índio – de modo individual ou coletivo – oscila entre assumir a maneira regional de ser e manter a sua própria. Vimos também que os limites críticos desta questão não são traçados por variações de traços “materiais” ou “espirituais” da cultura, como a adoção de “alguma coisa” da tecnologia agrícola, de costumes familiares ou da religião dos brancos. Casas com telhados de duas águas, uso de enxadas e espingardas, vestidos no corpo das mulheres e o costume regional de batizar os filhos na Igreja e possuir padrinhos não indicam a passagem do *terena* a *sertanejo*, nem transformam o *tukuna* em *caboclo*. Do mesmo modo, a saída de pessoas ou famílias da tribo para fazendas ou cidades da região não destrói necessariamente a princípio de que ainda existe uma tribo e que ela ainda tem expressões *de vida e de ser* diferentes de todos os outros. Não destrói tal princípio nem no imaginário coletivo da tribo, nem na cabeça individual do índio destribalizado.

Trata-se de pensar como é que tribos, sociedades tribais ou grupos étnicos preservam a sua unidade social e continuam a existir como uma realidade social etnicamente diferenciada. Ao procurar compreender o que é, afinal, um grupo étnico, Fredrik Barth – um antropólogo escandinavo que juntamente com outros pesquisadores europeus desenvolveu um conjunto de investigações importantes sobre a etnicidade – lembra que essa expressão tradicionalmente qualifica uma comunidade que: “1) se autoperpetua, em boa medida, biologicamente; 2) comparte valores culturais realizados fundamentalmente como uma unidade manifesta em formas culturais; 3) integra um campo de comunicação e interação; 4) conta com membros que se identificam a si mesmos e são identificados pelos outros como constituindo uma categoria não redutível a outras categorias de mesma ordem” (Barth, 1976: 11).

Ao fazer a crítica das listagens dos indicadores do grupo étnico, Barth recomenda que eles sejam procurados principalmente na realidade organizacional da comunidade. Na realidade, também, de sua atribuição de identidade.

“Se nos situamos do ponto de vista daquilo que é socialmente efetivo, os grupos étnicos são considerados como uma forma de organização social. De acordo com este princípio, o traço crítico da listagem (anterior) é o item 4, isto é, a característica de auto-adscrição e adscrição pelos outros. Uma adscrição de categorias é uma adscrição étnica quando classifica uma pessoa de acordo com a sua identidade básica e mais geral, supostamente

determinada por sua origem e formação. Na medida em que os atores utilizam as identidades étnicas para categorizar-se a si mesmos e aos outros com propósitos de interação, formam grupos étnicos neste sentido de organização.” (Barth, 1976: 15)

Ou seja, um grupo étnico possui ao mesmo tempo uma realidade de *organização* e de *adscrição*. Ele existe como grupo enquanto preserva a sua própria organização em meio a outras organizações sociais, entre outros grupos organizacionais, frente a outros tipos de sociedades: equivalentes, diferentes ou desiguais. Ele existe como *étnico* enquanto preserva a sua própria identidade. Enquanto é capaz de atribuir a si próprio e fazer serem atribuídas pelos outros adscrições enunciantes de *diferenças étnicas*: valores de uma identidade étnica. A comunidade preserva a sua organização e a sua identidade étnica enquanto consegue prescrever para os seus participantes princípios de orientação da conduta social marcados por valores próprios de base étnica. Princípios de conduta que, ao serem vividos pelos seus membros nos seus relacionamentos com “os outros”, traçam concretamente os seus próprios limites de etnicidade: do *ser sujeito* de um *grupo étnico*. Mergulhados na indigência, vimos que os Gaviões não deixam que as suas mulheres se prostituam entre os brancos cristãos, não porque sejam índios cristianizados, mas porque são ainda Gaviões.

Estes comportamentos coletivos diferenciadores são determinados, de um lado, pelas condições com que a tribo, a minoria, a fração etnicamente diferenciada da sociedade preservam-se de algum modo como uma unidade socialmente organizada e organizacionalmente diferenciada das outras. De outro lado eles são determinados pelo reconhecimento coletivo com que os símbolos da tribo enunciam a sua diferença étnica e os limites concretos, mesmo quando simbólicos, que ela se estabelece. Estes são limites de adscrição que as relações entre etnias diferentes tornam operativos. E preciso que haja relações concretas entre brancos e índios para que as suas interações estabeleçam as bases de suas adscrições étnicas. Por outro lado, é necessário que se atribuam a si próprios – a partir do contato entre um e outro – e “ao outro”, valores de qualificação de base étnica, para que construam, possuam, manipulem e reforcem identidades étnicas. Identidades que se tornam, por sua vez, o próprio eixo simbólico das interações entre o índio e o branco.

“A ênfase na adscrição como o aspecto crítico dos grupos étnicos resolve também as duas dificuldades conceptuais que discutimos anteriormente:

1. quando se os define como grupos adscritivos e exclusivos, a natureza da continuidade das unidades étnicas é evidente: ela depende da conservação de um limite. Os aspectos culturais que assinalam este limite podem mudar, da mesma maneira como podem transformar-se as características culturais dos seus membros; mais ainda, a própria forma de organização do grupo pode mudar; não obstante, o fato de que subsista a dicotomia entre membros (do grupo) e estranhos permite-nos investigar igualmente a forma e o conteúdo culturais que se modificam;
2. somente os fatores socialmente importantes podem ser considerados como diagnósticos para os membros (do grupo), e não as diferenças ‘objetivas’ e manifestas geradas por outros fatores. Por distintos que possam parecer tais membros em sua conduta manifesta, se eles afirmam que são A, em contraste com uma outra categoria análoga B, esperam ser tratados como tais, e esperam que sua própria conduta seja interpretada e julgada como de A e não como de B; em outras palavras, estão confirmando sua adesão à cultura comum dos A. Portanto, os efeitos disto comparados com outros fatores que influem na conduta podem ser objeto de investigação.” (Barth, 1976: 16-17)

Não são, portanto, peculiaridades apenas ideológicas “aquilo” que traça a fronteira de um grupo étnico, mas a regularidade dos padrões de conduta que traduzem, na prática da cultura, a consciência de se pertencer a um determinado grupo social e, conseqüentemente, de se participar da vida de sua cultura. Comportamentos que atualizam, nas situações interativas em que ela é posta à prova, a organização do grupo étnico: as suas instituições centrais geradoras de valores de identificação.

Assim, os Pathan, um grupo que habita a fronteira entre o Afeganistão e o Paquistão Ocidental e que foi estudado por Fredrik Barth, experimentam diferentes situações de contato com outros grupos étnicos. Relacionam-se com os Baluch dentro de limites territoriais bem demarcados. Os Baluch costumam inclusive atrair outros grupos para o interior de sua sociedade com o propósito de evitar guerras fronteiriças, um caso a mais entre os incontáveis da história do homem, em que as trocas matrimoniais entre tribos diferentes ajudam a evitar estados de guerra entre elas: “fazamos aliança, casemos nossas filhas”. Os Pathan incorporam-se à sociedade Baluch, mas o oposto não se verifica. Os membros de um grupo que são incorporados ao território e à sociedade do outro perdem em parte sua identidade étnica anterior e adotam os seus padrões de cultura. Isso evita que haja choques internos dentro da

sociedade Baluch, cujo sistema organizacional é muito diferente do dos Pathan. No entanto, variações pessoais de identidade dos Pathan migrantes não alteram em nada os limites étnicos entre os dois grupos. Eles permanecem definidos e reconhecidos por ambos os lados.

Já as relações entre os Pathan e os Hazara são competitivas e marcadas por conflitos. Dentro das atuais condições de trocas os Pathan conseguem tornar-se proprietários de terras em território Hazara. Nesta sociedade a autonomia política depende em parte da posse de terras. No interior de um grupo social poliétnico como o Hazara, os Pathan preservam a sua identidade social e logram integrar nos seus limites territoriais outras populações que adotem tanto a língua quanto o modo de vida Pathan. Fredrik Barth afirma que existe uma tendência para a conformação de uma difusa etnia Pathan que, em termos amplos, recobre todos os grupos de uma mesma região ecológica. Em contato com os Panjab os Pathan tendem também a se estabelecer como proprietários de terras, subordinados ao controle político centralizador dos Panjab. Isto obriga os Pathan proprietários a abandonar alguns atributos essenciais de sua identidade, tais como a autonomia individual e a corporação tribal sem chefia centralizada. Por outro lado, de maneira diferente do que ocorre nas áreas rurais, na proximidade das cidades e sob a influência da vida urbana é impossível ascender socialmente mantendo-se a identidade Pathan. Assim, a preservação pessoal de uma identidade – a atribuição a si mesmo de valores de identidade, de conduta correspondente e de obediência a padrões culturais de origem – varia de caso para caso, de situação para situação. Mas a própria variação é possível porque existe um grupo social etnicamente diferenciado que se atribui a si mesmo e é reconhecido pelos outros como uma unidade étnica em meio a outras (Barth, 1976: 152-176).

Transcrevo parte das conclusões de Fredrik Barth. Algumas idéias aqui expostas deverão ser lembradas mais adiante, quando outra vez estivermos entre nossas cinco tribos de índios brasileiros.

“Assim, pois, enfrentamo-nos com o problema de determinar como e em que circunstâncias se conservam e quando mudam as características associadas a uma identidade étnica. Os processos sociais normais que determinam esta continuidade são os controles sociais que mantêm as definições de *status*, geralmente mediante um convênio público e sanções positivas e negativas *de fato*. No entanto, ali onde as circunstâncias são tais que algumas pessoas pertencentes a uma categoria de status, no caso dos pathans, perdem as suas

características e vivem dentro de um estilo que se acha em discrepância com o dos pathans tradicionais, o que acontece? Elas deixam por isso de ser pathans diante da opinião pública, ou estas características deixam de estar associadas com a identidade pathan?

Procurei demonstrar que na maioria das situações resulta vantajoso para os atores (sociais, étnicos) mudarem a sua etiqueta étnica com o objetivo de evitarem o ônus do fracasso; assim, pois, onde existe uma identidade alternativa ao alcance, o resultado consistirá em um trânsito pessoal de uma identidade para a outra, ainda que *não* se efetue nenhuma alteração nas características tradicionais do *status*. Em alguns casos isto não sucede desta maneira. Há o caso dos servos submetidos a algumas frações tribais dos baluches, onde os servos seguem sustentando o seu direito a uma identidade pathan, direito este que lhes é confirmado por seus amos baluches. Não obstante, na verdade este é um caso de uma identidade vergonhosa: os padrões desfrutam do triunfo de contar com servos pathans, ainda que expliquem que estes grupos eram simplesmente os servos dos antigos pathans dominantes. Seus amos foram derrotados e expulsos por estes indivíduos e, ainda que sigam falando o pashtu, de fato não são seus descendentes. Estes servos 'pathans' não têm direitos de acesso aos foros pathans, nem a sua identidade é reconhecida pelos demais pathans. Deste modo a identidade conserva o seu caráter porque muitos mudam a sua etiqueta étnica e são muito poucos aqueles que se encontram em posição de aferrarem-se a ela em circunstâncias adversas. Apenas onde a maioria opta por conservar o direito a essa identidade apesar do fracasso – como nos casos onde não existe outra identidade alternativa – ou onde o fracasso é comum e não implica grandes perdas sociais, como na grande maioria da população do distrito de Peshawar, começam a modificar-se os conteúdos básicos ou as características da identidade.

Assim, pois, a versão tradicional da identidade pathan foi de tal ordem que sobre esta base uma comunidade pode fundar um estilo factível de vida apenas em certas circunstâncias; a distribuição dos pathans e as formas sociais do pathans podem ser compreendidas a partir disto, O sistema foi em geral sumamente satisfatório e pode se perpetuar em condições anárquicas de regiões de escassa produção.” (Barth, 1976: 175-176).

Estamos, pois, diante do suposto de que a identidade social, ou de uma de suas variantes, a identidade étnica, não são coisas *dadas*. Não são algo peculiar a um grupo social porque ele é naturalmente *assim*. Ao contrário, são construções, são realizações coletivas motivadas, impostas por alguma, ou algumas razões externas ou internas ao

grupo, mas sempre e inequivocamente realizadas como um trabalho simbólico dele, *em* sua cultura e *com* a sua cultura.

Como processo (identificação) e produto (identidade) de um trabalho cultural de grupos sociais, que resulta na adscrição de significados de diferenciação social, étnica, etc., identidades podem ser geradas, preservadas, extintas, transformadas, dependendo não tanto de uma voluntária vontade simbólica do grupo, mas das atribuições pelas quais passa na realização cotidiana de sua própria história. Atribuições que, nos casos descritos aqui como base aos que serão descritos a seguir, vão da defesa de um território físico, político de assentamento, vida e trabalho do grupo, até a auto-atribuição de um lugar simbólico do grupo, no território de nomes e significados com que ele se localiza entre outros.

Sobre a idéia da identidade como algo atribuído por/a um grupo que se reconhece e quer se reconhecer como tal, o antropólogo brasileiro Luis Eduardo Soares diz o seguinte, ao falar de uma comunidade de camponeses negros do Maranhão:

“Hoje os ‘negros’ do Bom Jesus se reconhecem mutuamente como integrantes do grupo, cuja *definição coletiva atribui identidade* a seus membros. Compartilham um vasto território e procuram, com enormes dificuldades, preservá-lo de invasões” (Soares, 1981: 41, os grifos são meus).

A identidade do índio

Poucas tribos mantêm com os brancos um repertório tão variado de relações de autonomia e dependência como os Terena. Do antigo modelo de vida praticado por todos na tribo primitiva perderam-se aspectos importantes. Recordo alguns: a vigência do sistema de classes e de metades endogâmicas; as relações estreitas de reciprocidade entre famílias e aldeias; as trocas de mulheres, bens e serviços entre parentes; o sistema de chefia de frações tribais e da própria tribo. Tal como os regionais fazem nos limites de suas comunidades camponesas, os índios foram obrigados a transferir para um domínio cada vez mais restrito à aldeia as trocas sociais e simbólicas que antes do contato eram estendidas aos limites internos de suas classes (camadas), metades, clãs e a própria tribo, em toda a sua amplitude.

Mesmo no interior da reserva e ainda para as famílias não destribalizadas, não urbanizadas, não é mais possível recuperar e manter vivos antigos padrões de vida. Os Terena os adaptam não só às dimensões, mas também a um estilo comunitário de “vida de aldeia” em que mesclam os seus costumes com os que aprendem com os brancos nas fazendas e cidades. Fidelidades antes devidas à camada, ao clã ou à metade tribal são transferidas agora para o âmbito da “comunidade”, porque é nelas que o Terena encontra hoje limites reais de vivência social e afetiva. Isto significa que na prática pessoas e famílias identificam-se agora com a sua comunidade de origem – a “aldeia de onde eu sou” – de modo algo semelhante a como antes sentiam-se identificados com o clã e a camada social. Os padrões antigos determinantes de escolhas, evitações e fidelidades devidas a instâncias sociais que já não existem (como as camadas), ou que são hoje muito menos operativas (como as metades), são realocados na comunidade real e significativa que é a aldeia. Ela é um novo limite afetivo de relações cotidianas operativamente *sociais*, quando a família é ainda aldeada e vive na reserva, ou já somente *idealizadas*, quando ela é destribalizada e vive em alguma periferia de Aquidauana ou Campo Grande.

“Tudo indica que a unidade entre os grupos locais Terena era alcançada por meio da solidariedade existente entre os *naati*, como grupo inclusivo que era. A presença dessa camada em todos os aldeamentos, a par da exogamia de grupo local, pode-se dizer que era função da solidariedade tribal. Comprova-se isso pelo desmoronamento da estrutura social diante da dispersão da população Terena, face à desarticulação dos grupos locais por ocasião da Guerra do Paraguai. Durante esse tempo – e o que a ele se seguiu, até a reorganização das aldeias, já em princípios deste século... – os Terena tiveram de sobreviver em condições de extrema penúria, inclusive como cativos nas fazendas da região. O resultado disso, pode-se verificar até hoje, foi o desaparecimento de contatos freqüentes e sistemáticos entre as comunidades, agora distribuídas em Reservas Indígenas, com o conseqüente desinteresse do Terena por seu patricio de outra aldeia. Embora não seja difícil a um indivíduo encontrar um parente em qualquer das aldeias hoje existentes, esse parentesco é tão distante e tão frouxo que não o compele a estreitar suas relações. O Terena continua a identificar-se com sua comunidade de origem, como antigamente se identificava com seu grupo local, sua camada, sua metade; continua também a tratar seus patricios de outras aldeias como pertencentes ao seu povo; mas a antiga trama de relações intercomunitárias, de comércio de bens e de troca de mulheres desapareceu completamente, enfraquecendo a solidariedade tribal, a ponto

de as comunidades formarem, elas mesmas, unidades discretas e alheias ao destino das demais.” (Cardoso de Oliveira, 1968: 34-35)

Muitos índios aldeados já não sabem sequer de que metade tribal seriam.³⁵ Os mais jovens podem ignorar por completo as regras de relações entre as camadas: *naati*, *waherê* e *kauti*. Normas sociais de vizinhança e compadrio, ao bom estilo dos povoados sertanejos, são mais importantes nas relações entre índios vizinhos, parentes ou amigos nas aldeias e principalmente, na cidade, do que metades ou camadas.

