

Revista Brasileira de Marketing

E-ISSN: 2177-5184

admin@revistabrasileiramarketing.org

Universidade Nove de Julho

Brasil

Mantoanelli Luz, Edward

Novos desafios para o instrumental antropológico de identificação de grupos indígenas
emergentes

Revista Brasileira de Marketing, vol. 6, núm. 2, 2007, pp. 175-180

Universidade Nove de Julho

São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=471747516009>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

Novos desafios para o instrumental antropológico de identificação de grupos indígenas emergentes

Edward Mantoanelli Luz

Mestre em Antropologia Social [UnB]

Professor Substituto de Antropologia [Universidade Federal do Tocantins/ Campus Miracema]

Antropólogo Consultor [FUNAI/PPTAL¹]

Miracema do Tocantins – TO [Brasil]

edwardluz@uft.edu.br



Mudanças positivas no quadro indigenista brasileiro provocaram, a partir do fim da década de 1980, um crescente movimento nacional de comunidades que passaram a lutar pelo reconhecimento de sua alteridade indígena e de seus respectivos direitos. A comunidade antropológica viu-se surpreendida diante dessa avalanche de demandas e, em resposta, imediatamente se utilizou dos critérios teóricos propostos pelo antropólogo Fredrick Barth para o estabelecimento das fronteiras étnicas de grupos emergentes. Este ensaio é um alerta para o perigo de interpretações extremistas e utilizações exclusivistas do instrumental teórico barthiano como único critério identitário. Tomando por base as experiências resultantes de sua aplicação no caso cocama, do Alto Solimões, este trabalho pretende revelar a fragilidade do instrumental e a necessidade de acréscimos teóricos e práticos para uma análise equilibrada e imparcial de casos de grupos indígenas emergentes.

Palavras-chave: Etnogênese cocama.
Fronteiras étnicas. Reformulação
do instrumental antropológico.

1 Mudanças no quadro sociológico indigenista nacional

É no âmbito dos estudos de identificação e delimitação de terras indígenas que as distâncias hierárquicas e sociais entre o antropólogo e seus interlocutores diretos revelam suas facetas mais angustiantes (CRAPANZANO, 1980). Ao primeiro, a federação confia a responsabilidade de utilizar toda sua habilidade para identificar os limites e fronteiras étnicas já estabelecidas pelos grupos sociais em questão e, em última análise, decidir quem sai ou não da área a ser delimitada¹. Aos segundos, indígenas ou pretendentes, além de participaremativamente do processo, cabe viver e arcar com o ônus ou o bônus de reconhecer-se e ser ou não reconhecido como tal (BARRETO FILHO, 1994, p. 16).

Registros históricos e etnográficos comprovam que, durante séculos, reconhecer-se e ser reconhecido como indígena na Amazônia poderia significar, na grande maioria dos casos, sobreviver em um ambiente social hostil, marcado pela incompreensão das diferenças, pela exploração do trabalho servil e pelos preconceitos sempre abundantes para com essa minoria.

Contudo, pressões da comunidade internacional e mudanças vivenciadas pela sociedade brasileira, cristalizadas, sobretudo, na Constituição Federal de 1988², geraram mudanças no quadro social. Assim, há uma década, ser reconhecido como indígena passou a agregar significados positivos, o suficiente, para provocar uma verdadeira onda nacional de movimentos de comunidades de descendentes de indígenas, em sua maioria agricultores e/ou ribeirinhos, que lutam pelo reconhecimento de sua indianidade. No linguajar antropológico, essa jornada ou luta pelo reconhecimento da alteridade indígena foi batizada de *etnogênese*³, e o tema tem sido presença constante e crescente nos principais fóruns de debates da antropologia nacional⁴.

Além da crescente parafernália de instrumentos, o antropólogo leva consigo uma base teórica que acredita ser apropriada para a execução da missão. No entanto, a realização de um Grupo de Trabalho (GT) de identificação e delimitação de uma terra indígena em uma comunidade, é um 'fato social total', como preconizado e descrito por Mauss (1985)⁵. A chegada e a permanência do GT na comunidade detonam uma bomba de significados, gerando uma onda de efeitos que atingem e mobilizam todas as esferas da vida social, o que provoca reações inesperadas. Em poucos dias, a complexidade dos dados coletados em campo começa a exigir

uma real avaliação das limitações e da eficácia do instrumental teórico que o antropólogo possui. Este ensaio é um primeiro alerta para as fragilidades do instrumental teórico barthiano, resultante das limitações evidentes de sua aplicação na análise do caso cocama do Alto Solimões.

