COLEÇÃO EDUARDO GALVÃO

A AMAZÔNIA E A CRISE DA MODERNIZAÇÃO

MARIA ANGELA D'INCAO e ISOLDA MACIEL DA SILVEIRA (ORGS.)

Museu Goldi

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org

NOVAS IDENTIDADES INDÍGENAS: ANÁLISE DE ALGUNS CASOS NA AMAZÔNIA E NO NORDESTE

João Pacheco de Oliveira

Estes são índios "verdadeiros" ou estamos diante de uma mera simulação? Essa é uma questão respondida por antropólogos, advogados e indigenistas, utilizando-se de um sentido especializado para o termo índio, derivado da instância jurídico-política. Mas essa é uma questão básica, inaugural, seguidamente repetida por outros interlocutores a cada vez que são defrontados com as marcas da presença indígena em uma "nova" área. A reação é ainda mais forte quando não se trata de áreas de expansão recente (como é o caso da maior parte da região amazônica), mas sim de áreas por onde a fronteira econômica já passou há um ou dois séculos atrás (como é o caso da região nordeste, aqui focalizada especialmente). Para todas essas pessoas, ou seja, os não-especialistas, essa é uma pergunta vista como preliminar e necessária, que em grande parte dos casos independe de uma postura simpática (ou não) face aos índios, bem como da maior (ou menor) escolaridade ou grau de acesso à mídia.

A contínua reiteração da pergunta a cada novo contexto de comunicação parece indicar que não há cumulatividade possível. Não se trata de uma mera falta de informação, de um não-conhecimento, que possa vir a ser substituído de uma vez por todas pelos dados fornecidos pelo especialista. O que existe de fato é a reiteração de uma insatisfação do não-especialista com o uso técnico do termo índio, que não coincide com as suas representações culturais.

De um lado, um sentido mais especializado, em que o índio é todo aquele que é objeto de direitos e deveres específicos, definidos na Constituição e em legislação especial, viabilizados através de um órgão indigenista e/ou de políticas e de programas governamentais. Trata-se de uma identidade genérica e de caráter essencialmente jurídico, que é atribuída pelo Estado brasileiro, vinda do plano das leis para o das práticas sociais, em que circunscreve, inclusive, um espaço para as reivindicações (como aquelas por terra e por uma assistência diferenciada) no exercício da luta política por parte dos povos indígenas e de suas organizações.

De outro lado, há um uso muito difuso e generalizado do termo índio, materializado nas definições do dicionário, expresso na fala cotidiana, no imaginário popular, na literatura e nas artes eruditas, enraizando-se, inclusive, no pensamento científico. Nesses domínios, índio corresponde sempre a alguém com características radicalmente distintas daquelas com que o brasileiro costuma se fazer representar. A

imagem arquetípica é a de um habitante da mata, que vive em grupos e anda nu, que possui uma tecnologia muito simples e tem uma religião própria (distinta do Cristianismo).

Comparando a população indígena da Amazônia com aquela do Nordeste brasileiro, conseguimos depreender a existência de unidades sociais muito diferenciadas, com características e perspectivas de desdobramento bastante contrastantes. Assim podemos iniciar a comparação, observando que, contrariamente ao senso-comum, a presença indígena no nordeste é bastante significativa. Assume, inclusive, uma grande importância demográfica, ambiental e política, sendo, sobretudo, de extrema relevância para se representar a relação entre o Estado e os povos indígenas no Brasil.

No balanço atualmente realizado, são 23 povos indígenas, distribuídos em 43 áreas, em seis estados (Bahia, Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Paraíba e Ceará). As indicações sobre população apontam quase 40 mil, o que corresponde a 17% da população indígena no Brasil. Pernambuco, com aproximadamente 16 mil, tem um dos maiores contingentes indígenas do país, vindo logo após o Amazonas (56 mil), Mato Grosso do Sul (30 mil) e Roraima (23 mil), estando Pernambuco equiparado a Mato Grosso.

Comparado com as demandas indígenas por terra, em outras regiões do país, o volume das terras indígenas no nordeste é bastante pequeno, correspondendo a apenas 0,3% da extensão destas, em vias de reconhecimento em todo o Brasil. Na região aqui conceituada como Nordeste (parte setentrional da Bahia até o Piauí), as terras indígenas montam atualmente a 245 mil hectares, a significação disto para cada Estado variando pouco, mantendo-se na faixa dos 0,2% a 0,4% (Alagoas, Bahia, Paraíba e Sergipe). As variações maiores ficam por conta do Ceará (0,03%) e de Pernambuco(0,9%).