As transformações nos núcleos referenciais de relacionamentos entre os terenas e a redução dos espaços de relações tribais não ameaçam de perto a adscrição *Terena* que os índios fazem a si próprios. Não destruiu as bases de um sentimento de *nós tribal*. Um exemplo: todos os índios tratam os patrícios de outras aldeias como gente de um mesmo povo. Outro: algumas festas cerimoniais ainda congregam índios de outras aldeias em uma só. Assim, se a ordem social operativa é, com uma quase exclusividade, a aldeia, e se é a ela que o Terena dirige o miolo de seu sentimento de pertencer a “uma gente”, isto não significa que ao nível simbólico e afetivo da classificação étnica mais ampla, todos se reconheçam como “um povo”, “uma tribo”, quem sabe? “uma nação indígena”. Apenas, esta adscrição de uma identidade étnica passava antes por toda uma ordem de posições-relações muito mais complexa (camadas, metades, etc.;) e agora ficou reduzida a uma outra mais simples e menos peculiar ao índio.

A vinda definitiva da família Terena para a cidade é sem dúvida a experiência mais radical de *destribalização* e – perdoe o leitor – de *desaldeação*. A família abandona a aldeia, a reserva, o trabalho interno e, na cidade, é pressionada a viver “como os brancos”. Instala-se em seu domínio direto de vida e depende dele para o exercício do trabalho e da cidadania. No entanto, os Terena realizam a saída da comunidade da aldeia de tal modo que ela parece antes provocar uma reorganização de relações e sentimentos comunitários. Os índios urbanizados: 1) reorganizam na cidade linhas de relações com outros índios, sobretudo com os seus parentes;³⁶ 2) não deixam –

³⁵ “Se tomarmos como exemplo a situação da Cachoeirinha – a aldeia Terena de características mais arcaicas (...) – veremos que de um total de 208 casais, 78 (37,5%) sabiam a que metade pertenciam, enquanto 130 (62,5%) nada nos souberam informar- Em relação às camadas, então, o índice de desconhecimento era bem maior. Há aldeias, todavia, que apresentam índices ainda mais elevados, reveladores de variação da intensidade com que atuam os fatores deculturativos na população Terena global.” (Cardoso de Oliveira, 1968: 26-27)

³⁶ Eunice Durham escreveu um notável trabalho sobre o processo de migração na sociedade brasileira: *A Caminho da Cidade*. Alguns aspectos observados antes por Roberto Cardoso de Oliveira entre os índios Terena urbanizados foram depois secundados por ela entre populações regionais. Pessoas e famílias não migram da roça para a cidade e de uma cidade para outra ao acaso. Seguem normas, princípios de

a não ser em casos de exceção – de sentir-se e afirmar-se como índios e como terenas. Às vezes parecem fazer isso até mais do que os índios aldeados.

“O afastamento do grupo de parentesco que alguém pode sofrer ao se deslocar de um lugar para o outro, como decorrência da migração, resulta num tipo muito específico de perda de seu sistema de referência ou de padrões de expectativa orientadores de seu comportamento. Ora, tal fato não se dá com o conjunto dos Terena migrantes a migração feita ‘em família’, e esta, reorganizada nas condições de vida urbana, elimina uma ordem de frustração ou de *relative deprivation* capaz de concorrer para o que se chamou de *out-group identification*.” (Cardoso de Oliveira, 1968: 217)

Os Terena migram em família, deixando nas aldeias de origem os seus parentes e lotes de terra de sua posse. Quando podem, voltam à aldeia pelo menos por ocasião de festas. Na cidade eles não se isolam em “guetos de índios” e procuram recriar uma perdida “vida de aldeia”. Ao contrário, é possível que principalmente os mais jovens façam muito esforço para adotar o estilo de vida, os objetos urbanos e até mesmo algo do modo regional de pensar. Mas ele possui “lá na aldeia” um grupo de referência: uma comunidade real com suas casas, roças, pessoas, parentes, costumes, crenças e festas. Na cidade o índio pertence a uma tribo através de uma memória primitiva através da consciência da diferença inclusive biológica que há entre ele e o branco. Mas ele pertence à sua tribo através de indicadores sociais articulados de identidade: O grupo tribal de referência e a sua existência concreta em uma aldeia com uma vida terena própria, com os seus espaços de trabalho e vida, com os seus parentes. E por meio da persistência de uma realidade tribal que, apesar das perdas sofridas ao longo da história do sistema interétnico, possui até hoje o seu lugar físico, a sua vida própria e a sua ordem *indígena* (mesmo que cada vez menos tribal), que o *Terena* se reconhece como parte de um *povo Terena*. Alguém que não é nem “o branco”, nem “qualquer índio”.

Nenhum dos cinco grupos estudados tem condições tão adequadas de preservação do seu território de reserva e de manutenção de um estilo de vida e uma ordem tribal como os Krahô. No entanto, em alguns aspectos do cotidiano não há muitas diferenças entre eles e os Terena. Também entre eles a aldeia tornou-se o quase limite de referência da vida tribal. Mas tanto na proteção do seu território – muito mais

orientação de sua cultura. Observam redes de relações sociais. Vão para onde já têm parentes e assim por diante. Na cidade a mudança não significa nem a desorganização da família, nem uma ruptura com a cultura e o mundo social de referência deixados no lugar de origem. Antes pelo contrário, alguns laços são até reforçados. Na cidade o grupo de parentes migrantes procura rearticular e reativar as suas redes de relações. O sistema local de vizinhança tende a recuperar o que se pensou perder no lugar de onde se veio.

amplo do que a circunvizinhança de cada aldeia – quanto na reprodução de laços cerimoniais de reciprocidade entre parentes, os Krahô identificam-se como uma tribo, como uma nação indígena. Entre eles a idéia de *índio* inclui a de *Krahô*, e todos os membros do grupo se reconhecem como *índios*, sujeitos opostos a *crístãos*, do mesmo modo como o Terena vai separar as adscrições diferenciadoras entre *índio* e *purutuya*.

“Para os índios Krahô, como para todos nós, o conceito de índio inclui o conceito de Krahô. Definem-se como índios, quando se opõem aos ‘crístãos’: como Krahô, quando se opõem a membros de outros grupos tribais. De um modo geral, porém, definem o índio com quase as mesmas características com que definem o Krahô; embora os dois termos – índio e Krahô – correspondam para eles a conceitos diferentes, a precisão de sua definição dependa das categorias a que são opostos, os ‘crístãos’ ou os demais índios.” (Melatti, 1967: 123-124)

O sentimento de posse coletiva de um mesmo território, sem dúvida alguma reforça a adscrição de uma identidade Krahô, mesmo para o caso daqueles que – muito menos do que os Terena – saem da reserva para a cidade, em busca de uma vida “como o branco”. Alguns índios, registra Julio Cesar Melatti, vivem entre os regionais. Outros saem das aldeias e mesmo dentro das terras da reserva moram em ranchos regionais e vivem como os sertanejos do lugar. Mas em um caso e noutro nunca deixam de reconhecer a vigência de um povo Krahô e, de modo diferente do de outros índios que, como veremos adiante, procuram uma identidade alternativa à de índio, também não deixam de se reconhecer como parte de tal povo, como índios também: como *Krahôs*.

O ingresso dos Assurini na sociedade nacional foi difícil, sabemos disso. A fração sobrevivente da tribo perdeu parte das suas terras e a autonomia, depois de anos de lutas de resistência. Os índios trabalham nos seus castanhais, mas o fazem para vender no mercado regional onde compram até mesmo alimentos que antes obtinham por sua conta e risco. Cada vez mais tendem a viver como os coletores regionais de castanha. Não obstante, ainda que a antiga tribo tenha sido reduzida a um pequeno “bando aldeado”, insistem em viver distantes dos brancos. Embora mais de uma vez tenham tido chefes brancos no comando da tribo, traçam até hoje a diferença entre a sua identidade e a dos brasileiros e, mais do que em outras tribos, maiores e mais primitivamente organizadas, afirmam a sua condição de índio. Assim, evitam falar o português e consideram “branca” uma mulher mestiça.

O mesmo acontece com os índios Gaviões. Destribalizados e reduzidos a um pequeno grupo errante, dependem dos regionais como seus “protetores”. O preço que o homem branco cobra para “proteger o índio” – dar emprego, pagar pela castanha, dar esmolas – é colocar em questão a sua origem e pressioná-lo a abandonar de vez a sua condição de remanescente de uma tribo. Os Gaviões manipulam o jogo de suas relações de identidade com os brancos. Parecendo subordinar-se à imposição de “deixar de ser índio” ou “ser índio civilizado”, não aceitam negar a diferença que reconhecem entre eles e os brancos.

Assim, o índio que se apresenta na cidade como branco e evita ostentar sinais e comportamentos característicos “de índios” retoma todos os índices possíveis de sua identidade quando retorna à aldeia, por poucos dias que seja (Da Matta, 1967: 103).

Como não existe mais um respaldo social (uma tribo com a sua ordem tribal pelo menos relativamente preservada), os índios Gaviões não possuem sequer, como os Terena e os Krahô, uma realidade própria e autônoma de referência sobre a qual apoiar uma identidade. Assim, ao mesmo tempo que atua como índio e, quando pode, se recobre dos sinais de sua origem, sonha ser como “os brancos”, o que significa negar a sua condição.

“É igualmente a depopulação o que explica porque o Gavião de hoje, sendo índio em seus gestos mais insignificantes, quer ser brasileiro e renegar a sua própria origem.” (Da Matta, 1967: 104)

Reservo alguns dados e conclusões sobre os Tukuna para apresentá-los mais à frente. Se pensarmos juntos agora sobre a situação dos Terena, Krahô, Assurini e Gaviões, poderemos adiantar um pouco mais este exercício de compreensão de como o índio representa, na construção de sua própria pessoa social, as ambivalências históricas de sua condição subalterna no contacto interétnico..

Houve em todos os grupos considerados aqui uma redução quantitativa e qualitativamente importante de mecanismos operativos básicos e originais da ordem de trocas no cotidiano da vida da tribo.

Enquanto a sociedade indígena pode seguir conduzindo comportamentos internos e externos de trocas de bens, serviços e significados – mesmo depois de reduzida a uma ou mais aldeias – ela continua a fornecer aos seus membros as bases de sustentação de uma identidade tribal. Valores que traduzem a etnia porque expressam

sistemas próprios de vida ainda operativos, regidos por princípios que codificam relações entre tipos de pessoas e de grupos muitas vezes opostos aos dos sistemas dominantes. Exemplos disso são: a oposição entre o sistema de trabalho de alguns índios, baseado na reciprocidade de produção e distribuição dos produtos da terra e o sistema de relações individuais e competitivas típico das frentes pioneiras; a irredutibilidade do sistema de parentesco dos índios ao dos brancos; a concepção mítica da realidade presente nas formas religiosas indígenas e as concepções trazidas de fora e impostas por uma outra lógica religiosa.

Na medida em que pouco a pouco as bases sociais da solidariedade primitiva e da autonomia tribal vão sendo comprometidas, os códigos de conduta, os símbolos e as idéias que refletem a perda real de suas articulações anteriores de vida opõem ainda ao branco uma identidade de índio – de “ser índio”, de “ser Gavião”, de “ser índio Gavião” – mas uma identidade que também aos poucos perde de vista as referências do ser uma nação, uma tribo, uma sociedade articulada de referência.³⁷

Quando possuem um território a defender, com as suas aldeias estreitamente interligadas às outras e o seu estilo ancestral de vida, os índios tomam estas bases reais de afirmação de uma identidade *de tribo* para constituírem, a partir daí, os indicadores com que se reconhecem a si mesmos e com que definem o branco. Quando uma tribo existe ainda organizada em suas terras, o índio *é dela*. Ela lhe é o grupo de referência, mesmo quando ele e a família mudaram há muitos anos para a cidade e vivem “a vida do branco”, trabalhando para ele, em seu mundo.

³⁷ Uma coisa é a *identidade tribal*, aquela que a tribo, como uma realidade social articulada, ou uma realidade simbólica imaginada produz de si mesma, para si mesma. Krahôs se sentem não apenas *índios*, mas *índios Krahôs*, sujeitos de uma tribo, com a sua terra, os seus limites étnicos definidos não só diante do branco, como também diante de outros índios de outras tribos. Outra coisa é um limiar de *identidade étnica* que opõe a idéia de *índio* à de *branco* e que, em termos atuais, irmana, por exemplo, índios xavantes, tukunas, terenas, xerentes como *povo índio*, por oposição ao *povo branco*, no sentido de nacionalidade étnica. Os movimentos e as articulações de/entre índios brasileiros estão provocando o fato novo de uma reinvenção da identidade étnica *de índio* com um teor de afirmação inclusive política inexistente alguns anos atrás.

Notícia do jornal Abinha (Associação Brasileira de Antropologia – regional São Paulo), ano 1, nº 2, p. 6:

“Uma reunião rara está programada para abril: mais de 60 índios, representando cerca de 25 grupos tribais, prometem comparecer a um encontro com três dias de duração, reunindo, além de índios de todo o Brasil, entidades de apoio, antropólogos, advogados, médicos e outros profissionais envolvidos. O encontro, sugerido pelas entidades e organizado pela Comissão Pró-Índio de São Paulo, terá como tema os direitos indígenas. Mas será ocasião para reunião dos próprios índios, bem como de contato direto com a sociedade nacional. Por sugestão do cacique Domingos Terena, da União das Nações Indígenas, os representantes dos grupos indígenas utilizarão duas noites para depoimentos e outras atividades em contato direto com o público”.

Quando as bases físicas e sociais da tribalidade se perdem, mesmo que continue a viver aos bandos, na floresta, o índio perde também referências concretas de identificação. A ambivalência social de sua situação provoca a ambivalência correspondente de uma identidade. Assim, com mais ênfase do que o Krahô o índio Gavião pode esgrimir diante de si mesmo uma imagem de *ser índio* que apenas lhe ilude a consciência do perder-se como *uma tribo de índios* e tornar-se, à mercê do homem branco, *uma gente índia*.³⁸

Este é o momento limite em que, para o jogo de adscrições que faz com as relações simbólicas índio/branco, coloca-se o dilema entre permanecer afirmando-se *como índio*, ou deixar-se invadir de uma vez, seja de uma identidade *de branco* (“ser branco” ou “ser como o branco” – veremos isso mais à frente), seja da identidade assumida com menos riscos e tensões, de uma categoria intermediária entre um modo de ser e o outro: o *mestiço*, o *caboclo*. Um tipo de sujeito étnico a meio caminho entre o índio que ele não pode ser mais e o branco que ele não quer, ou não consegue ser ainda. Ou nunca.

A construção de uma identidade étnica é um jogo difícil. É uma tensa adscrição de indicadores sociais de diferença/igualdade diante de uma etnia dominante que envolve a sua de poderes reais de vida e de poderes simbólicos de representação da vida e das relações entre categorias diferentes de grupos e sujeitos reais ou supostos.

O sistema integrado de idéias e imagens que a tribo faz *de si mesma* através dos seus mitos e crenças, depois do contato com o branco colonizador ela precisa refazer *sobre si mesma*. Precisa refazê-lo não só para definir-se (para se *redefinir*), como também para explicar-se a si própria, dentro de uma nova situação e diante de uma outra identidade.

Procuremos reunir uma seqüência de dados sobre a questão.

³⁸ Assim também, os negros que estudei na Cidade de Goiás perderam, faz tempo, a memória de suas origens africanas e, portanto, não conseguem incorporar à sua identidade mais do que a idéia de serem uma gente depreciada, como negra, no mundo dos homens brancos.

“O negro de Goiás não se descobre descendente de ‘um povo’, ou sequer de grupos étnicos definidos, como no caso das sociedades tribais. Ele se considera originado de ‘uma gente, para cuja explicação só há significados a partir do momento em que aparece associado à sociedade dos brancos. Conseqüentemente, ser preto não equivale a ser ou ter sido um outro povo de uma outra raça ou de uma outra sociedade, em algum tempo distante da ‘dos brancos’. Significa, ao contrário, ter sido escravo, logo, ‘uma gente’ desvalorizada (‘a negra’) desde o começo de sua história vivida na memória, já em Goiás e a serviço de senhores brancos. Não há registros manifestos de relações exclusivas entre negros em passado distante e na África.” (Brandão, 1977: 146).

