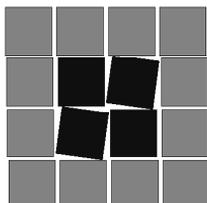


ISSN.BL 0041-8862 Fortaleza, v. 43, n. 2, p. 7-188, jul./dez., 2012

REVISTA DE CIÊNCIAS SOCIAIS



Departamento de Ciências Sociais
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Etnicidade, classificações sociais e lutas políticas

APOIO



Universidade Federal do Ceará
2012

Revista de Ciências Sociais
Volume 43 – número 2 - 2012

Publicação do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Humanidades da Universidade Federal do Ceará

Membro da International Sociological Association (ISA)

ISSN.BL 0041-8862

Comissão Editorial

Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes, Antônio Cristian Saraiva Paiva, Isabelle Braz Peixoto da Silva, Irllys Alencar Firmo Barreira Jakson Alves Aquino e Sulamita Vieira.

Conselho Editorial

Bela Feldman-Bianco (UNICAMP), Boaventura de Sousa Santos (Universidade de Coimbra), Céli Regina Jardim Pinto (UFRGS), César Barreira (UFC), Fernanda Sobral (UnB), François Laplantine (Universidade de Lyon 2), Inaiá Maria Moreira de Carvalho (UFBA), Jawdat Abu-El-Haj (UFC), João Pacheco de Oliveira (UFRJ), José Machado Pais (ICS, Universidade de Lisboa), Linda Maria de Pontes

Gondim (UFC), Lucio Oliver Costilla (UNAM), Luiz Felipe Baeta Neves (UERJ), Manfredo Oliveira (UFC), Maria Helena Vilas Boas Concone (PUC-SP), Moacir Palmeira (UFRJ), Ruben George Oliven (UFRGS), Ralph Della Cava (ILAS), Ronald H. Chilcote (Universidade da Califórnia), Véronique Nahoum-Grappe (CNRS).

Edição

Projeto gráfico: Fernanda do Val

Editoração eletrônica: Léo de Oliveira e Victor Marques

Organização: Isabelle Braz Peixoto da Silva

Revisão: Sulamita Vieira

Endereço para correspondência

Revista de Ciências Sociais

Departamento de Ciências Sociais

Centro de Humanidades – Universidade Federal do Ceará

Av. da Universidade, 2995, 1º andar (Benfica)

60.020-181 Fortaleza, Ceará / BRASIL

Tel./Fax: (85) 3366-7546 / 3366-7421

E-mail: rcs@ufc.br

Publicação semestral

Solicita-se permuta / Exchange desired

Revista de Ciências Sociais – periódico do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará – UFC
n. 1 (1970) – Fortaleza, UFC, 2012

Semestral

ISSN.BL. 0041- 8862

1. Identidades indígenas; 2. dinâmica cultural; 3. etnicidade; 4. município-organização territorial; 5. Nordeste brasileiro.

I- Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades.

CDU 3 (05)

SUMÁRIO

Dossiê: Etnicidade, classificações sociais e lutas políticas

- 7 **ETNICIDADE, CLASSIFICAÇÕES SOCIAIS E LUTAS POLÍTICAS** (apresentação)
Isabelle Braz Peixoto da Silva
- 9 **HONRAS, MERCÊS E PRESTÍGIO SOCIAL: A INSERÇÃO DA FAMÍLIA INDÍGENA SOUSA E CASTRO NAS REDES DE PODER DO ANTIGO REGIME NA CAPITANIA DO CEARÁ**
Lígio de Oliveira Maia
- 24 **LAS DINÁMICAS IDENTITARIAS ÉTNICAS EN MÉXICO**
Miguel Alberto Bartolomé
- 32 **ETNICIDADE E RITUAL TREMEMBÉ: CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA E LÓGICA CULTURAL**
Marcos Luciano Lopes Messeder
- 43 **AUTORES DE AUTENTICIDADE: ARTICULAÇÃO INDÍGENA NO CEARÁ**
Joceny de Deus Pinheiro
- 63 **“PELES BRAIADAS”: APONTAMENTOS SOBRE RECONFIGURAÇÕES IDENTITÁRIAS NO SERTÃO NORDESTINO**
Alexandre Herbetta
- 80 **PENSAR LA AUTONOMIA: EL MUNICIPIO PARA UNA REORGANIZACIÓN ETNOPOLÍTICA Y TERRITORIAL**
Alícia M. Barabas
- 98 **O ÍNDIO, O “OPORTUNISTA” E O ESTAR NO BRASIL: TENSÕES, INTERESSES E ANÁLISE SOBRE A IDENTIDADE NA MÍDIA E A PROFISSÃO DE ANTROPÓLOGO**
Nilson Almino de Freitas

Artigos

- 117 **É DIA DE FOLIA: O FOLGUEDO DO BOI DE MÁSCARA EM SÃO CAETANO DE ODIVELAS/PA**
Ivone Maria Xavier de Amorim Almeida
Jorge Luiz Oliveira dos Santos

137 “FAMÍLIAS”, ASCENSÃO SOCIAL E ALINHAMENTOS PARTIDÁRIOS NO RIO GRANDE DO SUL

Igor Gastal Grill

158 POR UMA PRODUÇÃO SOCIOLÓGICA: ENTRE A NARRATIVA HISTÓRICA E O SABER RACIONAL

Rosemary de Oliveira Almeida

Geovani Jacó de Freitas

João Bosco Feitosa dos Santos

Entrevista

169 “A ETNOGRAFIA É UM MÉTODO, NÃO UMA MERA FERRAMENTA DE PESQUISA... QUE SE PODE USAR DE QUALQUER MANEIRA”, José Guilherme Cantor Magnani