Seria um completo engano depreender destes dados que o aspecto fundiário fosse uma dimensão menor do problema indígena no Nordeste. A pressão sobre a terra é muito alta nesta região, como demonstram dados sobre o elevado grau de ocupação da superfície destes Estados por imóveis rurais cadastrados no INCRA (1986).

Em quatro destes Estados (Ceará, Alagoas, Sergipe e Paraíba), a taxa de ocupação por imóveis rurais fica entre 94% e 96% de sua superficie total.

Apontando a gravidade dos conflitos fundiários e a extensão do fenômeno da grilagem, no estado da Bahia, tal como no antigo estado de Goiás/Tocantins, o somatório dos imóveis rurais declarados ao INCRA[1] é superior à superfície total do Estado. Apenas no caso de Pernambuco, o grau de ocupação é mais baixo, ficando em 83%, o que certamente decorre de fatores ambientais que tornam difícil a utilização de parte de suas terras (no Piauí, por exemplo, este índice é ainda mais baixo, ficando em 74%).

---

[1] INCRA - Estatísticas Cadastrais, 1986.

Confrontando tais dados com os da região amazônica, onde existem numerosas e extensas áreas indígenas, pode-se perceber melhor a especificidade - e a gravidade - do problema indígena no Nordeste. No extremo-norte as demandas indígenas sobre a terra são muito pronunciadas, atingindo aproximadamente um milhão de hectares no Amapá, 27 milhões no Amazonas, 25 milhões no Pará e 11 milhões em Roraima (o que corresponde de modo aproximativo, respectivamente a 7%, 17%, 20% e 47% da superfície dessas unidades da federação). Apesar disso, uma vez que se trata de áreas de expansão recente da fronteira econômica, o grau de ocupação por imóveis rurais do extremo-norte é proporcionalmente muito mais baixo, atingindo somente 25% no Amazonas, 21% em Roraima, 34% no Amapá e 41% no Pará.

Enquanto no Norte o antagonismo com os povos indígenas decorre da imobilização de recursos naturais (minerais, madeiras e recursos hídricos) existentes nos extremos territórios por eles ocupados, no Nordeste os conflitos são fundamentalmente fundiários, envolvendo a acirrada disputa com proprietários tradicionais, grileiros e posseiros até por pequenas extensões de terras agricultáveis. Se a relação ha/índio no Norte é maior do que a do Brasil como um todo (335 ha/índio), em alguns Estados sendo bastante alta (Amazonas, 486; Roraima, 464 e Pará, 2165), no Nordeste esta relação é de 7,2 ha/índio. Considerando a localização adversa das áreas indígenas, situadas em faixas climáticas fortemente desfavoráveis às atividades agrícolas, a sua intensidade no uso da terra pode ser claramente equiparada ao da unidade familiar camponesa.

Em termos de práticas econômicas e de antagonismos políticos, o problema indígena no Nordeste faz parte da questão camponesa: índios e camponeses tendo uma contradição fundamental com as poderosas elites tradicionais da região, que se utilizam do acesso à máquina do Estado para manter o monopólio da terra e estimular os conflitos internos ao campesinato. Somente uma ampla e democrática reforma agrária consolidará os ganhos parciais com o reconhecimento de terras indígenas, viabilizando, assim, a demarcação e o usufruto exclusivo pelos povos indígenas destas áreas.

Se algumas especificidades do problema indígena no Nordeste e na Amazônia podem ser percebidas ao nível de dados agregados (quantitativos), outras exigem uma análise antropológica mais abrangente.

A dificuldade de falar em índios no Nordeste, e mesmo em algumas regiões da Amazônia, decorre da pouca visibilidade das descontinuidades culturais que expressariam a unidade e distintividade de um povo indígena face à cultura e nação brasileira.

Os habituais sinais diacríticos que podem ser utilizados para demarcar os limites de uma cultura - como língua, homogeneidade biológica, modos de apresentação individual (vestimentas, adornos, etc.) ou coletiva (feitura das casas, aldeias, roçados), diferenças tecnológicas e rituais - não podem ser aplicadas com um mínimo de sucesso em tal contexto.

Dos 23 povos indígenas do Nordeste, apenas um (Fulni-ô) possui uma língua própria, todos os demais expressam-se unicamente em português. Há uma grande incidência de casamentos com não - índios ou com índios de outras etnias; esta prática sendo extensiva ao passado, com freqüentes casamentos com moradores de quilombos, de fazendas de gado ou engenhos. É muito difícil encontrar costumes particularizantes - formas de família, habitação, práticas econômicas e religiosas - ao contrário, a todo momento se entrecruzam com as manisfestações culturais típicas da população rural.