1. O índio sujeito de um sistema interétnico reconhece que, ao contrário do que ocorre no relacionamento entre duas tribos, no seu caso o que houve foi uma conjunção entre duas etnias essencialmente desiguais- Há de um lado “brancos”, “cristãos”, “carafbas”, “purutuyas” e, do outro, “índios”, “Terenas”, “Krahôs”, etc.
2. Em princípio não há margem de confusão. Os regionais se identificam como *civilizados*, como *brancos*, em geral (ou através das categorias étnicas dos não-índios: brancos, pretos, mulatos) e reconhecem os índios como não-civilizados, não-brancos (“bugres”, “selvagens”, etc.). Os índios aceitam reconhecer-se como tal, não raro aprendendo a se identificar claramente *como índios*, após o contato com os brancos e por oposição a eles, oposição esta estabelecida ideologicamente também pelos brancos. Além disso, os índios identificam-se através de suas nações, tribos ou grupos sobreviventes, como: terena, krahô, assurini, tukuna e gaviões.
3. São casos de absoluta exceção os regionais que se ligam aos índios e são plenamente incorporados ao Seu modo de vida. Julio Cesar Melatti registra que os não-índios casados com krahôs são em geral regionais negros (Melatti, 1967: 58). Cardoso de Oliveira relaciona um número maior de terenas casados com brancos. Entre os Krahô considera-se índio não só quem nasce em suas aldeias e possui descendência Krahô reconhecida, mas quem vive nas aldeias a sua vida tribal. Portanto, eles identificam um branco entre os Krahô como índio, e há casos de regionais que, vivendo na reserva e casados com índios, identificam-se como índios ou Krahôs.
4. Ao contrário, são comuns e algumas vezes tende a ser o destino tribal, casos de índios que, sozinhos, em famílias ou em grupos de parentes, substituem grande parte ou mesmo a totalidade de sua vida tribal pela dos brancos: a) migrando da aldeia para uma área regional de vida e trabalho, como a fazenda, o seringal e o castanhal (atenção, há seringais e castanhais de índios que vendem o produto para os brancos); b) migrando para uma cidade e assumindo vida e trabalho de brancos; c) permanecendo dentro do território indígena, mas retirando-se da ordem

da aldeia e vivendo a vida regional dos sertanejos; d) permanecendo dentro da aldeia, mas substituindo nela o modo de vida tribal pelo regional, pelo menos em boa parte.

O que parece um jogo fácil de adscrições polares – ser índio X ser branco – na realidade obedece a regras lógicas e simbólicas às vezes muito complexas de identificação. Já que estivemos vendo no primeiro capítulo como os Krahô constroem a idéia de pessoa, acompanhemos, em uma longa citação de Julio Cesar Melatti, o modo como diferenciam tipos de pessoas étnicas. O texto apresentado aqui sucede uma longa e muito importante discussão à qual remeto o leitor:

“Atualmente, por conseguinte, nenhum indivíduo poderia satisfazer a essa definição de índio: ser completamente diferente dos civilizados, tanto cultural quanto biologicamente. A maior parte dos Krahô vive em aldeias de estilo tradicional; uns poucos cafuzos vivem à maneira dos civilizados, fora das aldeias. Entretanto, mesmo os Krahô aldeados dispõem de tecidos, panelas, armas de fogo, falam português, tudo isso traços que caracterizam os civilizados. Grande parte deles conta com negros entre seus ascendentes, o que pode ser facilmente detectado pelo mais rápido exame de seu aspecto físico. Todavia, recorrendo mais uma vez ao mito de *a^uke:*, vemos que a definição de índio inclui também a sua sujeição a fenômenos aculturativos: o próprio *a^uke:*, depois de transformado em civilizado, faz presente à sua mãe, indígena, de um caldeirão e de outros objetos; além disso recomenda que o visitem quando quiserem, pois que sempre que o fizessem, receberiam dele alguns presentes.³⁹

Portanto, ser índio, para os Krahô, parece constituir questão de gradação. De um modo geral, aqueles que, seja qual for seu aspecto físico, habitem nas aldeias circulares, tomando parte nas atividades rituais, são considerados índios. Os outros, que abandonam as aldeias e vão viver isolados, à maneira dos sertanejos da região, já não são vistos do mesmo modo: são índios mas também são civilizados. Alguns exemplos nos ajudam a notar essa diferença. Um deles é o do antigo chefe Chiquinho, velho cafuzo de pele bem escura e cabelo lanoso, mas considerado um dos maiores conhecedores das tradições Krahô. Disse-nos dele o falecido índio Jacinto, quando nos preparávamos para visitá-lo: ‘Você vai ver como o cabelo dele é encolhido!’. E acrescentou: ‘Mas é Krahô, filho daqui mesmo; agora nós tudo, essa rapaziada tudo é tudo misturado; mas é Krahô mesmo!’. Mas num outro exemplo, eis como o índio Aleixo aludia aos habitantes do Morro do

³⁹ Mais à frente voltaremos a esse mesmo mito dos índios Timbira.

Boi, descendentes de Krahô, mestiços vivendo como sertanejos: ‘Não são índios e nem cristãos: são *kupe: (n) kaho:g’re* (falsos civilizados)’. O mesmo nos disse outro informante sobre Vicente, que vivia sozinho, com mulher e filhos, longe da aldeia: ‘Com um idioma (uma atitude) muito ruim, porque não quer ser índio e nem quer ser cristão’.

Da mesma maneira que, como índios, os Krahô se distinguem dos civilizados, como Krahô se destacam dos demais índios. Já vimos como as aldeias Krahô estão cheias de indivíduos descendentes de elementos de outros grupos tribais. Para ser Krahô não é necessário ter ascendentes exclusivamente deste grupo tribal. Um determinado ritual parece demonstrar que, para assim ser considerado, seria o bastante nascer numa aldeia Krahô. No último dia de um cerimonial dos *pe:mbka’ho.k*, a 14 de setembro de 1962, na aldeia do posto, presentes os seus habitantes e mais os moradores de Pedra Branca como convidados, uma casa, onde estavam concentrados os *pe:mbka’ho.k*, deveria sofrer uma investida ritual das metades *ho.k* (Gavião) e *kro.’kro.k* (Papa-mel ou irara). Os ‘amigos formais’ dos *pe:mbka’ho.k* se puseram diante da casa numa linha de defesa; e à frente deles se colocaram, numa outra linha, apenas os indivíduos considerados como não-Krahô: um homem e uma mulher Xerente, um rapaz e duas mulheres Canelas, dois rapazes e uma moça Apinayé. Todos esses indivíduos haviam nascido fora das aldeias Krahô. Um dos rapazes Apinayé era filho de mulher Apinayé e homem Krahô, mas mesmo assim se viu colocado entre os estrangeiros. Muitos outros índios, entretanto, descendentes de elementos extratribais, por linha patrilinear ou matrilinear, mas nascidos nas aldeias Krahô, não foram assim discriminados. Nascer numa aldeia Krahô é condição, portanto, para ser Krahô.” (Melatti, 1967: 126-127)

As adições de identidade que de um lado dependem do modo como se dão e se alteram as ordens sociais de brancos e índios em função do contacto interétnico, dependem; por outro lado e principalmente para o índio, do modo como ele trabalha a sua identidade para si mesmo e para o branco. Ou seja, como ele articula e mobiliza indicadores de qualificação de sua categoria de: pessoa, gente, povo, tribo, etnia diferente, em função do jogo de situações em que se vê envolvido no contacto com o branco.

Ao lado de uma *identidade nuclear* de índio e de Terena, no cotidiano de suas relações com os brancos, pessoas, famílias e grupos indígenas manipulam identidades. Usam mais uma ou mais outra de acordo com o momento e recorrem a identidades alternativas, Se a identidade pode ser considerada como uma categoria ideológica de

adscrição de atributos étnicos, ela é também uma categoria estratégica de articulação de relações entre sujeitos e grupos desiguais. Uma coisa é como o Terena se identifica para si mesmo, outra é como ele apresenta para o branco uma identidade, outra ainda é como em diferentes situações ele mobiliza diferencialmente estes ou aqueles qualificadores sobre si mesmo.⁴⁰

Os jogos da identidade

Sabemos que via de regra os índios são considerados como “índios” pelos regionais. Mesmo quando forçados a se portarem como “civilizados” na cidade, ou mesmo quando chegam a ser pressionados pelos brancos a negarem a sua etnia, como acontece com os Gaviões, não se confundem com pessoas da sociedade regional, da mesma maneira como brancos, negros e mestiços estabelecem entre si diferenças racionais sobre o fato de se definirem como sujeitos de unia mesma sociedade – de um mesmo mundo. O negro é um *diferente*, o índio é um *desigual*.

Sabemos, assim, que os índios assumem ser uma outra gente, de um tipo de mundo social. Vimos que eles se definem para si e para os brancos ostensivamente como índios e traçam, como os Krahô, definidas fronteiras étnicas. Mas o que dizer de atitudes reais ou aparentes de negação de uma identidade indígena?

Jovens Terenas residentes na cidade tendem a reagir, mais do que adultos e velhos, aos costumes antigos da tribo. Procuram “civilizar” suas vidas e não porque os

⁴⁰ Voltemos por alguns momentos aos pesquisadores escandinavos da equipe de Fredrik Barth. Com o exemplo do caso dos Pathans, podemos suspeitar que a salvaguarda ou não da identidade do grupo étnico depende da possibilidade de serem preservados os atributos afetivos e efetivos mais importantes do modo de vida do próprio grupo, mesmo em território de um outro grupo étnico. Costumes próprios, leis internas, a língua, enfim, aquilo que, tendo mais peso na reorganização de uma vida real do grupo em terra estranha, tem mais poder de estar presente na construção de sua auto-imagem. Outro pesquisador do grupo, Henning Siverts, chega a conclusões próximas, estudando grupos indígenas do México. Na área de inúmeras tribos de índios com os brancos, em Chiapas, estes últimos controlam a vida dos índios, e a única possibilidade de ascensão está na aprendizagem e no exercício de habilitações e padrões regionais de comportamento. Mas apenas em casos extremos há uma perda da identidade indígena. Isso ocorre, por exemplo, em alguns casos de migração definitiva para a cidade. Porque não se deixam confinar em uma esfera determinante de transações comerciais com o mundo dos brancos, os índios ainda preservam o seu modo tribal de vida, tanto quanto a sua identidade. Mais ainda, justamente porque aprendem a falar também a língua e a se comportar como os ‘ladinos’ – sem que isso represente a perda de suas condições de tribalidade – há um reforço da sua identidade étnica. Algo como aprender, com os recursos do branco, a ser mais índio no contacto entre os seus mundos (Siverts, *in* Barth, 1976: 131-151).

brancos os forcem diretamente a isto. Cresce o número dos que procuram identificar-se *com/como* os regionais, mesmo que seja com os das camadas sociais mais baixas.⁴¹

“Nota-se no jovem Terena uma reação contra a ‘vida tribal’ que conheceu antes da migração ou que já ouviu contar de seus pais ou avós. Essa reação aumenta progressivamente, em regra, à medida que as crianças e os adolescentes entrevistados são moradores de áreas mais urbanas; equivale afirmar que os residentes em Aldeinha são os mais conformados à situação tribal. As gerações mais novas buscam, às vezes obsessivamente, assimilar-se na sociedade regional, ainda que seja em suas camadas mais baixas. Chegam, inclusive, a desconhecer ostensivamente na rua velhos Terena, cuja origem indígena ficara marcada por sua postura e por seus trajes simples... A valorização excessiva de tudo quanto representa a ‘civilização’ parece caracterizar a juventude Terena cidadina.” (Cardoso de Oliveira, 1968: 204)

Roberto Cardoso de Oliveira cita o caso de uma jovem Terena que conseguiu tornar-se professora primária, aumentando muito o seu prestígio junto aos seus, porque o seu trabalho é considerado por todos como “de branco” (Cardoso de Oliveira, 1968: 186). Mais prestígio obteve um Terena, barbeiro de profissão, que além de montar negócio próprio e ter um empregado regional, foi membro da Força Expedicionária Brasileira. O reconhecimento do valor atribuído *ao* índio pelo que é *do* branco contrapõe-se a uma identidade indígena de origem. Como não é “bom” ser índio entre os brancos, é bom ser *como o* branco (na profissão, na religião, na adoção de usos e costumes), não porque isso torne o índio melhor enquanto índio, mas porque acresce a uma identidade desqualificada os indicadores usuais da outra, valorizada.⁴² Tal como

⁴¹ Roberto Cardoso aponta um curioso e evidente trânsito de valores de um mundo para o outro. Os índios levam para dentro de suas aldeias objetos, tecnologias, valores e modos de pensar da cidade. Ali o *urbano* e *branco* mescla-se com a *aldeia* e o *índio*. De outra parte, levam para a cidade para onde vão os seus objetos, costumes, etc. O *índio* e o *tribal* vai para a cidade do branco (Cardoso de Oliveira, 1968: 209).

⁴² Voltemos ao paralelo com o negro, onde ele é uma etnia minoritária entre os brancos.

“Para aproximar-se do branco (o modo de ser na sociedade), o negro redefine-se com o recurso de outros dois níveis de sua identidade, a partir dos quais pode ser reavaliado apesar de ser negro (‘sou preto, mas ...’). Ele emprega, como vimos, uma identidade social mais ampla, onde se apresenta através das qualidades do trabalhador braçal: em geral rude, às vezes qualificado, mas indiscutivelmente necessário (‘um peão’, ‘um lavrador experimentado’, ‘um oleiro’, um ‘pedreiro de mão cheia’). Ele usa também uma identidade pessoal com que opõe ao estigma de ser preto as virtudes de sua pessoa (‘cumpro minha palavra’). As qualidades pessoais redefinem o ‘preto’ por ser, entre outras coisas: cumpridor de seus tratos (enquanto o ‘patrão’ branco é quem geralmente os rompe), trabalhador e uma pessoa de absoluta confiança...

Não é somente com o recurso das qualidades de sua pessoa e do trabalho que faz que o preto redefine sua identidade ‘apesar de ser preto’. Entre as alternativas de participação em diferentes instituições da sociedade de Goiás, algumas estão abertas ao negro. Ao incluir-se nelas ele co-participa de um grupo de referência através de cujas características incorpora novos valores à definição de sua pessoa. Quando católico o negro faz profissão de fé em sua crença e, não raro, apresenta um, dois ou mais santos pelos quais se acredita particularmente protegido. Algumas vezes torna-se membro de uma das irmandades

em alguns casos pesquisados pela equipe de Fredrik Barth em regiões tão distantes do Brasil, quando a identidade de índio compromete a vida do Terena entre os brancos na cidade, ele não hesita em repudiá-la. Falando do mesmo índio barbeiro do exemplo acima, Cardoso de Oliveira conclui:

“Esse Terena tem tanta consciência de seu *status* que em certas situações chega a repudiar a sua etnia, quando sente que a condição de índio poderá discriminá-lo em sua profissão ou como cidadão aquidaunense” (Cardoso de Oliveira, 1968: 190)

De um modo algo mais dramático do que entre os Terena, também os Tukuna vivem na gangorra ética, étnica, simbólica de se identificarem como índios e serem reconhecidos, sobretudo pelos brancos, como *brancos* ou, pelo menos, como os brancos. A trilha para a miscigenação de identidades, que no seu caso parece resolver-lhe a ambivalência de afirmar-se e negar-se como Tukuna, é percorrida através da adoção progressiva dos sinais diacríticos dos brancos: o uso do português, a roupa regional, a compra de utensílios “civilizados” nos regatões que sobem o rio, o uso freqüente do dinheiro. Mais adiante ela é percorrida através de o índio identificar-se como a categoria *caboclo*. Caboclo é uma categoria da sociedade regional de amplo uso na área do alto Solimões. Ela designa tanto o sujeito biologicamente associado por descendência ao índio e ao branco, quanto o índio que, ao adotar em parte o modo de vida do branco, adota uma fração de sua identidade: uma espécie de identidade mestiça também, mas que para o índio é, aos olhos do branco, sempre menos depreciada do que a do próprio índio.

Por isso os índios do igarapé traçam claramente a diferença entre a sua condição e a dos índios Tukuna do rio, que “ainda estão de arco e flexa” (Cardoso de Oliveira, 1972: 98).