Jania Diógenes Aquino

Resenhas

179 CULTURA, IDENTIDADE E TERRITÓRIO NO NORDESTE INDÍGENA: OS *FULNI-Ô*, organizado por Peter Schröder

Edson Silva

182 JUSTIÇA: PENSANDO ALTO SOBRE VIOLÊNCIA, CRIME E CASTIGO, de Luiz Eduardo Soares

Antônio Marcos de Sousa Silva

CONTENTS

Dossier: Ethnicity, social classifications, and political struggle

- 7 **ETHNICITY, SOCIAL CLASSIFICATIONS, AND POLITICAL STRUGGLE (presentation)**
Isabelle Braz Peixoto da Silva
- 9 **HONOURS, FAVOURS AND SOCIAL PRESTIGE: THE INSERTION OF THE SOUSA E CASTRO INDIGENOUS FAMILY IN THE POWER NETWORKS OF THE ANCIENT REGIME IN THE CAPTAINSHIP OF CEARÁ, BRAZIL**
Lígio de Oliveira Maia
- 24 **ETHNIC IDENTITY DYNAMICS IN MEXICO**
Miguel Alberto Bartolomé
- 32 **ETHNICITY AND RITUAL TREMEMBÉ: CONSTRUCTION OF CULTURAL MEMORY AND LOGIC**
Marcos Luciano Lopes Messeder
- 43 **AUTHORS OF AUTHENTICITY: INDIGENOUS ARTICULATION IN THE STATE OF CEARÁ, BRAZIL**
Joceny de Deus Pinheiro
- 63 **“PELES BRAIADAS”: NOTES ON IDENTITY RECONFIGURATIONS IN THE BRAZILIAN NORTHEASTERN HINTERLAND**
Alexandre Herbetta
- 80 **THINKING ABOUT AUTONOMY: THE MUNICIPALITY FOR AN ETHNOPOLITICAL AND TERRITORIAL REORGANIZATION**
Alicia M. Barabas
- 98 **THE BRAZILIAN INDIAN, THE ‘OPPORTUNIST’, AND BEING IN BRAZIL: TENSION, INTERESTS AND IDENTITY ANALISES IN THE MEDIA, AND THE ANTHROPOLOGIST PROFESSION**
Nilson Almino de Freitas

Articles

117 A DAY OF REVELRY: THE MASKED BULL DANCE IN SÃO CAETANO DE ODIVELAS, PARÁ, BRAZIL

Ivone Maria Xavier de Amorim Almeida
Jorge Luiz Oliveira dos Sant

137 “FAMILIES”, SOCIAL ASCENT AND PARTISAN ALIGNMENTS IN RIO GRANDE DO SUL, BRAZIL

Igor Gastal Grill

158 FOR A SOCIOLOGICAL PRODUCTION: BETWEEN HISTORICAL NARRATIVE AND RATIONAL KNOWLEDGE

Rosemary de Oliveira Almeida
Geovani Jacó de Freitas
João Bosco Feitosa dos Santos

Interview

169 ETHNOGRAPHY IS A METHOD, NOT A MERE RESEARCH TOOL TO BE USED IN A LOOSE MANNER, José Guilherme Cantor Magnani

Jania Diógenes Aquino

Reviews

179 CULTURE, IDENTITY AND TERRITORY IN THE INDIGENOUS BRAZILIAN NORTHEAST: THE “FULNI-Ô”, organized by Peter Schröder

Edson Silva

182 JUSTICE: THINKING ALOUD ABOUT VIOLENCE, CRIME, AND PUNISHMENT, by Luiz Eduardo Soares

Antônio Marcos de Sousa Silva

ETNICIDADE, CLASSIFICAÇÕES SOCIAIS E LUTAS
POLÍTICASIsabelle Braz P. Da Silva¹

O dossiê *Etnicidade, classificações sociais e lutas políticas* reúne artigos que se referem a temporalidades e espacialidades distintas no contexto latino americano. São reflexões produzidas a partir da experiência social vivida por povos indígenas no México e no Brasil colonial e contemporâneo. Como se verá, seu conjunto traz um feixe de questões, cujas respostas nem sempre são elaboradas a partir de pressupostos comuns. Há diferentes perspectivas que orientam a compreensão sobre a forma como as sociedades indígenas interagem com as sociedades nacionais. Diferenças que são ampliadas pelas particularidades de cada situação em exame, ideologias, cosmologias e sistema culturais.

O artigo de Lígio de Oliveira Maia, “Honras, mercês e prestígio social: a inserção da família indígena Sousa e Castro nas redes de poder do Antigo Regime na capitania do Ceará”, segue o paradigma dos estudos históricos que reconhece e enfatiza as mudanças sociais nas organizações indígenas, segundo percepções e aspirações nativas, impactadas pela convivência e estatutos coloniais. Assim procedendo, explicita o caráter histórico daquela sociedade e também o agenciamento de sua população sobre seu destino. A instituição em exame é o prestígio social, de grande significância para as sociedades pré-coloniais e que encontra ressonância no sistema de vassalagem

português.