Enquanto nas áreas novas de fronteiras em expansão, a distância cultural entre índios e não - índios é bem marcada e alimenta a instauração do estigma e do conflito, nas regiões de colonização mais antigas, as trocas culturais se sucederam por gerações em um sistema quase fechado (onde as migrações são fluxos de saída) e chegaram a um estado de acomodação nas crenças, costumes e tecnologias. Flagrantemente distanciado do brasileiro das cidades, o índio não pode facilmente ser distinguido, em termos de traços culturais, daquela população rural descendente de índios, negros escravos ou fugitivos, e brancos de condição social inferior. Mesmo um esforço de natureza culturalista em buscar conjuntos culturalmente homogêneos acabará por trabalhar com a noção de sub-cultura, operando a sua constituição com base na diversidade ecológica (sertão x litoral) ou nas práticas econômicas dominantes (pecuária, pesca, agricultura), não com a diversidade de povos e culturas indígenas.

Em um texto de importância capital para o estudo das relações interétnicas, Fredrik Barth (1969) retoma a concepção Weberiana de que as comunidades étnicas são grupos virtuais, atualizados por intervenção de fatores de natureza política. Para Barth um grupo étnico não se define por seu estofo cultural (que se modifica no tempo e varia de acordo com ajustamentos ecológicos), mas através de critérios pelos quais estabelece as suas fronteiras (critérios de pertencimento e exclusão) e pela tentativa de normatização da interação entre membros do grupo e as pessoas de fora. Nessa concepção a homogeneidade cultural é uma resultante de um processo de criação coletiva e de um processo de constituição de um sujeito coletivo (Bourdieu 1984) do que o fator determinante no estabelecimento de um grupo étnico.

Ao considerar o problema indígena no Nordeste, um fato que sobressai fortemente, é o surgimento de novas identidades indígenas. Embora existam diversas denominações indígenas mencionadas por cronistas e viajantes dos séculos XVII e XVIII (como os Potiguara, Carnijó, Xurucu, Xocó, Tremembé, entre outros), a maioria dos 23 povos indígenas do Nordeste resulta de um processo de etnogênese (Goldstein 1975), verificado principalmente neste século, não podendo dispor, portanto, de testemunhos do passado em fontes históricas ou na literatura antropológica. Este é o caso, por exemplo, de cinco dos oito povos indígenas que vivem atualmente em Pernambuco, de pelo menos quatro das seis etnias indígenas de Alagoas, de seis das onze denominações indígenas que habitam a parte setentrional da Bahia.

Tal situação se verifica também em vastas faixas da Amazônia. O relato de Priscila Faulhaber Barbosa sobre os índios do médio Solimões remete na direção de uma reafirmação étnica estabelecida por sobre uma grave perda cultural (língua,

rituais, etc.) que afetou os Miranha, Cambeva e Mayoruna. Também a etnografia apresentada por Márcio Meira sobre a região do baixo rio Negro deixa claro processos de retomada e de construção de novas identidades indígenas. Tais fatos não constituem, de modo algum, fenômeno excepcional na Amazônia, podendo ser descrito em diversos outros povos indígenas (como os Cocama do Alto Solimões, os Tembé dos rios Guamá e Gurupi, etc.).

A descontinuidade que instaura os povos indígenas no Nordeste e em certas partes da Amazônia, não é, portanto, conseqüência de uma diferença cultural, mas sim uma produção da instância política, calcada em fatores históricos. Freqüentemente o mito de origem destes povos remete a fatos históricos concretos, como o seu aldeamento e territorialização através das missões religiosas. O próprio surgimento do grupo étnico é associado a líderes históricos que, por seus poderes mágicos, conseguem promover a re-fundação da aldeia e o resgate do verdadeiro nome daquele povo, logo adotado como etnônimo.

São dois os fatores que favorecem a recuperação étnica: de um lado, os processos econômicos e políticos que propiciaram um aumento da pressão sobre a terra, com iniciativa dos proprietários no sentido da expulsão de "moradores" e a ruptura de aliança com grupos e famílias isoladas; de outro, o aparecimento, na região, de uma alternativa étnica para alguns setores ameaçados do campesinato, fato que decorre da implantação do SPI na região e do novo campo indigenista construído a partir do final dos anos 80, com a atuação da FUNAI, CIMI e entidades não-governamentais.