Desconfiando, no fundo, das verdades e da consistência dos valores e do mundo do branco, o índio Tukuna adota os papéis deste mundo desconfiado que atribuam a ele correções regionais a uma identidade indígena depreciada. Ele se esforça por ter a cidadania do branco através da identidade do caboclo e dos atributos “brasileiros” que

católicas existentes na cidade: Santa Cecília, Santa Luzia, Senhor dos Passos. Entretanto, é nas igrejas pentecostais que o negro encontra indiscutivelmente condições de reforçar qualidades que procura incorporar à sua pessoa. O ‘ser crente’ confere ao negro atributos sociais altamente positivos, pois todos aceitam, em Goiás, que ‘os pentecostais’ são ‘muito honestos’ religiosos e trabalhadores. O grupo religioso de referência altera a escala de valores de que o negro lança mão para se definir socialmente. Até mesmo as qualidades de ‘peão’ são menos valorizadas do que as do ‘crente’ ou de ‘pessoa de fé’” (Brandão, 1977: 149-150).

branqueiem a sua condição de índio: ser reservista, tirar o título de eleitor, pertencer a alguma igreja “de crente” (pentecostal) (Cardoso de Oliveira, 1972: 96).

Tornar-se o mais possível como o branco através do caboclo em que se transfigura, implica repudiar, pelo menos diante dos grupos regionais, a sua identidade de índio, adotando inclusive os mesmos indicadores depreciativos de adscrição que os brancos usam para definir o que é ser índio na região. Para representar-se como um sujeito “mais branco do que índio”, o Tukuna acaboclado fala do índio como se fosse um branco.

“É assim que quando um índio Tukuna se identifica como caboclo, ele está *dando forma* àquelas representações altamente negativas, expressas no discurso que os brancos, ou ‘civilizados’, produzem sobre a população Tukuna como um todo. E toda uma crosta de preconceitos e estereótipos difusamente existentes na ‘cultura do contato’, produzidos pelos ‘civilizados’ e consumido igualmente por índios e brancos. Obedecendo a um padrão segundo o qual o branco receberia uma carga positiva e o índio uma carga negativa (branco + índio -), o ‘caboclo’ é a forma em que se assumem as representações que os Tukuna do rio Solimões têm de si próprios.” (Cardoso de Oliveira, 1976: 45-46)

Para o índio Tukuna o “ser caboclo” é a possibilidade de tornar-se aceitável como pessoa em trânsito entre as polarizações do sistema interétnico. Mas é também uma identidade ambivalente que revela, no fim das contas, a própria ambivalência da situação que a realiza. Isto porque do ponto de vista ideológico o caboclo é o índio visto através dos olhos do branco. De tanto submeter-se ao sistema de valores do dominador, o dominado aprende a definir-se através deles. Mais ainda, aprende a atribuir significados aos que não passaram por este processo de miscigenação de identidades, através dos atributos negativos do homem branco. Negativos porque são os atributos do *outro*, do *dominado*, não porque sejam necessariamente os do índio.

“O caboclo é, assim, o Tukuna vendo-se a si mesmo com os olhos do branco, i. e., como intruso, indolente, traiçoeiro, enfim, como alguém cujo único destino é trabalhar para o branco.” (Cardoso de Oliveira, 1976: 46)

Mas quando são outras as condições da situação de contacto, outras podem ser as direções do jogo de construção e aparência das identidades étnicas. Os Krahôs podem viver isolados dos regionais (ainda que jamais livres deles). Possuem a sua reserva e obtêm dela a sobrevivência da tribo. No entanto, lamentam distâncias e em alguns casos

parecem preferir que os regionais vivessem mais vizinhos do seu território (Melatti, 1967: 156). Já que não precisam viver entre os brancos nem necessitam de empregos regionais regulares, não possuem razões atégicas para deixarem de se afirmar como índios. Ao contrário, só aos que são definidos como índios são reservados direitos de posse das terras indígenas. Portanto, segundo o testemunho de Julio Cesar Melatti, até mesmo alguns mestiços – em geral considerados por toda parte como regionais como não-índios, conseqüentemente –, costumam enfatizar o seu lado de descendência Krahô para obterem direitos federais estendidos aos índios (Melatti, 1967: 156).

Por outro lado, algumas páginas atrás eu havia chamado a atenção para o fato de que os Krahôs reconhecem como sujeitos da tribo as crianças que nascem em suas aldeias e as pessoas que, vivendo na reserva, preservam o modo social e cerimonial da vida Krahô, sejam mestiços, negros, xerentes ou apinayés.

Na prática da história do sistema interétnico, é muito raro que um Krahô experimente transformar-se plenamente em um *cristão* (nome com que preferencialmente qualificam os regionais). Julio Cesar Melatti apresenta três razões para isto: 1) a vantagem de viver como índio dentro do território indígena, enfatizando a condição Krahô como garantia da legitimidade dos seus direitos de posse de terras sem a obrigação de impostos; 2) a persistência dos laços afetivos e classificatórios entre os índios aldeados, estendidos àqueles que migram delas; 3) a repulsa dos regionais pelo índio (Melatti, 1967: 151).

A tensão que existe no jogo entre preservar uma identidade tribal e assumir em parte ou no seu todo a do branco é mais dramática no caso dos índios Gaviões. Voltemos ao seu convívio por alguns momentos.

“Perdida a organização social e a vida tribal do grupo com a morte da parentela, resta ao índio tentar ser branco e esquecer a sua própria condição.” (Da Matta, 1967: 105)

Vimos no capítulo 4 que entre os Gaviões o regime imposto do trabalho nos castanhais obrigou o índio a destruir as bases da produção solidária de antes do contacto. Não ser preguiçoso passou a ser regra do branco introjetada pelo índio (Da Matta, 1967: 119). Os regionais consideram os Gaviões como “não sendo gente”; como preguiçosos, sujeitos, traiçoeiros e maldosos. E sobre estes e Outros qualificativos, todos eles negativos, que constroem para si mesmos e para os outros índios, uma *idéia de*

índio. Reconhecendo-se como as vítimas da situação de contacto, consideram os brancos cruéis e insensíveis às condições de indigência da tribo (Da Matta, 1967: 93).

O que fazem os índios a respeito de sua própria identidade? Eles manipulam o repertório de qualificadores com que os brancos os vestem. Reagem aos mais negativos, aos que mais ameaçam a presença deles no mundo do branco: “traíçoeiros”, “maldosos”. Manobram a seu favor aqueles que lhes podem trazer proveitos. Assim, atribuem-se serem submissos e serviçais na cidade e “bravos” na mata (Da Matta, 1967: 124). Aliás, a oposição *cidade x mata*, mais do que apenas uma base geográfica de oposição “lugar do branco x lugar do índio”, é a base lógica da identidade do Gavião. Enquanto procuram parecer *civilizados* em condutas e adjetivos quando na cidade, de volta ao seu mundo na floresta despojam-se de tudo o que lhes é “do branco” e retornam, da vestimenta à conduta, ao índio que aspiram ser. A persistência de uma identidade étnica é o que os resguarda de procederem na cidade como os mendigos regionais, cujas condições de vida não são muito piores que as dele. Não usam álcool e fumo com frequência, não se submetem a qualquer tipo de “serviço”, não pedem esmolas e não deixam que suas mulheres se prostituam.

Os Gaviões querem tornar-se como os brancos sem contudo deixarem de ser índios. Por isso mesmo, porque a identidade com que se pensam no mundo e através da qual estabelecem relações com outros sujeitos e grupos deles é, no fim das contas, contraditória para eles próprios, os devaneios que têm antes do sonho e as fantasias que conversam em volta das fogueiras, à noite, desembocam sempre em um dos três seguintes projetos de vida: tornar-se finalmente civilizado; matar todos os brancos; fugir para o mato e voltar à vida do índio (Da Matta, 1967: 135).⁴³

As lições do menino A^uke:

Ser como o branco sendo ainda o índio. Fazer com que a identidade não torne mais difícil viver sob tutela do colonizador, mas ao mesmo tempo, lutar para que ela

⁴³ Uma investigação sobre o assunto que poderia ser interessante é o das fantasias, dos devaneios coletivos que, tal como os mitos, possuem também a sua história, os seus projetos e a sua linguagem. Talvez mais do que os mitos e outras formas simbólicas e ritualizadas da reinvenção do real, as devaneios são comunicados com frequência entre as pessoas, na volta da fogueira ou no retorno demorado de uma caçada. Fazem parte viva do cotidiano da tribo e podem ser mais determinantes de condutas do que certos aspectos simbólicos da cultura mais estruturados, mais arcaicos e, por isso, talvez mais ativos na memória dos velhos do que nas ações dos jovens.

não seja uma construção de símbolos e condutas que negue a memória da origem tribal. De todos os aspectos das relações de identidade que foram tratados pelos quatro antropólogos que nos têm acompanhado aqui através das cinco tribos brasileiras que descreveram, quero retomar aquele que me parece o mais rico de compreensões, por ser justamente o que parece mais abarrotado de contradições. Falo do jogo entre os aparentes opostos: afirmar-se como índio e lutar por ser não-índio aos seus olhos e, mais ainda, aos olhos do branco colonizador.

Entre os índios Krahô, tanto o seu mito do menino *A^uke*:, quanto o pequeno surto messiânico descrito por Julio Cesar Melatti reportam a uma mesma questão de identidades a opor e definir.⁴⁴ Os índios antevêm e espreitam o iminente aniquilamento daquilo que para eles significa a destruição da ordem social de dominação do branco sobre eles. Esperam tornar-se donos legítimos dos bens materiais, de posições e do saber dos brancos. Esperam tornar-se *como os brancos*, no sentido de assumirem o que lhes interessa do seu modo regional de vida, sem se transformarem, contudo, *nos brancos*, dentro de um mundo novamente sem os regionais, ou em brancos, dentro do mundo deles.

No movimento messiânico descrito por Melatti a aldeia onde vivia o chefe do surto, José Nogueira, ficou dividida em dois grupos: “.. de um lado os que desejavam se transformar em civilizados e do outro os que não queriam ou estavam indiferentes” (Melatti, 1972: 40). A possibilidade de “mudança de vida” não estava reservada a todos de igual modo. Aos que seguissem as ordens do líder era prometida a herança dos bens vindouros e as posições sociais dos brancos. Os não seguidores seriam também transformados, mas em uma direção não desejada. Fala o líder messiânico: “quem não acabar com semente de arroz e com sua criação- não vira ‘cristão’, vira negro e vai ser trabalhador” (Melatti, 1972: 40-41).

“...Quando Auke viu seu avô perto do fogo, quis fazer o mesmo. E quando ele se aproximou da fogueira, os índios o pegaram pelo braço e o atiraram no fogo. Auke começou a gritar: ‘Oh! Meu avô, você não faz isso comigo. Eu não fiz nada com você’. Mas o avô também ajudou a colocar o menino dentro do fogo, onde ele gritou e chorou até morrer. Então o avô disse para os outros índios que eles deviam caçar e depois voltar para a aldeia correndo

⁴⁴ (10) O leitor deve procurar o mito de *A^uke*: no *Messianismo Krahô*, de Julio Cesar Melatti, ou no livro de Roberto da Matta *Ensaio de Antropologia Estrutural*. Neste último livro o autor transcreve uma versão Canela e outra versão Krahô no capítulo: “Mito e autoridade doméstica”.

com toras. Quando chegaram à aldeia e não viram Auke, o avô disse: ‘Oh! o meu neto agora morreu mesmo dentro da fogueira, por que eu fiz assim com o meu neto?’” (Da Matta, 1973: 24)

Mas o menino Auke não morreu. Quando os seus pais foram ver o que restou nas cinzas da fogueira, viram por perto animais e objetos do mundo do branco. Reencontraram o filho vivo, vivendo fora da aldeia e como um sertanejo do lugar, possuindo os seus bens. Mais tarde chegam os outros. Auke lhes oferece comida e quer presentear-lhes com as coisas dos brancos, mas eles recusam com medo. O avô recusa.

“Quando acabaram de comer, Auke foi buscar o arco, o cuité e o prato. Colocou a espingarda e o prato bem perto um do outro. E o arco e o cuité mais afastados. Chamou todo o povo e disse: ‘Agora, meu avô, você apanha estes dois’, e ofereceu a espingarda e o prato. Mas o avô apanhou o arco e o cuité, porque ficou com medo de apanhar a espingarda. Auke então mandou que o avô atirasse com a espingarda. O avô recusou. Auke insistiu dizendo: ‘Eu quero que você fique com este. Pra Cristão não quero entregar porque estou com pena de vocês todos. Eu quero que você faça como eu, que ando vestido. Por isso não posso entregar a arma para os cristãos. Eu quero que vocês fiquem cristãos como eu.’” (Da Matta, 1973: 25)

Aos índios, parentes ou não, que não aceitam os presentes de branco que o menino lhes oferece, mas só as coisas de índio, Auke diz que tem muita pena deles. Ao despedir-se de todos, porque voltam para a aldeia sem ele, Auke se define como o “pai de todos” e os conclama a que sejam como ele:

“Porque o certo é como eu estou dizendo para vocês, mas vocês não querem me acompanhar. Agora eu sou o pai de vocês todos. Vocês agora me chamam de pai. Podem me chamar onde vocês quiserem. E quando alguém quiser vir, vem, porque eu dou alguma coisa e não esqueço de vocês porque vocês são filhos de todos nós” (Da Matta, 1973: 26).

Os índios voltam para a aldeia e o mito conclui: “se os índios não tivessem queimado Auke, hoje seriam iguais aos cristãos” (Da Matta, 1973: 26).

No mito Canela os índios esperam um herói de sua espécie que, nascido de mulher, “mudaria a ordem das coisas”. No mito Krahô os índios lidam com um menino arteiro a quem acabam tentando matar mais de uma vez e que, vivo e transformado em *ser como os brancos*, propõe aos seus a mesma mudança: sendo índios, fiquem como os “cristãos”: no seu estilo de vida, com os seus títulos e de posse de seus bens úteis, segundo a lógica do índio (Melatti, 1972: 70e75).

Não é muito diferente a promessa do líder messiânico Krahô. De algum lugar chegariam bens dos brancos trazidos para os índios. Em consequência da dádiva, os Krahó mudariam o seu modo de vida: morariam em suas casas, fariam parte de seu trabalho como os brancos fazem, possuiriam presidentes, doutores, coronéis e delegados. Por seu turno, um outro mito Krahó recoloca a questão das diferenças de identidade. Adão e Eva geram muitos filhos. Quando chega de longe um padre para batizá-los, todos de uma vez, os dois ficam envergonhados de possuírem tantos filhos e escondem alguns. Aqueles a quem o padre batiza tornam-se civilizados. Os que ficaram escondidos tornam-se índios, perdem os direitos de posse dos bens dos brancos (Melatti, 1972: 132).

Procuramos reunir os dados dos mitos, do projeto messiânico e dos devaneios e fantasias, que aqui e ali, os antropólogos enumeram em seus estudos sobre as cinco tribos.

1. Os índios não são como os brancos. São diferentes deles, melhores em algumas coisas, mais desprovidos e menos poderosos em outras. Estão fora de sua ordem social e não vivem o seu modo de vida. Não possuem nem os seus bens nem o seu poder, por causa de algo que os brancos fizeram e fazem com os índios.
2. Assim, comparadas as duas situações e os dois estilos de vida, o dos índios é percebido como carente de bens, de poderes e de papéis sociais. Eles são percebidos como suficientes no mundo dos brancos.
3. Esta ordem desigual de coisas, após o encontro entre o branco e o índio: a) será preservada sem grandes modificações, reconhecendo-se os índios como carentes e despossuídos, frente aos brancos (lógica dos mitos); b) poderia ser alterada através de uma ação coletiva em que os índios matam os brancos, por exemplo, destroem as bases próximas de seu domínio expropriador ou refugiam-se na floresta, longe deles (lógica dos devaneios); c) será alterada através da realização histórica de uma promessa feita por algum poder (mítico? mágico? religioso?) em favor dos índios todos, ou dos índios seguidores (lógica do projeto messiânico).⁴⁵

⁴⁵ “Julio Cesar Melatti revela como os Xerente não se intimidam no contato com os brancos e sabem enfrentá-los altivamente como que afirmando a sua identidade étnica (...) enquanto os Krahó, ao contrário, buscam vencer os brancos transformando-se neles, como conta o mito de auke e deste passando à ação,

Ora, na conduta dos índios aldeados ou destribalizados, nos seus mitos e devaneios, na maneira como procuram resolver a questão dos opostos entre como se pensam *para si mesmos* e como se apresentam *para o outro*, permeia uma divisão de identidades: ser índio x ser como o branco. O artifício lógico da divisão acomoda o reconhecimento da necessidade de salvaguarda de uma identidade indígena *versus* a irredutibilidade da situação de contacto com o homem branco. Inferiores aos índios segurando os valores mais peculiares à memória da tribo, os brancos lhes são superiores na situação atual do contacto e os dominam.