2 O arsenal teórico por trás da prática antropológica dos GTs de identificação de terras indígenas

Impossível falar de identidade étnica sem fazer referência a legado do saudoso professor Roberto Cardoso de Oliveira, para quem a identidade de um grupo étnico quase sempre é pensada e construída sob a ótica 'contrastiva'⁶. Isso quer dizer que, "quando uma pessoa ou um grupo se afirma como tal, o faz como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defronta" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 5). Assim, como é "uma afirmação do nós diante dos outros", a identidade étnica "surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente. (...) Ela se afirma 'negando' a outra identidade, 'etnocentricamente' por ela visualizada" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 8)⁷.

Já Fredrick Barth postula que a ênfase primordial deve ser concedida ao fato de que grupos étnicos são categorias de atribuição, adscrição e identificação pelos próprios atores e, portanto, caracterizam-se por organizar a interação entre as pessoas (BARTH, 1969). Uma adscrição ou atribuição categórica, para Barth, é étnica, quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade mais geral e básica, "presumivelmente" determinada por sua origem e *background*: à medida que os sujeitos sociais usam identidades categóricas de tipo étnico para categorizar eles mesmos e os outros, como propósitos de interação, formam um grupo étnico num sentido que Barth denomina de organizacional – por oposição ao sentido substantivo, de uma unidade portadora de uma substância, ou seja, "portadora de cultura" (BARTH, 1969).

Assim, se o elemento crítico passa a ser característica de auto-atribuição e atribuição por terceiros (BARTH, 1969), e, se grupos étnicos são categorias e envolvem processos de classificação, então é fundamental considerar as funções práticas dirigidas à produção de efeitos sociais, às quais essas "classificações práticas" estão sempre subordinadas (BOURDIEU, 1989, p. 112).

Contudo, a polarização da análise é uma tendência constante entre os antropólogos encar-

regados de estabelecer a etnicidade dos grupos indígenas. Os operadores de tais categorias oscilam entre a busca por elementos culturais que evidenciem a alteridade tradicional do grupo e a coleção de declarações identitárias, outorgando autoridade, ora a um, ora a outro elemento. Os avanços das discussões teóricas sobre o caráter dos fenômenos étnicos têm rechaçado o dito "primordialismo" proveniente dos enfoques culturais mais ortodoxos, que sustentam que a etnicidade se fundamenta em aspectos culturais previamente estabelecidos, tais como o parentesco, a língua, a religião e os costumes "tradicionalis" dos povos. Na última década, essa posição tem sido paulatinamente substituída por uma linha barthiana radical, que argumenta definir-se a etnicidade unicamente pela adscrição identitária, ou seja, pela auto-atribuição/heteroatribuição identitária. ⁷

3 Quando o campo demanda um aprimoramento no instrumental teórico da antropologia

Como mostra Claudia Garcés (2000), a complexa situação étnica do Alto Solimões é uma verdadeira 'prova de fogo' para a validade e eficácia das teorias identitárias. Nada melhor para a teoria antropológica, pois, ao questioná-la, surgem reflexões invariavelmente desagradáveis, mas quase sempre fecundas, por culminarem em refinamentos teóricos valiosos, não permitindo que extremismos ou radicalizações teóricas se cristalizem e se perpetuem indefinidamente, conforme adverte Peirano (2000).

Tanto quanto a antropóloga colombiana Garcés, foi-nos possível testemunhar que a fidelidade cega às declarações identitárias tem provocado injustiças e problemas sociais insolúveis, uma vez que há provas concretas de que lideranças locais, indígenas e antiindígenas, cientes da credibilidade excessiva que o antropólogo confere ao discurso 'nativo'⁸, têm aproveitado dessa "fragilidade do sistema" como estratégia para mobilizar politicamente parcelas da população e, dessa maneira, alcançar vantagens políticas e econômicas em situações das quais os conflitos se originam, fazendo do antropólogo uma espécie de juiz de *show de calouros*, que, com base em seus critérios teóricos, tenta adivinhar quem ou qual coro tem a melhor performance.

A recente mobilização identitária cocama exemplifica, em todas as magnitudes, os dilemas que se pretende aqui analisar. Os cocamas estão concen-

trados no Brasil, na região do Alto Solimões, entre São Paulo de Olivença e Tefé, e no Peru, no vale do Rio Ucayali. Os dados demográficos revelam uma população cocama atual de aproximadamente 21 mil índios, 19 mil no Peru e 2 mil no Brasil⁹.