O campo das relações interétnicas é também objeto de estudo do artigo “Las dinámicas identitarias étnicas en México”, de Miguel Alberto Bartolomé, este experiente antropólogo e estudioso da América Latina, membro do Grupo de Barbados. Nesse trabalho, Bartolomé dedica-se a investigar relações contemporâneas no México. Detecta a permanência e manifestações de ideologias étnicas em ambiente de culturas em confronto, desvelando o complexo processo de tradução, operado pelos sistemas simbólicos nativos, que confere coerência e inteligibilidade à presença do mundo dos brancos, em seus próprios termos.

O universo simbólico apresenta-se igualmente como esfera de produção de sentido para grupos indígenas no Nordeste do Brasil, segundo os argumentos de Marcos Luciano Lopes Messeder, no artigo “Etnicidade e ritual Tremembé: construção da memória e lógica cultural”. Ao interpretar o significado do ritual do Torém e da bebida que o acompanha, o *mocororó*, o autor evidencia um sistema cultural próprio dos indígenas que se constitui entre memórias, subjetividades e práticas políticas.

Outra nuance relativa a grupos indígenas no Nordeste do Brasil é analisada por Joceny de Deus Pinheiro, no trabalho “Autores de autenticidade: articulação indígena no Ceará”. Ao refletir sobre o Toré,

dança indígena marcadora de fronteira cultural, a autora problematiza os pares opostos continuidade/descontinuidade e permanência/invenção, examinando as implicações epistemológicas e políticas decorrentes das classificações, sob as quais se inscreve a dança.

“Peles braiadas’: apontamentos sobre reconfigurações identitárias no sertão nordestino”, de Alexandre Herbeta, aborda transformações identitárias no sertão alagoano. Tais processos atingem índios, sertanejos e governo, envoltos em uma trama social, cuja constante heterodoxa, são as metamorfoses sociais, das quais nem mesmo o antropólogo-pesquisador escapa. A idéia de mistura é o foco da análise, explorada a partir da categoria *peles braiadas*, expressão da forma de classificação dos Kalankó e elemento central daquela organização social indígena.

Refletir sobre a relação dos povos indígenas com o Estado nacional é o que ocupa Alicia M. Barabas, em “Pensar la autonomia: el municipio para una reorganización etnopolítica y territorial”. Neste estudo, a autora discorre sobre a busca por autonomia política e territorial dos grupos indígenas no México, em particular Oaxaca. Para estes, o Municipio tem-se apresentado como uma possibilidade de construção da autonomia, ainda que, no presente, revista-se de restrições impostas pelo Estado, em suas políticas econômicas, territoriais e exercício do poder.

Relações políticas e de poder também são abordadas no texto de Nilson Almino de Freitas, “O índio, o ‘oportunista’ e o estar no Brasil: tensões, interesses e análise sobre a identidade na mídia e a profissão de antropólogo”. O autor toma como ponto de partida matéria publicada em revista de grande circulação no Brasil, para discutir o conceito de identidade étnica, ideologias e critérios de classificações sociais alusivas ao exercício da profissão de antropólogo, no trato com processos de demarcações territoriais.

As alusões, a lutas políticas sejam com o Estado, sejam com frações da sociedade civil com as quais se relacionam, parecem ser a tônica das relações interétnicas latino americanas, ainda no século XXI.

Nota

- 1 Professora de antropologia da graduação em ciências sociais e pós-graduação em sociologia, do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará. Doutora em Ciências Sociais.

HONRAS, MERCÊS E PRESTÍGIO SOCIAL: A INSERÇÃO DA FAMÍLIA INDÍGENA SOUSA E CASTRO NAS REDES DE PODER DO ANTIGO REGIME NA CAPITANIA DO CEARÁ

As lideranças indígenas e os cargos de distinção social

No período colonial, em diversas regiões da América portuguesa, o termo “principal” referia-se às lideranças indígenas¹. Sabe-se que essa nomeação não pertencia ao vocabulário cultural ameríndio, mas por eles foi apropriada, na medida em que sua inserção na nova ordem colonial era então irreversível. Entretanto, esse termo guardava em si também certa sinuosidade de significado que poderia referir-se, por exemplo, aos chefes de grupos locais e aos chefes de malocas numa mesma aldeia ou a uma liderança da aldeia cuja relevância política eclipsava seus pares locais (FERNANDES, 1963, p. 64-66). Mas essas definições não eram estanques, mudando até mesmo numa mesma região em contextos históricos diferentes.

Entre a segunda metade do século XVII e a primeira metade da centúria seguinte, na área amazônica, o cargo ou a função de *principal*

LÍGIO DE OLIVEIRA MAIA*

RESUMO

A antiga aldeia de Ibiapaba governada pelos padres jesuítas (1700-1759) foi elevada à categoria de “vila de índios”, com denominação de vila Viçosa Real, a partir de 1759, com a aplicação da política pombalina. Com isso os índios tiveram que se adequar a um novo contexto histórico, doravante com direção laica e atuação de padres seculares. Todavia, é possível perceber um continuum na formação de um grupo de índios privilegiados que tinha na família, junto com um rol de serviços prestados à Coroa, as marcas fundamentais de sua ascensão simbólica e material, comprovando que a lógica do prestígio que alcançava esses índios era semelhante, em muitos aspectos, à dos outros vassalos da Coroa portuguesa.

Palavras-chave: Antigo Regime; capitania do Ceará; diretório pombalino; história indígena.