A divisão busca resolver também a questão da impossibilidade real de o índio ser incorporado favoravelmente ao mundo dos brancos. É muito difícil para o índio ingressar ali sem ser para tornar-se “o último dentre os brancos”, como alhures dizia um Tukuna. E, mesmo em termos de pura estratégia de vida, muito arriscado ao índio deixar de ser índio. Ele não pode ser “branco”, “cristão” (mesmo que se converta) ou “civilizado” (mesmo que aprenda a ser, viver e fazer como o regional). Ao tentar ser branco, passar para o outro lado dos pólos do sistema interétnico, ele não logra mais do que a caricatura de ser como o branco, o caboclo, por exemplo, em que o Tukuna do igarapé se transforma e com que se identifica. Um sujeito de identidade híbrida a começar pela figura física, entre o índio do rio, que ele aprende a desdenhar, e o branco a quem aprende a obedecer. Mas ser *caboclo* não significa apenas assumir uma identidade pensada segundo a lógica do branco. Significa pensar de acordo com a lógica do branco e através dos seus valores. Roberto Cardoso de Oliveira afirma que isso se dá a tal ponto que Tukuna aprende aos poucos a sentir-se um estranho em suas próprias terras. O ideal da “civilização” afinal se realiza. O índio pensa como o branco e está pronto a servi-lo como índio, como servo. Ver-se com os olhos do branco significa haver a tal ponto internalizado como sendo sua a visão de mundo (e, especialmente do mundo em contacto interétnico) da sociedade regional que constitui o fundamento lógico e simbólico da construção da identidade étnica, que ele acaba dominando com as do branco, as suas maneiras próprias de pensar o mundo e pensar-se no mundo.

“Neste sentido o ‘caboclo’ generaliza automaticamente para todos os seus patrícios os atributos marcadamente negativos de sua identidade. O ‘etnocentrismo’ estaria, paradoxalmente, no modo pelo qual o ‘caboclo’, interiorizando o retrato que dele faz o ‘civilizado’, o utiliza como paradigma

absoluto de seu pensamento étnico. Noutros termos, a ‘cultura nativa’ transfigurada, remodelada pelo branco, persiste em ser a medida de todas as coisas ...” (Cardoso de Oliveira, 1976: 47)

Na lógica do branco do lugar, que o índio acaboclado aprende a fazer sua também, o *caboclo* é a possibilidade da sociedade nacional *versus* a negação da indígena, na medida em que ele é um produto humano do contacto e, ao mesmo tempo, uma categoria de sujeito transformado pela sociedade regional – pelo seu “trabalho civilizatório” – sobre a matéria-prima da sociedade indígena. Ele é o “índio domesticado”, “civilizado”, por oposição ao “índio selvagem”, “tribal”.

Pensando a mesma lógica com os seus símbolos próprios, o caboclo é a evidência da possibilidade de uma passagem de uma sociedade para a outra. O *caboclo* que pensa o índio “no mato” como o branco imagina-se ser igual ao branco, mesmo à condição de um branco depreciado. Um deles disse um dia a Roberto Cardoso de Oliveira que pagaria a pena ser “o menor entre os neo-brasileiros”, em vez de ser “o maior entre os Tukuna” (Cardoso de Oliveira, 1972: 83).

Deixemos de lado os casos de vocação individual de passagem para o mundo e a identidade do branco. Do ponto de vista da tribo e de sua cultura nativa, terenas, krahós, gaviões, assurinís e tukunas não querem se dissolver no branco. Não querem “virar branco” assumindo uma identidade que no fundo eles consideram não só oposta à do índio como até, em parte, demoníaca. Esperam, dentro dos padrões e medidas da cultura que possuem, tornar-se parcialmente como os brancos, obtendo deles o que justamente os torna capazes de serem mais poderosos do que os índios e os dominarem.

Neste sentido, “ser como” poderia ser o oposto lógico de “ser o”. Porque poderia representar simbolicamente o domínio daquilo que, sendo do branco, chegaria a ser integrado, sem destruí-las, à cultura e à identidade *da* tribo e *do* índio. Poderia ser ainda mais, poderia representar algo que se obtém do mundo dos brancos, fazendo-o perder, por consequência, o seu poder de expropriar o do índio, resolvendo assim a questão da diferença material e política entre as duas sociedades. Diferença que o índio não nega, porque ele sabe a distância que há entre um arco e uma espingarda, entre o seu estado atual de carência e o de aparente suficiência dos brancos, dentro do sistema que os opõe sem os integrar.

Os índios, via de regra, se avaliam como mais nobres, mais justos e mais valorosos do que os brancos. Mas é comum que estes sejam os atributos que a si mesmo

se dão os vencidos. Por outro lado, eles não podem deixar de atribuir aos brancos significados de identidade que, mesmo sendo eticamente os mais desprezíveis, são os que politicamente determinam o poder do regional sobre o autóctone. Afinal, um homem cruel que me venceu é cruel, mas me venceu.

E como pessoa ou sociedade alguma constroem a sua identidade ativa e atual sobre valores desvinculados de sua situação real, aqui e agora, na medida em que as tribos são subalternamente absorvidas pela sociedade regional, os índios aprendem a conviver com uma imagem ambígua de si mesmos, mas uma imagem operativa em sua condição de dominados. Ela integra os valores indígenas do *ser índio* com os novos valores vantajosos do *ser como o branco*.

Resta uma última questão. Saber até que ponto uma destribalização absoluta poderá provocar um dia, para cada tribo, para cada índio de cada aldeia, uma perda completa de sua identidade indígena. Uma representação ativa e coletiva de si mesmo que, primeiro, restaria apenas como uma difusa memória residual entre a história real e os seus mitos.⁴⁶ Que, depois, emergiria apenas nos relatos escritos dos brancos sobre as relações que seus pioneiros mantiveram um dia com os índios. Uma história escrita pelo civilizador que, ao escrevê-la, constrói a identidade de um lado e do outro a seu modo, com a sua ótica, sob a sua lógica e, sem dúvida, de acordo com os interesses que os fatos do passado possuem na orientação simbólica dos do presente.

⁴⁶ Volto aos negros de Goiás. Entre eles, apenas os mais velhos fazem referências a uma distante África, sobre a qual não possuem nenhum registro geográfico ou histórico. Outros acreditam que os negros do lugar são originários “do Brasil mesmo”. Nunca ouvi um negro que enumerasse, com alguma segurança, como fazem os da Bahia ou de regiões de Minas onde há fortes rituais “de negros”, povos, lugares e origens que ligassem o *negro do lugar* a algo que não seja a sociedade de onde foram escravos e são, hoje, subalternos.

Identidade e etnia:

algumas questões,

algumas dúvidas

1

Eis o nosso caminho quase percorrido. Até aqui estivemos vendo, leitor, de que maneira culturas tribais e seus sujeitos étnicos constroem idéias e códigos com que investem de nomes e sentidos as ordens dos relacionamentos de suas vidas coletivas, ali onde, no interior e para além dos limites de cada *povo indígena*, bens e serviços, pessoas, palavras, ritos, alianças, conflitos e memórias são produzidos e trocados.

Devo reconhecer que iniciei estas reflexões a respeito de relações interétnicas falando sobre assuntos aparentemente distantes daquilo que seria importante pensar aqui. Mas é que me pareceu útil e motivante ensaiar uma brevíssima descrição de maneiras como nações, povos e tribos elaboram para os seus indivíduos o imaginário que os transforma, afinal, em uma pessoa.

Como iríamos lidar com personagens reais envolvidos em relacionamentos entre povos e suas culturas – brancos e indígenas, fazendeiros, seringalistas, missionários, agricultores, terenas, krahôs, tukunas, assurinis e gaviões – centrei o começo de nosso estudo no exame sumário de alguns exemplos sobre como as tramas e teias de relações entre as pessoas e os símbolos inauguram e transformam, na cultura, a própria idéia de *pessoa*. Nosso pequeno exercício de sua construção social foi realizado primeiro ao longo de sua história em algumas sociedades arcaicas e primitivas e, depois, com o aprofundamento de sua lógica em uma sociedade só, a de nossos índios krahó. De algum modo, o primeiro capítulo serviu de base a todos os outros, porque logo essa categoria universal realiza-se como sinal de conflitos, contrastes e diferenças, e eis então que surge a identidade. Curioso notar uma pequena mas interessante oposição. Enquanto, na maioria dos estudos a respeito, a noção de pessoa aparece como um problema interno a uma cultura e aponta para o consenso, a de *identidade* tende a emergir como um problema de relações entre culturas e aponta para o conflito.

Interessou esmiuçar aqui a identidade étnica. Cinco grupos tribais brasileiros foram escolhidos e a descrição da trajetória de suas situações de contacto interétnico deveria nos ajudar a compreender pelo menos alguns aspectos do que afinal significa para o indígena a inclusão no “mundo do branco” e o que acontece com a sua vida e o que ele pensa sobre ela e seus sujeitos, quando inexoravelmente eles são forçados a conviver subalternamente com tal “mundo”.

Em um primeiro fragmento de fatos, sintetizei o conjunto de modificações que cada uma das tribos sofreu quando frentes regionais de expansão as envolveram. Descrevi também artifícios culturais de resistência à dissolução física, social e simbólica da tribo. Vimos que se alguns grupos étnicos não resistem às expropriações por que passam e desaparecem, outras conseguem sobreviver e de muitos modos lutam por não perder, seja o território de que vivem, seja o mapa de nomes e outros símbolos com que se reconhecem. Entre todos os grupos indígenas submetidos ao poder da sociedade regional, alguns remanescentes estão praticamente desintegrados e os seus membros espalharam-se por periferias de vilas e cidades. Outros se encontram em boa medida “destribilizados”, mas são capazes de preservar ainda elementos nucleares de uma existência social anterior e de sua identidade. Alguns, finalmente, sofreram até agora uma quantidade ainda pequena de malefícios. Mas não são conhecidos casos reais de tribos que, uma vez em contacto permanente com o colonizador ocidental, tenham conseguido emigrar dele ou inserir-se, sem prejuízos, pouco a pouco, no sistema de relações que ele fatalmente impõe.

Algumas idéias importantes entre os antropólogos, hoje, foram descritas aqui. Seguindo o mesmo caminho percorrido antes, relatei situações e efeitos culturais do contacto sobre as cinco sociedades tribais escolhidas. Conceitos fundamentais foram então os de *etnicidade*, *identidade étnica* e *grupo étnico*. Na esteira dos autores a quem recorri, procurando pô-lo a nu de suas coberturas de “traços de cultura indígena”, considerei o grupo étnico como um tipo organizacional peculiar culturalmente diferenciado de outros. Uma categoria de articulação de tipos de pessoas que, por estarem historicamente unidas por laços próprios de relações realizadas como famílias, redes de parentes, clãs, metades, aldeias e tribos, e por viverem e se reconhecerem vivendo em comum um mesmo modo peculiar de vida e representação da vida social, estabelecem para eles próprios e para os outros as suas fronteiras étnicas, os seus limites de etnia. Mergulhados em um sistema de relações regidas pela desigualdade, aprendem

a pensar a diferença; aprendem a se pensar como diferentes. Misturando os seus nomes e lógicas com os que são impostos pelo poder do *outro*, procuram re-estabelecer os termos da peculiaridade de seu próprio mundo, se possível, a partir da salvaguarda de um território físico. A partir, também, da preservação (não raro ilusória) ou da recriação de sistemas próprios de trocas de produtos do trabalho, de pessoas e de significados. A partir, ainda, dos sentimentos, valores e disposições que as diferentes pessoas do grupo étnico – ainda dentro ou já fora dele, mas dele – possuem de si mesmos, de sua família, metade, tribo, nação ou povo, como uma unidade culturalmente diferenciada das de outras pessoas e tribos, em outras culturas.

Nunca é proveitoso estabelecer causas ou razões absolutas a respeito de qualquer coisa. Mas, vimos que para o indígena em contacto com a sociedade nacional existem alguns fatores importantes para a vigência de sua identidade étnica: a preservação de uma existência tribal do ponto de vista de território, de demografia, de uma relativa autonomia econômica, política e cultural. Os exemplos apresentados aqui e muitos outros conhecidos concordam em que povos que aos poucos perdem as bases físicas de sua vida coletiva e da organização primitiva, do mesmo modo vêm-se ameaçados de perder as condições culturais de preservação de um mesmo sentimento de *nós*, de uma mesma identidade étnica. No lugar onde tais fundamentos da etnicidade persistem, mesmo as pessoas que se afastam da tribo, de suas aldeias e famílias, permanecem ligadas a elas afetiva e simbolicamente. Ligadas, como um tipo peculiar de pessoa, a um tipo peculiar de realidade social, viva, articulada e significativa.

Mesmo complicadamente envolvidos com diferentes tipos de brancos há mais de 150 anos, índios terena e krahó não se reconhecem ainda intensa e consistentemente como *índios* e como índios terena e índios krahó, apenas porque as velhas que não morreram guardam no coração e ensinam à noite, à volta das fogueiras, memórias, mitos, cantos e danças que falam de quem foram. Eles são capazes de reproduzir, mesmo com as perdas descritas aqui, algumas bases operativas importantes de suas memórias, mitos, cantos e danças. Alguma coisa se perdeu definitivamente na vida cotidiana e no imaginário dos terena, quando eles abandonaram o antigo sistema de divisão social em camadas. Incentivar a reincorporação de tal sistema nas aldeias e na tribo, através de um “programa de reativação cultural indígena”, seria recriar, como a farsa que realize um sonho de tradicionalidade, o que um dia foi uma verdade operativa e necessária na vida da cultura da tribo. O que importa considerar é que, menos

autônomos, organizados e ativos, os terena preservam ainda, ao longo e depois das transformações pelas quais foram obrigados a passar, uma organização interna ainda própria de relacionamentos cotidianos e cerimoniais, com uma dominância de atributos terena, tribais, por oposição aos equivalentes que qualificam e ordenam a vida de seus vizinhos regionais.

Bem ou mal eles conseguem preservar limites originais de uma afirmação de suas diferenças que, a seu modo, corrigem, como desejo, as desigualdades impostas como vontade, pelos brancos.

Ora, os acontecimentos que têm envolvido as mudanças por que passam as tribos indígenas brasileiras em contacto com frentes e poderes da sociedade nacional, estão eles próprios sofrendo modificações importantes. Uma prova factual disso são os avanços recentes daquilo a que temos dado o nome de “a questão indígena”. De alguns anos para cá, pela primeira vez no país índios de diversas tribos e em número crescente conquistam e afirmam uma consciência de si próprios como indígenas, sujeitos e grupos cuja peculiaridade transcende a dimensão de tribos e povos, e se constitui como uma presença étnica na sociedade e na cultura brasileira que reclama algo muito maior é mais importante do que a sua pura e simples sobrevivência. Na mesma medida em que reconhecem, em um novo tipo de encontro, como xavantes, bororos, tukunas, guaranis e tapirapés, aprendem a se perceber como um novo conjunto de todos: um povo entre povos.

A “questão indígena” sai das gavetas. Sai também de círculos restritos, entre indigenistas, militares, missionários e... índios e se incorpora às questões nacionais. O “índio no mundo do branco” obriga agora o branco a rever-se, também, através dos olhos do indígena, e o que vemos acontecer, entre avanços e recuos (recuos que aos brancos causam “problemas” e aos índios custam vidas), é uma difícil luta pela conquista de novas maneiras de participação de grupos minoritários na vida nacional. E entre outras lutas justas e urgentes, sabemos que o desenvolvimento desta pode contribuir para alterar o sentido e os resultados da história das relações entre diferentes e desiguais neste país.

E essa será a história de povos participantes, mas à parte; presentes, mas não dissolvidos na presença. Povos com vida própria e um sentimento de criativa diferença, que devem ser preservados juntamente com tudo aquilo que *neles* e *em nós* e *entre* eles e nós deve ser recuperado e reconstruído. Culturas e identidades culturais que é urgente

preservar da destruição, não porque, pitorescas, como nos folhetos de turismo, são etnicamente diversas, mas porque a sua humana diferença torna muito mais rica e generosa a vida que todos nós, afinal irmanados através da diferença que entre todos negue a desigualdade, podemos compartilhar no país, aqui e agora.

2

Enunciadas assim, essas conclusões provisórias podem parecer mais simples e mecânicas do que qualquer idéia sobre o assunto deve ousar pretender. Existem algumas questões atuais sobre identidade e etnia a que não me devo furtar. Algumas fazem uma espécie de síntese do que foi discutido até aqui. Outras levantam as dúvidas a que um dia será necessário retornar.