O passado cocama é mítico e comovente, marcado por uma história de contínuos massacres e epidemias (PORRO, 1992; RIBEIRO, 1970), que ocasionaram sucessivas ondas migratórias em busca da mítica 'terra sem maus' (CLASTRES, 1978; MEGGERS, 1987; REGAN, 1993), e, por ironia, os trouxeram a terras brasileiras (GALVÃO, 1979), potencializando a adesão maciça dos remanescentes à pregação messiânica da seita milenarista da Cruzada (AGÜERO, 1985; REGAN, 1988). Explorados como mão-de-obra barata pelos novos colonos (PORRO, 1995), enredados pela pregação alucinada e alienante de um messias capaz de ver o futuro, mas que enxergava a indianidade como sinal de retrocesso (ORO, 1989), e imersos num ambiente saturado de preconceitos, a coletividade cocama reage e opta pela sublimação étnica temporária (STOCKS, 1981; GOW 2003), reduzindo sua identidade a meras lembranças de um passado indígena apresentado como distante (LATHRAP, 1970).

Contudo, uma vez observada a mudança no ambiente social brasileiro, a mobilização das comunidades cocamas, genuinamente motivadas pela restauração e preservação da língua e da cultura indígena, é louvável e empolgante (RAMOS, 2004). O empenho coletivo de construção de uma identidade indígena remodela e reestrutura todas as esferas da vida social, das mais aparentes às mais profundas, afetando a educação escolar primária, o vestuário, as cerimônias religiosas, o linguajar e as novas situações que passam a integrar a vida comum, vistos como elementos coletivamente aceitos como indígenas.

Entretanto, certas práticas de algumas lideranças políticas do movimento cocama são reprováveis, ilícitas e criminosas. Em estadas no alto Solimões, foi possível passar pela experiência de ser vítima e testemunha ocular de práticas repulsivas, como formação de quadrilha e utilização de terrorismo psicológico por meio de ameaças por parte da liderança cocama, que lucrava com a comercialização da inclusão dos membros de famílias não-indígenas na lista dos beneficiários, mediante pagamento de taxas, entre outras improbidades. Tais práticas atendem somente a interesses pessoais, beneficiando uma minoria e prejudicando, de maneira terrível, uma imensa coletividade, uma vez que a descoberta dessas ilegalidades desacredita todo o movimento

identitário cocama, desautoriza as requisições de outros grupos indígenas e deslegitima a autoridade da Funai, cuja imagem fica maculada por acusações regionais de respaldar bandidos “disfarçados de indígenas”. Tais práticas são ilegais e danosas, e em respeito à luta do movimento indígena legal, o órgão federal deve condená-las, publica e rapidamente, bem como tomar medidas enérgicas para coibi-las e evitar que ocorram novamente.

O caso cocama demonstra que a negociação comercial da identidade indígena tornou-se uma atividade econômica relativamente lucrativa, quando os líderes do movimento operam adequadamente os elementos característicos que garantem o reconhecimento da identidade indígena. O instrumental antropológico, até então utilizado, torna-se obsoleto, pois não está adaptado para ser aplicado em situações, nas quais a comercialização da identidade indígena é uma possibilidade real e concreta. A situação étnica do Alto Solimões proporciona, assim, desafios que a antropologia brasileira ainda não está preparada para enfrentar.

Demandas por identificação de terras indígenas eclodem ininterruptamente no noroeste amazônico. Existem mais de 22 demandas por demarcação de terras de comunidades que se declaram indígenas cocamas, ao longo do rio Solimões, no trecho entre Tabatinga e Tefé.

4 Considerações finais

O que o caso cocama tem a ensinar? Certamente, a reificação do potencial elucidativo da proposta barthiana é um erro epistemológico. Tomada isoladamente como única fonte de autoridade, tal adscrição identitária, caracterizada pela auto-atribuição/heteroatribuição de indianidade, é frágil, pois permite o jogo, a manipulação e a parcialidade; logo, o erro e a perpetuação da injustiça social. Por isso, esse critério é insuficiente como instrumental antropológico para a solução dos problemas práticos advindos dos fenômenos das etnicidades emergentes, em regiões como o Alto Solimões, com grande número de descendentes de indígenas, cuja maioria absoluta da população pode alegar a descendência indígena e requerer seus direitos.

Os dados cocamas revelam a fragilidade da utilização isolada do instrumental barthiano e demanda a complementação teórica com outros elementos que operem em conjunto, para evitar erros e injustiças.

A concessão de benefícios previdenciários concretos ou mesmo irreais, atrelada ao pertencimento de uma minoria étnica, advindo unicamente do reconhecimento antropológico da autodeclaração indígena por famílias amazônidas, é uma mistura extremamente complicada em regiões de alta descendência indígena, como a do noroeste amazônico.