ABSTRACT

The old village of Ibiapaba governed by the Jesuits (1700-1759) was elevated to the category of “Indian village” called of Viçosa Real village from 1759 with the implementation of the policy of Pombal. With that the Indians had to adapt to this new historical context, now in the lay direction and performance of secular priests. However, you can see a continuum in the formation of a privileged group of Indians who had in the family with a list of services to the Crown the marks of his ascent symbolic and material demonstrating that the logic of the prestige that these Indians had reached was similar in many respects to other vassals of the Portuguese Crown.

Keywords: Old Regime; captaincy of Ceará; Pombal directory; indigenous history.

* Historiador. Professor Adjunto de História Moderna no Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. E-mail: ligio-maia@yahoo.com.br

correspondia a uma multiplicidade de papéis. Carvalho Júnior (2005, p. 236), ao analisar algumas petições de mercês encaminhadas pelos vassalos indígenas levadas ao Conselho Ultramarino, observou que essa variação ia desde aliados militares de grande prestígio nos primeiros anos da conquista até simples chefes de grupos que não faziam mais do que gerenciar o processo de repartição dos trabalhadores indígenas sob seu comando. Para o período pombalino, o que poderia ser considerado uma espécie de estatuto para os séculos anteriores², transformou-se de maneira mais clara num cargo a serviço da Coroa, assim, resultando no aparecimento de uma nova elite indígena.

Ângela Domingues chega mesmo a defender, a partir do discurso jurídico da época, a formação de um “principalato”, isto é, “um dos muitos cargos administrativos

ao serviço da sociedade colonial, só que, desta feita, exercido exclusivamente pelos vassalos ameríndios de Sua Majestade”. Segundo ela, a criação desses cargos tinha por base uma estrutura indígena anterior, cuja sucessão se dava pela via hereditária, mas legitimada apenas a partir de uma carta patente passada a mando do monarca (2000, p. 172-173). É, talvez, por conta deste principato que, diferente da capitania de Pernambuco, as cartas patentes na Amazônia colonial refiram-se ao “principal” e não somente ao “capitão-mor” dos índios³.

A escolha dos principais e oficiais militares indígenas, com base inclusive na política pombalina, esteve atrelada aos moldes da hierarquia social presente no Antigo Regime. Desse modo, assim como na área amazônica e no Rio de Janeiro coloniais (ROCHA, 2009, p. 136-138; ALMEIDA, 2003, p. 150-161), acredito que em vila Viçosa Real tais cargos estivessem associados à herança do status social e às relações rei/vassalos e serviços/recompensa, situações em que caráter familiar tinha um peso considerável.

Neste sentido, uma das principais responsabilidades do diretor das vilas de índios consistia na honra que devia prestar aos índios ocupantes de cargos honoríficos e seus familiares. Rezava o parágrafo 9 do diretório:

E tendo consideração a que nas Povoações civis deve precisamente haver diversa graduação de Pessoas à proporção dos ministérios que exercitam, as quais pede a razão, que sejam tratadas com aquelas honras, que se devem aos seus empregos: Recomendando aos Diretores, que assim em público, como em particular, honrem e estimem a todos aqueles Índios, que forem juizes ordinários, vereadores, principais, ou ocuparem outro qualquer posto honorífico; e também as suas respectivas

famílias; dando-lhes assento na sua presença; e tratando-os com aquela distinção, que lhes for devida, conforme as suas respectivas graduações, empregos e cabedais (Directório in NAUD, 1971).

A distinção social entre os índios a partir de suas “graduações, empregos e cabedais” deixa clara a diferença de significado nas ocupações dos empregos públicos, daqueles detentores de honras, privilégios e de diferenças econômicas. O impacto dessa nova legislação entre os índios de Ibiapaba não foi algo de menos importância, restrito apenas à letra da lei, pois como demonstrei em outra ocasião, a ação dos índios oficiais camaristas de Viçosa Real procurara desde o primeiro momento transformar a nova vila em um reduto semelhante a qualquer outro em terras brasílicas, inclusive, propondo mudanças urbanas e no comércio que pouco atraía o interesse do restante dos índios não-privilegiados (MAIA, 2010, p. 259-267). Agora, resta discutir o significado histórico na ocupação dos cargos militares, nas ordenanças, uma das formas de conseguir prestígio social e participar das relações de poder na nova governança dos índios vilados.

Oficiais índios: distinção social na nova vila

No período colonial, os índios de Ibiapaba mantiveram uma força militar a serviço da Coroa que lhes reservavam dentro da relação assimétrica rei-vassalos, própria do Antigo Regime, algumas vantagens e até mesmo a concessão de mercês a algumas de suas lideranças. Assim como no período de funcionamento da aldeia, na fase pombalina é bastante claro o caráter familiar e étnico na escolha das lideranças, especialmente na composição de um grupo de índios privilegiados.

É precisamente por isso que havia as companhias militares de Tabajara, Anacé, Arariú e Caaçú,

com seus respectivos oficiais, cuja organização do corpo de guerreiros indígenas permanecera praticamente a mesma até o final do século XVIII. Disso, depreende-se que cada liderança manteve a partir de seu próprio grupo uma divisão militar nas tropas indígenas. O terço de vila Viçosa Real variou entre um número de pouco mais de 800 até 900 praças, comandados por um capitão-mor, um sargento-mor, um mestre de campo, um major e quinze capitães, com um número de soldados por tropa que variava entre 14 e 61 indígenas. Ao todo, eram 17 companhias de índios, sendo 14 de tabajaras e uma companhia de cada das outras três etnias já mencionadas⁴; mas esse número variava.