Quando a antropóloga espanhola Eugenia Ramirez Goicoechea descreveu as *cuadrillas* do país basco, pequenos grupos relativamente estáveis de amigos, ela concluiu com algumas idéias que podem ser úteis aqui.

“Neste sentido queremos especificar o que entendemos pelo conceito de etnicidade. A noção que estamos utilizando não é uma noção de etnicidade que apenas enfatiza a criação de limites e critérios de auto-adscrição subjetivos, mas é a de um discurso social determinado que quer recuperar/recriar determinados fatores ‘objetivos’ de diferenciação cultural, eleitos arbitrariamente e que considera como diacríticos em termos de inclusão/exclusão, com o objetivo de aglutinar certas coletividades em um projeto social e de poder concreto. Neste sentido, etnicidade é uma construção social no tempo, um processo que implica uma relação estreita entre a reivindicação cultural e a reivindicação política e que tem como referencial último não apenas ‘os outros’, mas também o Estado/Nação no qual o grupo étnico (portador de tal reivindicação) está inserido.” (Ramirez, 1984: 219)

Descrevendo aspectos da questão da identidade cultural de um povo que reclama ser nação e que por muitos anos esteve, como todo o país de que é parte, submetido a um rigoroso regime autoritário, cujo poder se exercia inclusive como repressão ativa sobre elementos e estratégias culturais de resistência política, como a própria língua, por exemplo, foi indispensável estender a identidade étnica às dimensões políticas e de nacionalidade, que os estudos descritos aqui sobre grupos tribais brasileiros não precisaram levar em conta, pelo menos do mesmo modo. Isto serve a demonstrar a

diversidade de planos e distâncias com que é possível tratar uma questão cultural que tanto se aplica a um pequeno grupo indígena remanescente com não mais do que 17 sobreviventes, quanto a um povo europeu com milhares de habitantes distribuídos entre centenas de cidades, vilas e aldeias.

Mas não é propriamente este o aspecto que interessa aqui. Retenhamos das observações de Eugenia Ramirez Goicoechea, a afirmação da etnicidade como uma categoria objetiva de auto-reconhecimento de diferenças. Estivemos examinando aqui esta dimensão de objetividade da atribuição de significados e orientações de comportamento, por meio dos quais tipos específicos de sujeitos são reconhecidos pelos outros e se auto-identificam como incluídos ou excluídos em dimensões e unidades específicas de distribuição de pessoas e atribuição de posições em diferentes sistemas de relações, como uma rede de parentes, uma aldeia ou uma tribo. Se em suas múltiplas possíveis dimensões a identidade pode ser subjetivamente associada a um eu individual e a Psicologia pode tratar legitimamente, como uma questão pessoal, a sua realidade e os seus problemas, o mesmo não acontece com a etnicidade e a sua derivada: identidade étnica. E bem verdade que, dentro de um mesmo grupo étnico, diferentes pessoas podem viver de maneiras diversas o seu “problema étnico” ou, se quisermos, a sua dimensão pessoal da identidade étnica. Vimos que, em alguns casos, em uma mesma tribo há índios que reforçam o mesmo sentimento de serem parte de um grupo étnico, que outros procuram por muitos meios negar. Mas isto não significa que a ideologia, os valores inclusive religiosos, as pautas das regras prescritas para os integrantes do grupo não sejam repertórios de construções e transformações da cultura da tribo. Algo realizado ao longo de uma história coletiva e única, *por* e *entre* sujeitos individuais concretos. Mas sujeitos revestidos da condição de atores sociais, cujo trabalho simbólico se faz de acordo com saberes, valores e normas realizados como cultura e através dos quais a ação individual é possível e significativa. Algo de que cada um de nós participa subjetivamente em sua cultura, mas que não se esgota em absoluto na experiência pessoal de cada um. Que existe fora e além de cada sujeito, como a própria matéria simbólica na “sua cultura”, ainda que em cada um de nós só possa aparecer através de um envolvimento subjetivo, pessoal, com os sistemas de crenças, de valores e de normas de conduta com que aprendemos a sentir, a pensar e a compartilhar individualmente experiências cujo lugar de origem e realização é o grupo social de que somos parte. E *ser pessoa* de tal grupo, ou ser uma experiência pessoal de uma etnia é,

justamente, o haver aprendido a incorporar subjetivamente aquilo que realiza em cada sujeito maneiras de ser, de pensar, de sentir e de se relacionar, que são peculiares de seu grupo, através dele.⁴⁷ As vicissitudes entre a memória da glória passada e a realidade da submissão presente ensinam às crianças, através do saber dos adultos, quem é quem e como se é “cada quem” entre os terena. Meninos e meninas aprendem afeições, mitos e princípios de conduta. Através de “tudo isso”, expressões do trabalho vivo de sua cultura marcado pelo dado da etnicidade, aprendem a ser índio, índio terena, rapaz ou moça de tal ou qual metade. Para cada um e para o conjunto dos terena, uma coisa é a realidade pessoal da experiência de viver cada uma das dimensões de “tudo isso”; outra coisa é a compreensão do jogo de relações interpessoais que tornam “tudo isso” uma realidade social objetivamente construída e partilhada.

Todos os anos alguns índios tukuna morrem e com cada um, sem dúvida alguma, desaparece para sempre uma maneira absolutamente pessoal de se ser tukuna. Mas enquanto os que ficam, vivos, reproduzem entre eles e entre eles e outros as pautas mínimas de suas teias e tramas de trocas de bens, serviços e significados próprios do ser tukuna, não morre com os que partiram a realidade étnica deste ser. Não desaparece com a morte do indivíduo sequer o feixe original de sentimentos e crenças que tornam ela própria, morte, uma experiência cultural tukuna, diversa da que coletivamente índios vizinhos vivem nas aldeias de suas tribos; diversas das que vivem os brancos que os cercam com suas cidades.

3

Com uma insistência exagerada, tenho lembrado que a identidade étnica constitui-se como repertórios articulados de idéias, crenças, valores, etc., com que um

⁴⁷ Ora, a própria dimensão de individualização ou coletivização que cada pessoa internaliza como parte do processo de sua socialização é dada, em boa medida, pelas diferenças ideológicas da cultura. Tomemos dois exemplos estudados por um mesmo autor. Em *Homo Hierarchicus*, um estudo sobre a ideologia do sistema indiano de castas, Louis Dumont explora as relações rigidamente codificadas de uma sociedade que se representa a si mesma como uma hierarquia absoluta e que para os seus integrantes codifica regras de trocas fundadas na submissão do indivíduo à comunidade (Dumont, 1966). Mas ao descrever em *O Individualismo* as principais características de organização ideológica das nações ocidentais modernas, ele não pode deixar de enfatizar uma insistente recusa, historicamente construída, contra tal submissão, em sociedades de classe que a própria ideologia insiste em nuançar (Dumont, 1986). Em ambos os casos, a ideologia (no sentido dado a esta categoria por Dumont, como “um sistema de idéias e valores que tem curso num dado meio social” – 1986: 20) atribui significados legitimadores à sua ordem social; estabelece princípios sociais, políticos e éticos de orientação de seus “incluídos”; classifica os seus sujeitos e, portanto, estabelece os pressupostos da produção de identidades pessoais, sociais, étnicas e assim por diante. Mas, com evidência, em um tipo de sociedade e nos outros, de modos muito diferentes a própria subjetividade será objetivamente definida, prescrita e controlada.

tipo especial de diferença é representado como consciência, na cultura de que é parte. Mas isto não significa que ela seja, no seu todo, ideologia. Não significa que, por outro lado, para o caso de todos os grupos etnicamente diferenciados, a totalidade do imaginário da tribo se expresse *como e através* da etnicidade. Vimos insistidas vezes que, como um fator específico de qualificação de algumas culturas peculiares, a identidade étnica torna-se também transparente em princípios e regras de comportamento; nos códigos sociais impostos de conduta que, ao mesmo tempo: 1) estabelecem princípios internos de classificação e definem critérios de inclusão/exclusão no/do grupo étnico; 2) prescrevem as pautas dos relacionamentos entre as diferentes categorias dos incluídos (rapazes e moças, crianças e adultos, chefes, xamãs e guerreiros); 3) definem para os incluídos as regras de relações com as diferentes categorias dos excluídos (outros índios, brancos, mas, também, funcionários da FUNAI, comerciantes, fazendeiros, missionários, antropólogos).

Boa para pensar a *posteriori* a diferença, a identidade étnica parece ser principalmente útil para estabelecer a *priori* como os sujeitos que se pensam, também, através dela, devem ser e se conduzir.

4

Uma pergunta de difícil resposta: acaso um sistema de relações constituído pelo contacto entre grupos étnicos pode, ao longo do tempo, gerar uma cultura que não é propriamente a de nenhum dos grupos em particular, mas que caracterizaria o próprio sistema interétnico emergente? Nos estudos pioneiros sobre o que ocorreu com as tribos resenhadas aqui, os seus autores parecem responder afirmativamente e o anúncio de uma *cultura do contacto* foi a seu tempo uma inovação promissora. Ora, quase vinte anos depois, quando Maria Manuela Carneiro da Cunha analisou a experiência histórica de grupos de libertos brasileiros que retornaram à África e, em uma sociedade colonizada por brancos protestantes de fala inglesa, apresentaram-se como brasileiros, negros católicos de fala portuguesa, ela terminou por associar quem eles são e o que fizeram ao que chamou de uma *cultura da diáspora*.

“Pois a história não é necessariamente desfiada: basta que esteja implícita. Ela é, na verdade, uma caução para o que realmente, no dia-a-dia, marca a identidade étnica, ou seja, ‘a tradição’ ou a ‘cultura’, modo imediato de manifestação da origem do grupo, caução que a ancestralidade confere. Por

isso, nos processos de identificação étnica, assistimos a uma dupla e indissociável gênese: a formação de uma cultura que, por conveniência, chamarei de ‘cultura da diáspora’ e a constituição simultânea da comunidade que se pauta por ela, à qual, para ser mais precisa, essa cultura serve de peso e medida. Pois é confrontando-se, medindo-se a ela que cada qual vê julgada sua pertinência à comunidade étnica.” (Carneiro da Cunha, 1986: 206)

A crítica feita a seguir pela autora é notável e merece ser lida com cuidado. Mas o que devo reter aqui são os aspectos que continuam nossas reflexões. Uma questão importante e discutida até hoje é saber se processos e efeitos resultantes de encontros, contactos, relações culturais de indisfarçado teor político (porque ali palavras, símbolos e expressões de legitimidade são impostos, substituídos, mesclados, expropriados, apropriados e assim por diante), produzem e transformam modalidades de cultura que em tudo se impregnam exatamente daquilo que aconteceu naquela situação específica, cuja realidade dinâmica e, não raro, dolorosa, expressam, antes de mais nada.

Sabemos todos, ou por leituras, ou por experiências, que quase sempre, quando se fala de uma *cultura popular*, o que a caracteriza substantivamente é, entre os mais exaltados, o dado da absoluta opressão de classes, de que ela é a fala e o espelho e, entre os mais moderados, uma produção ativa feita por categorias de sujeitos cujo principal atributo é a sua condição subalterna como classe ou outra qualquer fração social. Muito tempo e papel têm sido gastos para se medir, por exemplo, ora o dado da reprodução residual com que tais culturas traduzem para os seus termos os de culturas eruditas ou dominantes, ora o desejo da evidência do que culturas populares realizam, como o trabalho de sujeitos carentes e subjugados, mas organizados, ativos e relativamente autônomos, formas diferencialmente próprias de codificar a vida dos seus participantes e atribuir significados a ela e à sua condição. Mas tudo o que vimos até aqui parece sugerir que quando se trata de uma qualquer cultura de minorias marcadamente étnicas, é em torno à afirmação ativa de tal etnicidade que os principais símbolos e poderes de orientação de tal cultura são estabelecidos e se articulam. Ora, assim como algumas pessoas lembraram que uma identidade qualquer só se torna ativamente presente na consciência e na cultura de sujeitos e de um povo, quando eles se vêem ameaçados de perdê-la, assim também parece que uma diferença poderia ser não-rigorosamente estabelecida entre a cultura de um grupo tribal (a de indígenas não ameaçados por expropriações derivadas de tipos desiguais de contactos) e a cultura étnica de uma tribo (a de indígenas a quem uma modalidade de contacto ameaça as condições de

reprodução de todas as dimensões de sua peculiaridade). O que há de essencialmente diverso entre uma e outra é que na primeira tudo o que é total ou parcialmente peculiar – a língua, os ritos e mitos, os costumes, não é o resultado ativo e intencional de um trabalho de afirmação cultural da diferença. Afirmação esta que, para o bem ou o mal, como drama ou farsa, parece ser a razão de ser da segunda. “E neste sentido que os estudos de etnicidade, essa construção de uma cultura de diferença, põem em causa a própria noção de cultura.” (Carneiro da Cunha, 1985: 207)

E isso nos remete a um outro aspecto da atualidade dos estudos sobre etnicidade. Momento de qualificação da cultura regido pelo desejo da diferença, a identidade étnica não parece ser uma dimensão própria, ou um dado estabelecido de uma cultura indígena mas, antes, uma construção situacional e, no limite, estratégica de sinais e sentidos de diferença realizados não apenas, mas freqüentemente, através de relações de contraste. Mas, de saída, para que a realidade dos processos de identificação não se tornem, como descrição, uma caricatura, é moderar o que há de motivado e ativo no trabalho situacional de sua construção. Afinal, as pessoas não estão no cotidiano, o dia inteiro preocupadas em estabelecer diferenças e reforçar em sua cultura sempre e apenas aquilo que as expresse. Certamente os Krahó achariam graça de um indigenista militante que procurasse convencê-los a se dedicarem, mais do que a sua ancestral sabedoria recomenda, a se converterem em convertidos a si mesmos.

Sempre que processos como os de identificação étnica são discutidos, idéias como as de *estratégia*, *jogo* e *contraste*, por exemplo, entram em cena. Em conjunto elas revelam a qualidade política das relações envolvidas em tais processos, qualidade que, afirmada, não deve ser também exagerada. Estabelecer como identidade uma etnia significa demarcar territórios simbólicos. Significa construir os sinais diacríticos que sobreponham àquilo com que se vive e pensa – os rituais da religião, os costumes do sexo, as regras de nominação, etc. – a marca da diferença. Povos ou frações de povos, como “os brasileiros da fronteira com o Paraguai” e “os terena do sul do Mato Grosso do Sul”, não possuem, como uma essência a tudo antecedente, *uma identidade*. Como cultura, ela não existe sob a forma de um repertório dado, estável e facilmente reconhecível, de sentimentos e idéias, regras e ornamentos do corpo. Mas onde quer que situações concretas o exijam, ela, identidade étnica, é construída.

Mas que esta afirmação indispensável não nos conduza do engano de que a identidade antecede, como estrutura estruturada na cultura, as situações reais e

cotidianas que obrigam pessoas e redes de pessoas ao trabalho de construí-la, retraduzindo, para produzir outras explicações plausíveis sobre o que está acontecendo e sobre quem são os sujeitos sociais que fazem acontecer, elementos de significação da própria cultura, ao erro de imaginar processos de identificação como jogos e estratégias, pura e simplesmente.

Para que a identidade étnica seja um resultado de estratégias de nomeação de territórios e orientação de condutas, no difícil jogo das relações inevitáveis entre desiguais que se reconhecem diferentes, é necessário que tanto a situação de intercomunicação de etnias quanto o repertório de sua significação existam como sistemas ou partes de sistemas organizados, isto é, com a sua ordem e a sua lógica.

Um exemplo tomado de empréstimo a Claude Lévi-Strauss, e aplicado por ele a um outro campo de relações entre os homens e os símbolos, poderia ser bem útil aqui. No primeiro capítulo de seu livro, *O Pensamento Selvagem*, a que sugestivamente deu o nome de a *ciência do concreto*, Lévi-Strauss desfia uma série de descrições etnográficas onde exemplos de um critério e sistemático conhecimento de diversos grupos tribais a respeito de botânica e zoologia são demonstrados. Ora, contra uma insistente interpretação científica de que uma pura razão prática rege e antecede o interesse do indígena por tais assuntos, assim como o tipo de conhecimento que ele acaba fragmentadamente constituindo, como fração do saber de sua cultura, Lévi-Strauss argumenta que a verdade dos fatos deve ser a oposta. Isto é, uma complexa lógica classificatória, associada a um interesse de conhecimento regido pela totalidade, antecede o próprio dado da utilidade e uma derivada classificação utilitária do objeto do conhecimento. Ele defende, portanto, duas idéias. A primeira é a de que, como intenção, o desejo do conhecimento do real enquanto conhecimento antecede a necessidade de seu reconhecimento enquanto utilidade. A segunda é a de que, como modo de saber, a lógica da totalidade antecede as regras da prática de aplicações parcelares do que é sabido.