Não cabe supor que o fato de assumir uma identidade indígena decorra apenas de uma utilização pragmática da etnicidade (sentido em que Abner Cohen (1969) fala de uma etnicidade política). A instauração de uma ruptura política que inaugura uma identidade indígena específica, geralmente ocorre via religião, com a atualização que esta lhe propicia dos valores essencias ao grupo. É neste caudal que são reproduzidas, adaptadas ou importadas as diversas manifestações culturais (como o Toré, Praiá, Ouricuri, Torem, festas religiosas, etc.) que servem como bandeiras étnicas e garantem a estes povos a condição indígena. Reduzir o fenômeno étnico a sua dimensão territoral é um equívoco, pois as lutas comuns e os rituais partilhados podem ser suficientes para dar àquelas identidades uma grande importância normativa, afetiva e valorativa, criando condições de possibilidade, para que surja em torno daqueles sujeitos históricos uma "comunidade imaginada" (Anderson 1983), isto é, um sentido de unidade e destino comum como povo e nacionalidade.

Os povos indígenas do Nordeste e em certas regiões da Amazônia não podem ser pensados segundo os esquemas convencionais do indianismo brasileiro. Foi a situação de atração e pacificação, onde o Estado precisava lidar com grupos indígenas isolados, que mantinham sob seu controle ou disputavam com as frentes de expansão partes significativas do território nacional, que levou à criação do próprio órgão indigenista (SPI) e lhe legou os paradigmas de sua ação, pretendendo salvar os índios do extermínio e lhes garantir uma aculturação não traumática ("lenta e espontânea"). As soluções administrativas e a própria linguagem indigenista estão marcadas por sua

aplicação a um contexto de expansão das fronteiras econômicas e pela ideologia de integração nacional.

Nada disto faz sentido nos contextos do acima indicado. Não há uma distância cultural que possa justificar a criação de um regime tutelar que pretendia isolar os índios e gerenciar o seu patrimônio. O que estes reivindicam é a garantia de acesso a terra, fonte de sua mobilização política e base para uma recomposição e/ou elaboração étnica. Atualmente este processo político não decorre exclusivamente do órgão indigenista, mas resulta de um jogo de pressões e alianças no campo indigenista, povoado também por outras bandeiras, instituições e ideologias, além da FUNAI. Insistir nos conceitos ou no fortalecimento do aparato do indigenismo oficial só contribui para criar ou reforçar laços de dependência e clientelismo, comprometendo, assim, as iniciativas de autonomia dos povos indígenas e de suas organizações.

Cabe lembrar, também, que o padrão narrativo das três fases - esplendor (antes do contato), aculturação (contato) e decadência (dias atuais) - imposto na antropologia pelas teorias da aculturação (BRUNER, 1986) e implícito no paradigma indigenista, não pode igualmente gerar respostas para os problemas aqui suscitados. É sob o signo da invenção de cultura que devem ser pensados tais grupos étnicos emergentes, com um resoluto movimento de afastar o viés etnológico de buscar, no presente, culturas autênticas (ou ainda fontes culturais específicas da etnicidade). Com a mobilização coletiva por um território comum, ancorada na dinâmica do campo indigenista, tais fatores (que não devem ser buscados com exclusividade no passado ou no presente) certamente irão expandir-se e consolidar-se em um futuro próximo como a dimensão cultural de um projeto étnico.

Ao falar em futuro, uma ressalva importante para não sepultá-lo antecipadamente, sacrificando-o no altar das concepções genéricas sobre o índio. O prazo constitucional para a demarcação de todas as terras indígenas - que faz sentido somente no âmbito do paradigma indigenista acima criticado e relativizado - se encerrou em outubro/93. Isto não pode, de maneira alguma, significar a inviabilização do reconhecimento de grupos e denominações indígenas após esta data, muito menos deslegitimar novas demandas indígenas sobre o território.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS

ANDERSON, B. 1983 - . Verbo London/New York.

BARTH, F. 1969 - . In: *Ethnic Groups and Boundaries*. London, George Allen & Unwin/Universitets Forlaget.

BOURDIEU, P. 1984 - . *Actes de La Recherche en Sciences Sociales*. 52/53: 49-55.

BRUNER, E. 1986 - . In: Turner, V. & Bruner, E. (eds.) *The Anthropology of Experience*. University of Illinois Press.

COHEN, A. 1969. . London, Routledge & Kegan Paul.

GOLDSTEIN, M. 1975. . Ethnicity and Ressource Competition in Plural Societies.

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org