Não por acaso o governador de Pernambuco procurou manter com o mestre de campo de Ibiapaba uma relação de proximidade. O ouvidor geral, desembargador Bernardo Coelho da Gama e Casco, quando esteve nas Serras de Ibiapaba recomendou a El Rei que mantivesse a milícia de D. Felipe de Sousa e Castro, com soldos aos seus oficiais da mesma forma que se praticava com o terço de Palmares; porque, segundo ele, os índios eram “utilíssimos, e precisos, pelo horror que causam ao gentio corso que continuam em muita parte, seguem as fazendas dos moradores de Moucha, e Maranhão”. À época, toda tropa era formada por 18 companhias militares regidas pelo mestre de campo, “digno de atenção por ser grande soldado e obediente ao presente Rei”⁵.

Segundo Lopes, as funções militares das ordenanças nas vilas de índios não eram cargos remunerados. No entanto, analisando as únicas três listas de dízimos pagas por índios que encontrou referente às vilas no Rio Grande do Norte, chega à conclusão de que não havia uma distinção considerável entre os índios “comuns” e aqueles que ocupavam cargos de oficiais militares; pelo contrário, havia até mesmo

índios comuns que pagavam um dízimo superior aos oficiais. Logo, para ela, a política pombalina de diferenciação social tocava toda a comunidade e não apenas o seu oficialato (LOPES, 2005, p. 292).

No caso de Viçosa Real, há uma lista de pagamento referente a cada um dos oficiais militares. No mais alto posto da hierarquia estava o mestre de campo, D. Felipe de Sousa e Castro, que recebia por mês a vultosa quantia de 8 mil réis; seguido do restante dos oficiais, mas sem menção dos nomes: o capitão-mor percebia 2 mil e quatrocentos réis; o sargento-mor, 1 mil e quinhentos e cinquenta réis; cada um dos quinze capitães percebia 1 mil e cem réis; aos tenentes do mestre de campo tocava a quantia de 800 réis; a cada um dos seus dois ajudantes, a mesma quantia, e aos seus 18 sargentos, 120 réis cada um deles; aos 18 alferes, 400 réis; aos outros 18 sargentos, 100 réis cada um deles; e, finalmente, aos índios que serviam de tambores, cada um a quantia de 400 réis por mês⁶.

Por ano, o terço dos índios da vila de Viçosa Real representava um gasto à Fazenda Real de mais de 513 mil réis. Para pagar aos índios, o governador sugeria que se reduzisse para uma, as três companhias do arraial de Nossa Senhora das Brotas e São Caetano de Jacuípe, pois os quilombos já estavam extintos e, portanto, não havia necessidade de mantê-las para caça de escravos fugidos. Mas, por que manter o terço dos índios? Para continuarem eles a combater, caso necessário, os índios hostis no Piauí e Maranhão:

Das referidas duas cartas se mostra, não só suprir com a importância que se desembolsa, em cada um ano nos soldos, e fardas da dita companhia do Palmar [Palmares], a de que se carece para o terço de Vila Viçosa Real, mas utilizar a Real Fazenda, na maior força que resulta ao seu Real Serviço, segurança desta capitania por benefício do mencionado terço, sem aumento de maior

dispêndio, não obstante conservarem-se com o seu soldo os oficiais, e soldados da dita Companhia (...) nem de incômodo a repartição desta Provedoria, porque são socorridos, ficando obrigada a do Ceará a concorrer para o referido terço, em que há sobras que lhe permite o executá-lo, sem faltar as obrigações com que se acha, e está livre do referido ônus em poucos anos⁷.

Não há dúvida de que o soldo pago aos oficiais indígenas era menor, por exemplo, do que aquele dispensado ao terço dos pretos de Henrique Dias. Um capitão-mor recebia 5 mil réis por mês; enquanto um sargento-mor, 1 mil e 380 réis; e os ajudantes percebiam um soldo de 640 réis. Não se deve esquecer também que os oficiais não-índios recebiam de farda 666 réis por mês, complemento ausente no caso dos índios de Ibiapaba. Se a diferença da quantia parece maior entre o posto de capitão-mor e o de mestre de campo, no caso dos sargentos-mores comparando-se índios de Ibiapaba com o terço dos pretos, se vê que os militares indígenas eram mais bem remunerados. Ao que parece, o posto de mestre de campo entre os índios de Viçosa equivalia ao posto de coronel, responsável direto por toda a organização militar; neste caso, as remunerações são incomparáveis, pelo menos em relação ao regimento de infantaria dos brancos (MIRALES, 1900, p. 111-116)⁸. Mas se se mantiver a comparação de comando entre o capitão-mor dos pretos e o mestre de campo dos índios, D. Felipe percebia nada menos que 60% a mais de soldo.

Deve-se lembrar também que na criação da vila Viçosa Real os índios oficiais foram contemplados com uma parte do gado sequestrado das fazendas de criação dos jesuítas e distribuídos pela Junta de Recife (ao todo foram 516 vacas, 8 bois e 80 éguas). Essa, aliás, desde o primeiro momento foi uma dificuldade do governador de Pernambuco, que considerava o

número de mais três capitães, além do capitão-mor e ajudantes, um “embaraço” na forma de repartição, uma vez que essa divisão não estava prevista pela sua Direção⁹. Assim, junto com o bispo, chegou ele à conclusão de que melhor seria dividir o gado da mesma forma para cada um dos oficiais, isto é, levando-se em conta o maior número de índios oficiais não contemplados pela direção, “segundo a graduação dos seus postos, a fim de ficarem sem o dissabor de se verem nesta parte desatendidos”¹⁰.