Quando o destino de famílias e comunidades inteiras está em jogo, a possibilidade de manipulação identitária de curiosidade etnográfica passa a ser um problema de estado. Os critérios antropológicos tornam-se questionáveis ao ficar comprovado que a autodeclaração de pertencimento étnico foi motivada pela esperança de benefícios econômicos. Até mesmo o não-reconhecimento da indianidade da comunidade demandante pode ser contestado e rejeitado, uma vez que antropólogos podem alegar a existência de um complô da sociedade nacional envolvente, a fim de desacreditar a comunidade minoritária em sua luta pelo reconhecimento identitário.

Em nenhum momento este artigo é contrário às demandas comunitárias pelo reconhecimento de sua identidade indígena. Antes, pretende ressaltar as fragilidades dos critérios antropológicos de reconhecimento desses grupos, tomando como exemplo específico o caso cocama. Vale lembrar que a multiplicação de grupos étnicos emergentes inflaciona as demandas assistenciais para com o órgão federal responsável pela defesa dos grupos indígenas. O caso cocama mostra que ribeirinhos e agricultores que teriam condições de obter auxílio e assistência por outros órgãos e programas assistenciais optam pela auto-identificação indígena, ao perceberem a garantia dos benefícios oferecidos pela Funai.

Qualquer antropólogo que denuncie a fragilidade do instrumental teórico corre sério risco de ser mal interpretado e classificado como traidor da causa indígena e da luta em prol dessa minoria explorada ao longo dos séculos e carente de auxílio governamental. Todavia, escrever e refletir sobre esse tema pode trazer contribuições e propostas mais valiosas e proveitosas que o silêncio acadêmico.

É assustador perceber que a comunidade antropológica movimenta-se a reboque das demandas e denúncias das autoridades civis e federais. Esconder a fragilidade teórica da antropologia não resolve o problema. Adiar a reflexão sobre a problemática só contribui para complicar ainda mais seu encaminhamento.

É necessária a promoção de fóruns de análise e debates em âmbito nacional, com a finalidade explícita de propor soluções teóricas e práticas oficiais que solucionem problemas das regiões Norte e

Nordeste, para não comprometer o já escasso orçamento do órgão federal para populações indígenas, especialmente quando o destino de vidas, famílias e comunidades inteiras encontra-se nas mãos dos antropólogos que operam com critérios tão tênues.

New challenges for anthropological instrumental in identification of emerging indigenous groups

Positive changes in the Brazilian indigenist scene, since the end of the 1980's, resulted in the increase of communities' national movements, which took the Brazilian anthropological community by surprise, that immediately applied theoretical criteria proposed by the anthropologist Fredrick Barth, about the establishment of the ethnic borders of emerging groups. This paper is an alert for the danger of extremist interpretations and exclusivists uses of the Barthian theory, as the unique identity criteria. Taking as base the resulting experiences of the application of this theory in the case cocama in Alto Solimões area, this essay intends to reveal the fragility of this anthropological instrumental and the need of theoretical and practical elements for an equilibrated and impartial cases analysis of the emerging indigenous groups.

Key words: Anthropological instrumental reformulation. Cocama etnogenesis. Ethnic borders.

Notas

- O autor foi o Coordenador do GT (Grupo de Trabalho) de Identificação e Delimitação das Terras Indígenas Santa Cruz da Nova Aliança, Barro Alto e Prosperidade, no Estado do Amazonas. Também foi responsável pela emissão de parecer corretivo das terras indígenas São Gabriel/São Salvador, Guanabara e Sururuá, todas no município de Benjamin Constant-AM.
- Além da Constituição de 1988, some-se ainda o Estatuto do Índio e as Portaria 14 e 1775 de 1996.
- A coletânea *A viagem da volta: etnicidade, política e reelação cultural no nordeste indígena* (1999), organizada por João Pacheco de Oliveira Filho, foi indubitavelmente um marco da teorização desse fenômeno, lançando algumas bases e conceitos para sua análise.
- Uma breve consulta ao histórico das quatro últimas edições da Revista da Associação Brasileira de Antropologia (RABA) é suficiente para comprovar o fato. A temática, contudo, não adentrou a Anpocs, fórum antropológico voltado aos estudos estruturalistas dos sistemas mitológicos ameríndios.
- Nenhum outro conceito da teoria socioantropológica é tão apropriado para a descrição, e mais necessário ain-

da para a compreensão deste evento, como a noção de fato social total, de Mauss. Se tal noção não existisse, os antropólogos coordenadores de GT de comunidades que demandam reconhecimento como indígenas seriam fortes candidatos a inventá-la.