“De tais exemplos, que se poderiam tirar de todas as regiões do mundo, concluir-se-ia, de bom grado, que as espécies animais e vegetais não são conhecidas na medida em que sejam úteis; elas são classificadas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas.

Objetar-se-á que tal ciência não pode ser muito eficaz num plano prático. Mas, precisamente, seu primeiro objetivo não é de ordem prática. Ela

responde a exigências intelectuais, antes, ou em vez, de satisfazer necessidades.” (Lévi-Strauss, 1970: 29)

Que ninguém cometa a temeridade de transportar mecanicamente o que sugere uma afirmação para o que a outra aponta. Mas, por que não aproximá-las? Se como trabalho político a identidade que pensa a etnia resulta do processo de encontros que torna necessária a sua produção, como estratégia de significação de diferenças – vimos tantas vezes – é necessário que a cultura de tal política contenha antes e articule a lógica e os símbolos de etnia que permitem à sua identidade realizar-se como uma idéia em situação, e transformar-se, quando as condições sociais de sua necessidade também se transformam.

5

Cumprir aqui, leitor, uma última pergunta: identidade existe? Após havermos descrito situações e falado tanto a respeito da etnia e da identidade étnica, é necessário pensarmos a questão de suas próprias realidades, seja como a condição social de existência de certos grupos humanos – a etnia –, seja como recurso simbólico de tradução, para eles próprios e para o “outro”, de quem são e por que – a identidade étnica. Absurdo? Explico-me.

Algumas palavras usadas pelos cientistas sociais como matéria de descrição, ou como categoria de análise, possuem uma suposta realidade lógica consensualmente aceita, ainda que a seu respeito possa haver muita discussão. Ou seja, elas são reconhecidas como termos reais de um discurso que, através delas, enuncia o que de fato parece existir na realidade descrita, ainda que a maneira como “aquilo” existe e é traduzido *como e através* de uma palavra: “índio”, “indígena”, “raça”, “etnia”, possa dar margem a muitas interpretações. Vimos, nas primeiras páginas deste estudo, que há não tantos anos assim a Antropologia substituiu, pelo menos em boa medida, a antiquíssima palavra “raça”, pelo conceito que nos acompanhou até aqui: “etnia”. É que a primeira expressava mais preconceitos do que situações e condições reais de existência, preconceitos que a segunda, em boa hora, veio pelo menos em parte corrigir.

É quase impossível pensar a questão indígena e descrever os seus mundos de vida e pensamento, sem que se fale em: *família*, *parentesco* (menos visível, mas socialmente não menos real do que a *família*, uma de suas dimensões), *clã* ou *metade*.

Da mesma maneira, conceitos como os de *rito*, *ritual*, *cerimônia de iniciação*, *crença*, *mito* e *tabu* são indispensáveis, sobretudo quando se descreve situações e relacionamentos entre pessoas, entre pessoa e instituições, entre pessoas, instituições e símbolos que, com frequência, desembocam em conceitos como *religião*, *sistema de chefia*, *representação social* ou *ideologia*. Para explicar tudo isso e, ao mesmo tempo, a maneira como tudo isso se articula e tem sentido para os assurini e para quem os descreve, certas idéias ainda mais amplas são necessárias, como *sistema de símbolos*, ou mesmo *organização social*.

Uma palavra muito freqüente aqui e sem a qual parece ser impossível ser antropólogo – ou, quem sabe? qualquer espécie de ser humano, mesmo sem saber pronunciá-la –, a *cultura*, tem uma história no mínimo muito complicada. Dificilmente uma outra terá sido entre nós tantas vezes definida, revista, insistentemente afirmada, rancorosamente negada, provisoriamente banida, oportunamente recuperada. Depois de alguns anos de uso muito pouco recorrente em algumas tendências da Antropologia Social, existe hoje um consenso crescente de que, difícil de ser pensada, ela é essencial para pensar aquilo que a Antropologia quer compreender. Tal como *religião*, *magia* ou *totemismo*, podemos discutir infinitamente a respeito de suas origens, funções e significados, assim como sobre o seu poder e os seus limites de explicação científica. Mas, entre pelo menos os antropólogos, hoje em dia é difícil e às vezes quase suicida negá-la, e as suas derivações e diferenças, como alguma coisa universalmente existente e diferencialmente realizada em qualquer tipo de grupo humano, de que o grupo étnico é um bom exemplo.

No entanto, não é exatamente isso o que ocorre com algumas categorias qualificadoras do que acontece *com* as pessoas, *em* sociedade, *na* cultura. Há idéias, traduzidas como redes de conceitos, que emergem e parecem dominar, dada a fertilidade surpreendente de seu primeiro poder de explicação de alguma coisa, todo um amplo cenário de uma ou de algumas ciências. Este é bem o caso de *inconsciente coletivo*, no passado (uma idéia cuja suspeita está viva até hoje), e de *identidade* e seus desdobramentos e variantes, hoje em dia.

Em um momento ela se confunde com a própria idéia de *pessoa*. A definição social é, no seu todo impositivo, a armadura de símbolos que constrói a identidade. A própria codificação social da vida coletiva se encarna no sujeito e lhe impõe a sua identidade. Assinala para ele um lugar, um feixe de papéis, um nome que é seu, de sua

família, de sua linhagem; daquilo que ele, como sujeito, ator, identidade, é parte essencial, e se faz uma pessoa que sabe ser quem é e que é reconhecido por outros como tal sujeito que *é e sabe* (Héritier, 1977: 69).

Em outro momento, sujeitos de nossa própria sociedade são definidos como uma minoria, como desviantes, como estigmatizados. Sujeitos críticos porque ferem a norma e, situados, tanto quanto nós, no interior de sua cultura, fazem dela uma leitura diferente, eles testam para si próprios e contestam diante de “nós” o próprio sentido da norma e o valor da regra que, primeiro, define quem é *uma* identidade pura e simples e quem é aquele sobre quem se acrescenta à identidade qualificadores desqualificantes, como *desviante, estigmatizada* (Velho, 1981: 27). Mas, se na realidade da vida social é o desvio quem permite que sejam traçados, no mapa de símbolos que qualifica as pessoas, os próprios limites da normalidade, de modo equivalente, foi a necessidade de explicação do que acontece quando alguma coisa fere a norma, o que fez avançar muito, durante algum tempo, os próprios estudos de identidade.

“Formas de comportamento desviante, marcando os limites externos da vida do grupo, dão à estrutura interna Seu caráter especial e assim fornecem o arcabouço dentro do qual as pessoas desenvolvem um sentido ordenado de sua própria identidade.” (Kai Erikson, *apud* Gilberto Velho, 1981: 24)

Outras vezes, e estas foram as nossas, aqui, os sujeitos em questão são “uma outra gente”, de “uma outra cultura”. Identidade étnica foi uma das idéias, não conhecida como conceito pelos próprios indígenas descritos, de algum modo necessária para descrevê-los e explicar em que, por que e como eles são e se reconhecem diferentes. Ora, se assim é e se etnicidade, identidade e identidade étnica parecem haver cumprido bem a sua missão, o que há de errado com elas?

Na verdade, nada, a não ser o perigo de se criar categorias que, inicialmente úteis porque é menos fértil pensar sem elas, porque elas tornam transparente aquilo que, sem o seu poder de dizer, permaneceria opaco, na penumbra, acabam se tornando o próprio limite lógico do conhecimento da realidade a que se aplicam. Pior ainda, acabam servindo para dar uma realidade analítica aparente a alguma coisa que não é “assim” na realidade da vida social e simbólica. Alguma coisa que certamente poderia ser explicada melhor em uma outra armadura teórica de conceitos. Alguma coisa, finalmente, cuja própria realidade epistemológica deve ser reduzida a uma outra dimensão de conceitos, porque mais densos, mais articulados e, pelo menos

provisoriamente, mais reais, explicam com mais vantagens e menos enganos o que as idéias anteriores queriam traduzir.

É difícil fazer isso com *etnia*, é menos difícil fazê-lo com sua derivada imediata, *etnicidade*. Mas alguns antropólogos se perguntam se existe até mesmo alguma realidade que corresponda à idéia de *identidade étnica*, uma entre outras tantas derivações aplicadas da idéia matriz: *identidade*.

No mesmo notável estudo já citado aqui, Maria Manuela Carneiro da Cunha lembra, com acerto, que após um período produtivo de pesquisas de relações interétnicas com base em conceitos como o de identidade, há poucos progressos monográficos e teóricos a respeito, hoje. Esgotou-se a questão ou a nossa capacidade de questioná-la criativamente? (Carneiro da Cunha, 1985: 203).

Por seu turno, quando Claude Lévi-Strauss escreve a conclusão de um seminário francês multidisciplinar sobre a identidade, ele não parece muito eufórico. Curiosa situação: entre cientistas sociais, mas também psicanalistas, botânicos, filósofos e matemáticos, ela foi descrita e revista. Aplicou-se a diferentes situações e, em nosso caso próximo, pareceu servir de modo exemplar para estabelecer conceptualmente o fundamento de excelentes análises. Uma delas, por exemplo, a de Christopher Crocker sobre os nossos índios Bororo, do Mato Grosso (muitos anos antes estudados e magnificamente descritos pelo mesmo Lévi-Strauss) recupera a própria dimensão pessoal da identidade, ao explicar como relações assimétricas entre as metades da tribo produzem a sua imagem especular.

“... eu deverei limitar os meus dados técnicos a alguns exemplos e, em troca, oferecerei certas considerações fundamentais referentes à compreensão da *identidade bororo*. Meu tema principal será o exame de como as transações assimétricas entre as metades constituem um processo de inversão destinado a produzir um espelho de identidade pessoal.” (Crocker, 1977: 158; os grifos são meus)

Pois quando chega a hora festiva de encerrar o seminário, eis como Lévi-Strauss o faz:

“A partir desta hipótese, em direção a quem devemos nos orientar para formular a noção de identidade e resolver o problema? Seria no caminho oposto ao de um substancialismo dinâmico; haveria de ser considerando que a identidade é um tipo de foco virtual ao qual nos é indispensável referir para explicar um certo número de coisas, mas sem que tenha jamais uma

existência real. E a solução da antinomia da qual eu parti e desde a qual acusam a Etnologia dizendo-lhe: ‘vocês aspiram estudar sociedades completamente diferentes, mas para estudá-las vocês a reduzem à identidade’, esta solução existe apenas no esforço das ciências humanas para ultrapassar tal noção de identidade e reconhecer que a sua existência é puramente teórica: aquela de um limite ao qual não corresponde na realidade nenhuma experiência” (Lévi-Strauss, 1977: 332).

Eis aí. Anunciando ao final haver resolvido pensar o outro lado do que havia sido consensualmente dito pelos participantes do seminário, Lévi-Strauss anuncia outra possibilidade. A de que, como momento da cultura e, mais ainda, como expressão de situações em que culturas específicas, regidas pela necessidade da enunção de suas diferenças, sugerem ao pesquisador poderem ser pensadas através da identidade, ou mesmo reduzida a elas, a própria útil noção de identidade não exista mais do que como uma palavra. Uma palavra e uma teia de palavras com que a ciência espera traduzir algo que, coerente com a lógica da teoria, não corresponde à realidade dos fatos que pensa decifrar.⁴⁸

Se a substância da identidade se dissolve em uma série fragmentada, que cada pesquisador arranja à sua maneira, de elementos diversos da realidade estruturada da cultura, qual a própria utilidade de submetê-los de saída a uma categoria unificadora como a identidade, obscurecendo assim a possibilidade de outras combinações de símbolos, códigos sociais e sistemas de significação da realidade que, a um nível mais denso e certamente menos primariamente articulado, poderia fornecer, para as mesmas questões, respostas mais difíceis, mas sem dúvida alguma capazes de reduzir, segundo o desejo do próprio Lévi-Strauss, uma complexidade menos compreensível em uma complexidade mais compreensível?

A discussão sobre o assunto deve andar longe de estar concluída. Mas algumas sugestões provisórias poderiam ser conclusivas aqui. Depois de tantos anos e de tantos estudos, seria inadmissível forçar uma idéia fertilmente ampla e multidisciplinar (mas,

⁴⁸ Oportunamente Maria Manuela Carneiro da Cunha chama a atenção do leitor para a evidência comprovada em muitas e variadas situações descritas pela Antropologia Social, de que a etnicidade transita com frequência de uma pretensa categoria de interpretação de acontecimentos e efeitos das relações entre diferentes, a uma espécie de armação de fetiches, que justamente reduzem a própria dinâmica e a complexidade do que aconteceu de fato com um grupo étnico e com a sua cultura, a um conjunto de resíduos de fragmentos de objetos, relações, ritos e símbolos “fora de lugar”. Conjunto de elementos que seriam uma matéria de etnicidade em torno dos quais toda uma suposta reorganização da experiência étnica giraria. Experiência que, tal como é descrita ou desejada, existe muito mais na cabeça de quem a interpreta e, assim, arranja o que vê como deseja, do que na realidade do que o grupo vive e pensa a partir de sua própria experiência da diferença étnica (Carneiro da Cunha, 1985: 207).

por isso mesmo, sujeita a ter que traduzir mais do que deve, sobre domínios de relações a que não se aplica, ou a que se aplica mais imperfeitamente do que outras) a produzir sínteses a respeito da questão da diferença que, menos do que sínteses, seriam arranjos inadequados de dimensões e elementos dinâmicos da cultura que um mau uso do “poder da identidade” torna falsos ou, pelo menos, obscuros como compreensão.

No entanto, por outro lado, não se trata de simplesmente eliminar *a priori* todo o conjunto sistemático de conceitos e teorias cujo valor de explicação, ressalvados os seus riscos, o próprio Lévi-Strauss reconhece. Torna-se necessário fazer com o emaranhado de toda uma “cultura antropológica da identidade”, tal como ela acabou ancorando na Antropologia, o que se deve fazer com qualquer outro, em qualquer ciência, sobretudo quando, em um momento, a sua onipotência ameaça a possibilidade de realizarmos a *diferença* também como prática do pensar, através da ciência. Trata-se de submeter o seu sentido epistemológico e o valor concreto de sua aplicação a situações de pesquisa e a uma crítica sistemática.

Afinal, a menos que nos pervertamos um dia em um “admirável mundo novo”, onde a própria diferença entre as pessoas e as culturas é programada como uma absoluta e irreduzível desigualdade, sempre entre *eu* e *você*, entre *nós* e o *outro* será preciso compreender e explicar a razão da diferença, seu sentido e as suas transformações.

Identidade, identidade étnica são alguns nomes com que temos tentado fazê-lo agora. Quando a realidade dos fatos da diferença a que elas se aplicam demonstrarem que o seu valor de tradução está gasto, ou não se aplica mais, outras palavras e outras teias teóricas que lhes dêem sentido surgirão. E, como sempre se repete, o que estará em questão, então, não será a realidade vivida onde tudo acontece, mas a própria capacidade que temos, através das palavras que criamos, de explicar de fato, e sempre de modo provisório, o que está acontecendo.

Indicações para leitura

Roberto Cardoso de Oliveira, Julio César Melatti, Roberto da Matta e Roque de Barros Laraia, os autores cujas monografias foram a matéria-prima desta pequena viagem pela identidade e etnia, através de um exame muito sumário do que acontece com grupos tribais brasileiros a partir de quando eles são obrigados a conviver subalternamente com “o mundo dos brancos”, continuaram pesquisando.

Ao leitor atento não escapará a observação de que certos conceitos e armações teóricas criados e postos em ação por eles, e que eu segui, acompanhando suas trilhas originais, não são usados hoje em dia, pelo menos com a mesma frequência; pelo menos com a mesma certeza. Eles próprios avançaram idéias, e a quem interesse um aprofundamento maior e melhor do que essas breves anotações que aqui apresento, nada mais adequado do que iniciar por eles próprios, e seguir depois com a leitura de antropólogos que, como eu, começaram aprendendo esses assuntos com eles, suas aulas, seus estudos. A busca poderia prosseguir com a leitura de monografias bastante mais atuais e, daí em diante, em direção a trabalhos teóricos de autores brasileiros e estrangeiros em português e em outras línguas.