Também é importante lembrar a divisão das porções de terra que cabiam a cada um dos oficiais militares nas novas vilas, inclusive, com a entrada de soldados das ordenanças na distribuição geral. Além das porções mencionadas na direção (ao capitão-mor, 100 x 90 braças; ao sargento-mor, 100 x 80 braças; ao capitão, 100 x 70 braças; ao alferes, 100 x 60 braças; aos sargentos e cabos de esquadra, 100 x 50 braças; e aos soldados, 100 x 40 braças), cabiam a cada um deles as terras que lhes tocavam por cada pessoa da família, filho e doméstico (Directório, §§ 103-113, in NAUD, 1971). Concessões nada desprezíveis, especialmente numa área sertaneja subordinada à lida com o gado e a pequenas culturas de plantio.

A manutenção e a remuneração do corpo de oficiais militares da ordenança de Viçosa Real demonstram a continuidade de um reconhecimento de seu papel social na segurança da capitania do Ceará e suas vizinhas, como ocorrera em décadas anteriores. Por outro lado, acredito que os soldos constituíam uma possibilidade real de acumulação material para os índios, alguns deles conseguindo até mesmo fazendas de gado, como no caso de D. Felipe de Sousa e Castro¹¹. Com exceção de pouquíssimos oficiais mecânicos, pelo menos nos primeiros anos na vila¹², os índios sem qualquer especialização profissional (por

exemplo, como tecelão, alfaiate, carpinteiro, pedreiro e oleiro) enxergavam nos cargos militares uma possibilidade concreta de melhoria de vida e da vida de seus parentes, uma vez que seus salários chegavam apenas à irrisória quantia de 400 réis por mês¹³.

Um caso malgrado de solicitação de mercês é bem representativo de tudo o que foi exposto até aqui. No início do século XIX, existiam apenas duas companhias de ordenanças em Viçosa: uma de *naturaes*, isto é, constituída apenas por índios, “sem mistura alguma de sangue Europeu nem Africano” e regida pelo diretório; a outra, era uma ordenança montada, composta de “brancos, mulatos, mamelucos, e de todas as diferentes qualidades de mestiços”, mas também com alistamento de alguns índios¹⁴.

Em 1815, um “índio natural” da vila, chamado Antônio de Verçosa, fez uma solicitação ao governador do Ceará. Dizia ele que era descendente de D. Felipe Camarão e neto do falecido Lopo Javares, um dos capitães do regimento pago da mesma vila. Sem se fazer de rogado, o solicitante apresentou um documento onde constava que servia como soldado na ordenança já pelo tempo de quatorze anos, sem soldo algum. Assim, requeria que lhe fosse passada a patente de alferes graduado no mesmo corpo militar “com exercício e merecimento” ou então que pudesse servir como vaqueiro vitalício em uma das fazendas de gado da Fazenda Real, nas cabeceiras do rio Piauí¹⁵.

Parece soar bastante estranho para qualquer bom ouvinte um pedido assim tão despropositado: ocupar um posto militar ou ser um criador, vaqueiro de alguma fazenda de gado. Na verdade, Antônio queria mesmo era sair de sua condição de desafortunado, pois com uma patente militar receberia soldo ou, sendo vaqueiro, poderia ele “tirar a quarta” do gado criado, uma das formas mais usuais de certa acumulação

material no mundo sertanejo colonial. Esse exemplo demonstra o que havia sido dito, isto é, que a ocupação dos postos de oficiais militares em Viçosa Real constituía uma possibilidade efetiva de distinção social, quer material quer simbólica. Todavia, o infortúnio do solicitante continuaria ainda por mais algum tempo, senão durante toda a sua vida.

O governador mandou um ofício ao diretor da vila com o fim de comprovar a autenticidade das informações. Segundo ele, constava que Antônio tivesse servido no corpo militar da referida vila, mas que ele havia desertado de cinco para seis anos, indo servir de fábrica (auxiliar) em uma fazenda de gado. Desde então, continua o diretor, “dali para cá vivia nesta vila como os mais índios” e “não me consta fizesse mal algum”¹⁶. O índio Antônio de Verçosa que não era inclinado ao ofício pelo qual havia sido exercitado, como mencionava o diretor, também não fazia mal algum, nem fazia parte de uma família proeminente; mesmo que tenha tentado ligar-se a uma ascendência privilegiada, ele não possuía um rol de serviços prestados à Coroa que lhe pudesse garantir uma forma de recompensa meritória, pois “vivia nesta vila como os mais índios”.

De qualquer forma, é quase impossível – ao nos depararmos com a falsificação de um documento de serviço militar anexado à solicitação de Antônio – não lembrar do caso paradigmático que envolvia a fraude pernambucana no processo de habilitação do poderoso Filipe Pais Barreto, a Cavaleiro da ostentosa Ordem de Cristo, analisada por Evaldo Cabral de Mello. Se a comparação é descabida, afinal um posto de alferes em nada se assemelhava a uma mercê de cavaleiro, não é descabida a forma usada por esse índio que, dentro de suas possibilidades, também recorreu a um artifício de promoção social que julgava

estar ao seu alcance. Ao fim e ao cabo, nos dois casos, aproprio-me aqui das palavras do mencionado autor: buscava-se uma condição que “classificava ou desclassificava o indivíduo e a sua parentela aos olhos dos seus iguais e dos seus desiguais, garantindo assim a reprodução dos sistemas de dominação” (MELLO, 1989, p. 111).