- A particularidade da situação que engendra a identidade étnica é a situação de contato interétnico. Essa constatação é muito importante, porque nos alerta sobre a dimensão 'relativa' e 'contextual' da identidade étnica. "A identidade étnica não pode ser definida em termos absolutos, porém unicamente em relação a um 'sistema' de identidades étnicas" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 9).
- O autor desenvolve esta idéia, observando que o 'etno-centrismo' aqui se caracterizaria pela universal incapacidade da ideologia étnica de relativizar-se; dito de outra maneira, é a virtual incapacidade de a identidade étnica produzir uma visão ou um 'retrato' da outra (identidade) que lhe é complementar, sem se valer de critérios absolutos, compatíveis com suas representações e abrigados em sua ideologia étnica. Nesse sentido, o 'caboclo' generaliza automaticamente, para todos os seus patrícios, os atributos marcadamente *negativos* de sua identidade (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 47).
- Teriam os "nativos" lido Fredrik Barth ou seriam capazes de ler a mente dos antropólogos? Em última instância, então, quem decide quem será considerado indígena e, portanto, ficará na área demarcada?
- Estudos lingüísticos têm confirmado a proximidade lingüística e cultural entre cocama e omágua. Segundo Cabral (1996), os cocamas falam uma língua tupi-guarani semelhante a dos omágua, cambebas, e tupinambás, por sua vez semelhante ao que os portugueses chamavam de língua geral.

Referências

AGÜERO, O. El milenio en la Amazonía peruana: los hermanos cruzados de Francisco da Cruz. *Amazonia Peruana*, Lima, v. 6. n. 12, p.133-145, 1985.

BARRETTO FILHO, H. T. Tapebas, tapebanos e pernas-de-pau de Caucaia, Ceará: da etnogênese como processo social e luta simbólica. Brasília: UnB, 1994. 32 p. (Série Antropologia, 165)

BARTH, F. (Org.). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of cultural difference*. London: George Allen and Unwin, 1969.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CABRAL, A. S. A. C. *Relatório de identificação étnica do Kokama de Sapotal, Sacambú e Jutimá*. Brasília: FUNAI, 1996.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Editora Pioneira, 1976.

CLASTRES, H. *Terra sem mal*. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CRAPANZANO, V. *Tuhami: portrait of a Moroccan*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1980.

GALVÃO, E. *Encontro de Sociedades*: índios e brancos no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GARCÉS, C. L. *Ticunas brasileros, colombianos y peruanos: etnicidad y nacionalidad em la región de fronteras del Alto Amazonas/Solimões*. 2000. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Centro de Pesquisa e Pós-graduação sobre América Latina e o Caribe – CEPAC, Universidade de Brasília, Distrito Federal, 2000.

GOW, P. Ex-cocama: identidades em transformação na Amazônia peruana. *Maná*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, 2003.

LATHRAP, D. *The Upper Amazon*. London: Thames & Hudson, 1970. [Trad. portuguesa: *O Alto Amazonas*. Lisboa: Editorial Verbo, 1975.]

MAUSS, M. *Essai sur le don. OEuvres*. Tome III, Paris: Minuit, 1985.

MEGGERS, B. *Amazônia*: a ilusão de um paraíso. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

OLIVEIRA FILHO, J. P. *A viagem da volta*: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

ORO, A. P. *Na Amazônia um messias de índios e brancos*. Petrópolis: Vozes, 1989.

PEIRANO, M. G. S. A Análise Antropológica de Rituais. *Antropologia*, Brasília, n. 270, 2000.

PORRO, A. *As crônicas do rio Amazonas*: notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

PORRO, A. *O Povo das águas*: ensaio da etno-história amazônica. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

RAMOS, L. M. M. *As formas Kokama de estar na história*: etnicidade, política e narrativa. 2004. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Distrito Federal, 2004.

REGAN, J. Messianismo cocama: uno movimiento de resisténcia en la Amazônia Peruana. *América Indígena*, ano XLVIII, v. XLVIII, n.1, 1988.

REGAN, J. *Hacia la tierra sin mal*: la religión del pueblo en la Amazônia. Iquitos: Centro de estudios teológicos de la Amazônia – CETA, 1993.

RIBEIRO, D. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

STOCKS, A. W. *Los nativos invisibles*: notas sobre la realidad actual de los cocamilla del río Hulluaga, Peru. Lima – Peru: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1981.

recebido em 1º nov. 2006 / aprovado em 9 maio. 2007

Para referenciar este texto:

LUZ, E. M. Novos desafios para o instrumental antropológico de identificação de grupos indígenas emergentes. *Cenários da Comunicação*, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 175-180, 2007.