Fora os trabalhos monográficos, três livros de Roberto Cardoso de Oliveira, todos mencionados na bibliografia, são importantes: *Sociologia do Brasil Indígena; Identidade, Etnia e Estrutura e Enigmas e Soluções*. Neste último, o mais recente, os dois capítulos da parte dedicada à etnicidade são particularmente interessantes. Julio Cesar Melatti escreveu, depois de *Índios e Criadores*, uma fértil série de livros e artigos que, a despeito de suas diferentes aproximações e afastamentos da questão específica da etnia, merecem ser lidos. Um deles foi dedicado a uma apresentação geral, mais simples e didática, dos *índios do Brasil* e esse é exatamente o nome do livro. O leitor iniciante deve lê-lo todo, ainda que apenas o último capítulo – *o índio e o civilizado: o que um pensa do outro* – esteja diretamente relacionado com questões de identidade e etnia. O *Messianismo Krahó* tem passagens muito relevantes para a análise da questão que, em uma outra dimensão, aparece também no seu *Ritos de uma Tribo Timbira* (São Paulo, Ática, 1978).⁴⁹ No *Anuário Antropológico* (cujas referências aqui serão frequentes e que

⁴⁹ Entre parênteses, indico aqui a cidade, a editora e a data de edição apenas de livros e artigos que não foram usados por mim diretamente no presente texto e que, portanto, não estão listados na bibliografia que apresento a seguir.

abreviarei como AN, seguido do ano) estão publicados alguns artigos de Julio Cesar Melatti cuja leitura é, no mínimo, indispensável: “Indivíduo e Grupo – à procura de uma classificação das personagens mítico-rituais Timbiras” (AN/79), “Questões sobre a Identidade Krahó” (AN/82). Outros dois, menos ligados à questão, são ainda certamente úteis: “Os Padrões Marubo” (AN/83) e “A Origem dos Brancos no Mito de Shoma Westa” (AN/S4).⁵⁰

De Roque de Barros Laraia seria especialmente interessante a leitura de um artigo publicado na *Revista do Instituto de Ciências Sociais da UFRJ* em 1967 (vol. 4, n? 1): “O Homem Marginal numa Sociedade Primitiva”, além do seu oportuníssimo estudo sobre a cultura, originalmente escrito para a mesma série de Introdução à Antropologia para a qual redigi este *Identidade e Etnia* e até hoje, lamentavelmente, não publicado ainda (mais é possível obtê-lo, mimeografado, no Departamento de Ciências Sociais da Universidade de Brasília).

Roberto da Matta é um sério e incansável antropólogo que tem percorrido muitos caminhos Trocando um dia o índio pelo homem da cidade, continuou realizando pesquisas e publicando escritos que, mesmo quando aparentemente distantes de seus problemas originais, merecem ser lidos com igual atenção. O mito de Auke, ao qual fiz referência no começo do estudo, está analisado em *Ensaio de Antropologia Social*. Ele retorna, ao lado de outros momentos ricos e densos de análise, em *Um Mundo Dividido: a estrutura social dos índios Apinayé* (Petrópolis, Vozes, 1976). Ainda que aqui os índios sejam outros, ou seja, nós mesmos, a leitura de três capítulos de *Carnavais, Malandros e Heróis* (Rio de Janeiro, Zahar, 1980) só trará proveitos (e delícias intelectuais): “Você sabe com quem está falando?”; “Pedro Malazartes e os paradoxos da malandragem”; “Augusto Matraga e a hora da renúncia”. Na mesma direção, que o leitor não perca “Cidadania: a questão da cidadania num universo relacional”, em *A Casa e a Rua* (São Paulo, Brasiliense, 1985).

Um simpósio cujos trabalhos foram reunidos no *Anuário Antropológico* de 1982, é uma rara oportunidade no Brasil de se encontrar, juntos, estudos feitos sobre o tema por diversos antropólogos. Fora o trabalho de Julio Cesar Melatti, já citado aqui, lá

⁵⁰ O *Anuário Antropológico* é dirigido por Roberto Cardoso de Oliveira. Começou a ser editado anualmente em 1976 e é publicado pela Editora Tempo Brasileiro, a quem devem ser dirigidos os pedidos. A sua secretaria geral está no Departamento de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, e o seu diretor é, hoje, professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas.

estão, depois da *introdução* de Alcida Rita Ramos, uma análise de identidade regional, escrita por Maria Rosário G de Carvalho: “A Identidade dos Povos do Nordeste”, e outros dois notáveis estudos sobre a identidade étnica: “Identidade Suyá”, de Anthony Seeger, e “A Expressão Mítica da Vivência – tempo e espaço na construção da identidade xavante”, de Aracy Lopes da Silva. Leonardo Fígoli retorna a uma síntese mais ampla ao discutir “A Emergência de uma Identidade Regional no Campo das Relações Interétnicas”.

Devo lembrar ao leitor que um outro oportuno simpósio sobre a questão foi publicado pelo *Boletim do Museu Nacional*. Trata-se de encontro de estudos entre antropólogos para a discussão da construção da pessoa na sociedade primitiva (“A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas”, *Boletim do Museu Nacional, Antropologia*, nº 72, maio 1979).

Eduardo Batalha Viveiros de Castro, que comparece no simpósio acima com um artigo de leitura indispensável, fez a sua tese de doutoramento discutindo essencialmente a construção da idéia de pessoa: *Araweté – uma visão da cosmologia e da pessoa tupi-guarani*. Por enquanto o trabalho existe em raras cópias xerox (Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1984), mas deverá sair como livro pela Editora Brasiliense.

Alguns trabalhos de Alcida Rita Ramos, publicados também no *Anuário Antropológico*, levam a discussão da etnicidade para grupos indígenas do extremo norte do país: *Categorias Étnicas do Pensamento Sanumá – contrastes intra e interétnicos* (AN/84), e *O Público e o Privado* (AN/76). Um dos mais argutos e criativos trabalhos a respeito da lógica indígena no Brasil é o estudo da mesma autora, publicado em 1980: *Hierarquia e Simbiose – relações intertribais no Brasil* (São Paulo, HUCITEC).

Alguns outros estudos essenciais publicados no *Anuário Antropológico*: “A Identidade Étnica como Processo – os índios Suyá e as Sociedades do Alto Xingu”, de Anthony Seeger (AN/ 78), “O Conceito de Identidade na Encruzilhada”, uma oportuna crítica feita por Zevedei Barbu a respeito do *L’Identité*, organizado por Claude Lévi-Strauss, ao qual fiz seguidas referências aqui (AN/78), “Parentesco e Identidade Social”, de Ovídio de Abreu Filho (AN/80), “Identidad Regional y ‘Caboclisto’ – índios del Alto Rio Negro en Manaus”, escrito por Leonardo Fígoli (AN/83).

Os trabalhos de campo e as observações teóricas de Maria Manuela Carneiro da Cunha foram, aqui, uma referência insistente. Com igual empenho recomendo ao leitor

os seus trabalhos, indicados na bibliografia. Tanto em seus artigos quanto em outros estudos indicados por mim, há referências bibliográficas importantes sobre a questão indígena no Brasil e sobre a dimensão de seus problemas de identidade e etnia, especificamente. Muitas vezes é na leitura de uma monografia de caráter mais holístico a respeito de uma sociedade tribal ou de uma comunidade camponesa, mais do que na leitura de uma descrição parcelar de questões diretamente ligadas a processos de nomeação, de atribuição de significados de construção da pessoa, ou de problemas de etnia e identidade, que se consegue compreender a complexidade de tudo o que está à sua volta e o conjunto de relações de que as “de identidade” são apenas um momento. Fora as monografias a respeito das quais fiz referência aqui, quero relacionar outras, e apenas por duas razões: a qualidade de sua abordagem e o fato de que existem editadas como livros de fácil acesso: *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira*, de Lux Vidal (São Paulo, HUCITEC/EDUSP, 1977); *Mehináku – o drama da vida diária em uma aldeia do Alto Xingu*, de Thomás Gregor (São Paulo, Cia. Ed. Nacional/INL, 1982); *Nós Paiter – os Suruí da Rondônia*, de Betty Mindlin (Petrópolis, Vozes, 1985); *A Sociedade Xavante*, de Maybury-Lewis (Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1984).

A coletânea organizada por Fredrik Barth e que até hoje, inexplicavelmente, não está traduzida em português, é uma leitura fundamental. A *Introdução* escrita pelo coordenador do livro é uma referência fértil e intrigante. Na bibliografia indico o livro em inglês e em espanhol. O mesmo acontece com *L'Identité*, seminário dirigido por Claude Lévi-Strauss e publicado em francês pela PUF, em 1977. Por uma das primeiras vezes, cientistas das mais diferentes áreas foram reunidos para discutir uma palavra e um problema que os incomoda em diversos campos do saber. Algumas contribuições de antropólogos são notáveis, e a abertura e o fechamento (algo amargo) feitos por Lévi-Strauss devem ser lidos com vagar e critério. Absolutamente fora da questão da identidade indígena, a abordagem dada à questão da pessoa e sua identidade por Ervin Goffman deve ser conhecida. Em português podem ser lidos: *A Representação do Eu na Vida Cotidiana* (Petrópolis, Vozes, 1975) e *Identidade Estigmatizada* (Petrópolis, Vozes, 1976). Pelo menos um livro coordenado por Gilberto Velho deve ser igualmente consultado: *Desvio e Divergência: uma crítica da patologia social*. Guillermo Raul Ruben escreveu para a Coleção Primeiros Passos, da Brasiliense, *O que é Nacionalidade*, onde algumas intrigantes equações da identidade são discutidas (São Paulo, Brasiliense, 1983).

Em um livro muito pouco conhecido, Ward Goodenough comparece com um estudo que relaciona (coisa rara entre antropólogos) a identidade e a educação. “Educação e Identidade” foi publicado em *Antropologia e Educação*, editado por Frederick Gruber e publicado em português pela Fundo de Cultura em 1963. também em português, o leitor pode encontrar um intrigante livro cuja aparente complexidade e também aparente distância de nossas questões não deve desestimular a leitura atenta: *O Homem Bidimensional – a antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas* (Rio de Janeiro, Zahar, 1978), escrito por Abner Cohen que, em inglês, traz a questão, como Roberto Da Matta, para o mundo urbano dos supostos homens civilizados: *Urban Ethnicity* (Londres, Tavistock, 1974). Também em inglês, alguns outros livros, sínteses de outros seminários, poderiam ser consultados com proveito. Um deles foi organizado por Glazer e Moynihan, *Ethnicity – theory and experience* (Harvard Univ. Press, 1975). O outro, sob a responsabilidade da Sociedade Americana de Etnologia, foi publicado igualmente em 1975: *The New Ethnicity – perspectives from Ethnology* (West Pub. Co.).

A questão da etnicidade tem sido atualizada no Brasil e em muitas outras partes do planeta, seguindo duas direções, não raro convergentes e patrocinadas pelos mesmos personagens. Uma é a dos estudos de campo e as discussões de teoria antropológica. Todos os trabalhos indicados até aqui pertencem a ela. Outra é a da aproximação entre a teoria da questão do índio e a prática das questões indigenistas. Não esqueçamos que vários antropólogos e companheiros vizinhos de práticas e profissão estão hoje intensamente comprometidos não apenas com a compreensão do índio e de suas pessoas, sociedades e culturas, mas, igualmente, com todo um trabalho de participação em frentes de mobilização e luta em nome daquilo a que se deu o nome de causa indígena. Pelo menos dois trabalhos atuais desta segunda vertente de ênfases poderiam ser indicados: *O Índio e a Cidadania*, organizado pela Comissão Pró-Índio de São Paulo (São Paulo, Brasiliense, 1983) e *O Índio Perante o Direito*, organizado por Sílvio Coelho dos Santos (Florianópolis, Ed. Da UFSC, 1982).

Finalmente, a série *Povos Indígenas no Brasil*, sob responsabilidade do Centro Ecumênico de Documentação e Informação – CEDI, aos poucos se firma como uma grande e necessária obra de conhecimento obrigatório sobre as condições atuais de todos os grupos indígenas do país.

Bibliografia

ABA – Associação Brasileira de Antropologia – Regional São Paulo, *Abinha*, ano 1, nº 2, 1980, São Paulo.

AMORIM, Paulo Marcos. “Índios Camponeses: os potiguara da Bahia da Traição”, *Revista do Museu Paulista*, vol. 19, 1970-71.

_____. *Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

_____. *Enigmas e Soluções*. Rio de Janeiro / Fortaleza: Tempo Brasileiro / Univ. do Ceará, 1983.

ANAI – Associação Nacional de Apoio ao Índio. *Procurando*, Ijuí, 1981.

BALANDIER, George. *Sociologie Actuelle de l’Afrique Noire*. Paris: PUF, 1981.

BARTH, Frederik. *Ethnic Groups and Boudaries: the social organization of cultural differences*. Chicago: Little Brown Co., 1965. (existe em espanhol: *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras*, México: Fondo de Cultura Econômica, 1976).

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Peões, Pretos e Congos: trabalho e identidade étnica em Goiás*. Brasília / Goiânia, UnB / Oriente, 1977.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Urbanização e Tribalismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

_____. *O Índio no Mundo dos Brancos*. São Paulo: Pioneira, 1972.

_____. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela. “Etnicidade, da cultura residual, mas irreduzível”, *Revista de Cultura e Política*, nº 1, 1979, São Paulo.

_____. *Os Krahôs e a Morte*, São Paulo: HUCITEC, 1975.

_____. “De amigos formais e pessoa; de companheiros, espelhos e identidades”, in “A construção da pessoa nas sociedades indígenas”, *Boletim do Museu Nacional, Antropologia*, nº 72, maio de 1979.

_____. *Negros, Estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CEDI – Centro Ecumênico de Informação e Documentação. *Povos Indígenas do Brasil* (coord.: Carlos Alberto Ricardo), coleção em 18 volumes: publicados os de números: 3, 4 e 8.

CROCKER, Christopher. “Les Reflexions du Soi”, in *L’Identité* (org.: Claude Lévi-Strauss), Paris: PUF, 1983.

DAVIS, Shelton. *As Vítimas do Milagre*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

_____. *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia na sociedade nacional*. Marília: FFCL de Marília (coleção teses 9), 1972.

DUMONT, Louis. *Home Hierarchicus: essai sur le système des castes*. Paris: Gallimard, 1966.

ERICKSON, Erik. *Juventude, Identidade e Crise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

_____. International Encyclopedia of Social Sciences (David Gills, ed.), verbete “Identidade”, Itaka: The Free Press, 1968.

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

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A Luta pela Identidade: o caso das relações entre índios e brancos no Brasil Central*. Dissertação de mestrado, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1982.

GOODENOUGH, Ward. “Rethinking ‘status’ and ‘role’: a general model of the cultural organization of social relationships”, in *Description and Comparison in Culture*. Chicago: Aldine Pub. Co., 1970.

HELM, Cecília Vieira. *A Integração do Índio na Estrutura Agrária do Paraná: o caso kaingáng*, tese de livre-docência, Univ. Federal do Paraná, Curitiba, 1974, mimeo.

HÉRITIER, Françoise. “L’Identité Samo”, in *L’Identité, op. cit.*

LARAIA, Roque de Barros. *O Conceito de Cultura*. Brasília: UnB, 1980, mimeo.

LARAIA, Roque de Barros; DA MATTA, Roberto. *Índios e Castanheiros*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1970.

_____. “Conclusions”, in *L’Identité, op. cit.*

KLUCKHOHN, Clyde; MURRAY, Henry. *Personalidade na Natureza, na Sociedade, na Cultura*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1965.

LINTON, Ralph. *O Homem: uma introdução à Antropologia*. São Paulo: Liv. Martins, 1962.

_____. *Cultura e Personalidade*. São Paulo: Mestre Jou, 1967.

MATTA, Roberto da. *Ensaio de Antropologia Estrutural*. Petrópolis: Vozes, 1973.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU / EDUSP, 1974.

MEAD, George Herbert. *Espiritu, Persona y Sociedad*. Buenos Aires: Paidós, s.d.

MELATTI, Julio César. *Índios do Brasil*. São Paulo: HUCITEC, 1980.

_____. *Índios e Criadores: situação dos Krahós na Área Pastoril do Tocantins*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1980.

_____. *Messianismo Krahó*, São Paulo: Herder / EDUSP, 1972.

PAULO. Epístola aos Gálatas. Novo Testamento.

RAMIREZ, Eugenia Goicoechea. “Cuadrilla em el País Vasco: identidad local y revitalización étnica”, *Revista Española de Investigaciones Sociales*, nº 25, janeiro/março 1984.

RIBEIRO, Darcy. “Culturas e Línguas Indígenas no Brasil”, *Revista de Educação e Ciências Sociais*, vol. 2, nº 6, 1957. CBPE, Rio de Janeiro.

SARTRE, Jean-Paul. *Reflexões sobre o Racismo*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1968.

SIVERTS, H. “Ethnic stability na boundary dynamics in Southern México”, in *Ethnic Groups and Boundaries, op. cit.*

SOARES, Luís Eduardo. *Campesinato: Ideologia e Política*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

VELHO, Gilberto. *Desvio e Divergência*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