Portanto, é possível sustentar que a distinção social entre os índios a partir da política pombalina – como era seu objetivo, ao almejar que a vila de índios fosse equivalente a quaisquer outras dos brancos – tinha na ocupação dos postos militares uma alternativa possível, embora bastante restrita ao reduzido número de oficiais nas ordenanças. Nessa perspectiva, diferente das vilas de índios no Rio Grande do Norte, o caso de Viçosa Real é bem mais semelhante ao do Rio de Janeiro colonial onde era possível, através dos postos militares, um ganho material (ainda que em pequena escala) que poderia ser reinvestido em outras atividades (ALMEIDA, 2003, p. 160); e, com isso, recrudescer uma distinção social entre eles, buscando tanto quanto possível algum tipo de vantagem no Antigo Regime.

Todavia, é fundamental afirmar que o funil dessa ascensão simbólica e material foi se fechando com o crepúsculo setecentista porque o contexto histórico da segunda metade do século XVIII, não se assemelhava ao do período anterior, quanto à instabilidade social provocada pela guerra do Açú e pela ocupação pastoril. No século XIX, o literato e um dos fundadores do Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará (1887), Antônio Bezerra, assim se referiu à força militar quando esteve na então cidade de Viçosa: “Vila Viçosa Real mantinha um corpo regular de tropas, e gozou de certa importância até o princípio deste século” (BEZERRA, 1965, p. 116).

Nem Camarão, nem Algodão: a família Sousa e Castro

Ao longo da história colonial, algumas lideranças indígenas não apenas conquistaram mercês da Coroa portuguesa, mas também conseguiram estender sua própria influência à família, construindo uma espécie de grupo de privilegiados na América lusa. O exemplo nodal, neste sentido, é do principal Araribóia, batizado com o nome cristão de Martim Afonso de Souza. Aliado de primeira hora de Mem de Sá, essa liderança com sua força militar tivera um papel destacado na conquista do Rio de Janeiro, ocupando o posto de capitão-mor da aldeia de São Lourenço, baluarte da recém-criada cidade, sendo agraciado com o Hábito de Cavaleiro da Ordem de Cristo. Se a valorização das lideranças indígenas fazia parte da política da Coroa portuguesa para cumprir seus objetivos, particularmente nos primeiros séculos de colonização, pelo menos até o final do século XVIII, os capitães-mores de São Lourenço embasavam suas petições pela referência direta de seu ascendente mais ilustre, isto é, eles faziam parte da família Souza (ALMEIDA, 2006, p. 13-27).

Para a região da capitania geral de Pernambuco é também bastante conhecida a formação da família Camarão. Provido no posto de capitão-mor dos índios Potiguara, agraciado como Cavaleiro do Hábito da Ordem de Cristo e detentor do brasão das armas, Antônio Filipe Camarão é uma personagem indígena colonial das mais valorizadas, considerada como um dos heróis da restauração pernambucana contra os holandeses (1630-1654). Tendo a vida ceifada um mês depois da famosa Primeira Batalha dos Guararapes (19/04/1648), o posto de capitão-mor dos índios foi entregue a seu primo, D. Diogo Pinheiro Camarão. Desde então, o terço dos índios de Camarão

constituía-se em uma milícia de índios guerreiros a serviço da Coroa. As lideranças que se sucederam no comando desses índios dão bem o tom do parentesco entre elas: D. Francisco Pinheiro Camarão, D. Diogo Pinheiro Camarão, Sebastião Pinheiro Camarão e Antônio Domingos Camarão (MELLO, 1954; LOPES, 2003, p. 74-76).

Na capitania do Ceará, uma outra liderança conseguiu garantir à sua família, a partir de sua aliança com os portugueses, uma continuidade de posse nos cargos da aldeia. O *principal* João Algodão, o primeiro de uma linhagem de chefias potiguaras diretamente ligada às aldeias de Parangaba e Paupina, também se dizia descendente de índios que lutaram na restauração pernambucana. No século XVIII, alguns de seus parentes se revezaram na liderança, entre eles, José Soares Algodão, em 1705; Sebastião Soares Algodão, em 1739; seguido por João Soares Algodão que, em 1759, com a política pombalina e ereção da nova vila Real de Arronches, ficou como juiz ordinário (STUDART FILHO, 1965, p. 120-121).

Aliás, as linhagens de grupos indígenas privilegiados que tinham como referências as famílias Camarão e Algodão ainda aguardam estudos de fôlego sobre seus significados mais amplos, não apenas no período colonial mas também na atualidade¹⁷.

Em vila Viçosa Real, a formação de um grupo de índios privilegiados esteve embasada na função militar de suas ocupações que eram regidas pelos laços de parentesco, sendo a família um dado fundamental na concessão de mercês e reconhecimento ao prêmio que se recebia do monarca. Por isso, em 1759, o novo capitão-mor da vila escolhido foi D. José de Sousa e Castro, irmão do mestre de campo, D. Felipe de Sousa e Castro, sendo ambos filhos de D. Jacob de Sousa e Castro. Ao que parece, a família Sousa e Castro manteve ao longo de várias décadas uma relação exterior

à aldeia que lhe conferira reconhecimento das autoridades coloniais e da própria Coroa portuguesa; mas também de seus liderados, pois de outra forma não teria ela poder de barganha nem poderia se manter nos sucessivos cargos de liderança. Mas afinal, quem eram os índios da família Sousa e Castro?

Sabe-se que D. Jacob de Sousa e Castro ostentava o título de “governador dos índios” de Ibiapaba e que havia passado a Lisboa, em 1720, com a petição de não deixar sua aldeia ser transferida para o Piauí; vale mencionar que deste episódio esquecido na historiografia cearense –que conta com dezenas de documentos das mais distintas autoridades do Ceará – a presença e a argumentação desta liderança foram fundamentais para a decisão final de ninguém menos que o duque de Cadaval, proeminente figura política, membro do Conselho Ultramarino (MAIA, 2010, p. 200-210). Mas ele não foi o primeiro índio a cruzar o oceano. No final da década de 1650, junto com o padre Antônio Vieira, uma outra liderança, talvez, ascendente daquela, também foi recebida na Corte:

Foi esta nova [acordo de paz] recebida em Ibiapaba com grande aplauso e festas; e logo mandaram todos os principais, uns a seus irmãos, outros a seus filhos, acompanhados de mais de cinquenta outros índios, a visitar o novo governador e superior da missão; e um deles, que hoje se chama D. Jorge da Silva, filho do principal mais antigo, para que passasse ao reino, a beijar a mão a sua majestade em nome de todos (VIEIRA [1660], in GIORDANO, 1992, p. 182).

D. Jorge da Silva, filho do *principal* mais antigo, foi a liderança escolhida para passar “ao reino, a beijar a mão a sua majestade em nome de todos”. Dele não se tem mais notícia, mas com certeza retornou com o visitador jesuíta, pois era uma garantia da aliança dos

índios de Ibiapaba com os portugueses.

O primeiro registro nos documentos coloniais referente a D. Jacob de Sousa e Castro é feito pelo padre Ascenso Gago, em 1701, ao mencionar a fundação da aldeia de Ibiapaba, quando cada um dos três *principais* seguiu com “seus vassalos” para partes distintas da quadra da aldeia (GAGO [1701] in LEITE, 1943, p. 63, 64). Seu nome cristão já denota uma mudança importante quanto à sua posição na nova ordem colonialista, reconhecida então com a presença dos missionários.

O cronista colonial e sacerdote da Ordem de São Bento, Domingos do Loreto Couto, membro da Academia dos Renascidos (1759), cuja finalidade era escrever a história brasileira a partir de documentos manuscritos, faz referência aos nomes de quatro lideranças indígenas que viveram no Ceará, entre elas, três tabajaras de Ibiapaba: D. José de Sousa e Castro, D. Felipe de Sousa e Castro e D. Sebastião Saraiva. Do primeiro afirmava o seguinte:

D. José de Sousa e Castro, cavaleiro da Ordem de Santiago, Governador da Serra de Ibiapaba, nasceu entre os índios Tupis com distinta nobreza, herdando de seus maiores com o sangue o valor e lealdade. Frondosas palmas e louros colheu o seu invencível braço dos rebeldes Potiguares e outros Gentios. Para vingar as hostilidades causadas pelas formidáveis armas de tantos bárbaros correu triunfante desde o Ceará até o Maranhão, e rendeu menos a violência do ferro que ao respeito de seu nome as nações contrárias obrigando-as a que rendidas e obsequiosas o buscassem para Tutelar das suas aldeias. Constando ao Fidelíssimo Rei D. João V o valor, zelo e lealdade, com que o servia este insigne índio, lhe fez várias mercês, que seriam maiores se a morte o não arrebatara intempestivamente no ano de 1730 (COUTO, 1981

[1757], p. 470-472).

Se nosso beneditino estiver correto, D. José de Sousa e Castro teria recebido a nomeação de “governador” dos índios de Ibiapaba depois da morte de D. Jacob de Sousa e Castro, em 1720. E se morrera mesmo em 1730, então o *principal* que foi escolhido como capitão-mor de Viçosa Real era seu homônimo. Em qualquer dos casos, permanece um vínculo familiar direto entre as lideranças mencionadas.

Quanto a D. Felipe de Sousa e Castro, diz o autor de Desagravos do Brasil:

D. Filipe de Sousa e Castro, cavaleiro da Ordem de Santiago, nasceu na famosa Serra de Ibiapaba, e teve por pai o dito D. José de Sousa e Castro. Foi educado na Campanha, em cuja marcial palestra anelando unicamente ser êmulo de seu pai, mostrou que o valor para ser heróico não depende da dilação do tempo. Não foi inferior a glória que então conseguiu o seu braço em várias expedições, nem a que alcança agora em todas as ocasiões, que se oferecem do serviço d'el-Rei, em que sempre tem a maior parte o valor que a cobiça. É mestre-de-campo do Terço, que existe na dita serra, e em seus robustos ombros sustenta toda aquela dilatada província incontrastável a violentas invasões (*Idem*).

De acordo com documentos já mencionados, D. Felipe era filho de D. Jacob de Sousa e Castro, e o teria acompanhado a Lisboa, em 1720.

Sobre o último dos três *principais*, diz o Loreto Couto:

D. Sebastião Saraiva, cavaleiro da Ordem de Santiago, parente muito chegado dos ditos D. José e D. Filipe de Sousa. Não sendo em os dotes do espírito inferior aos seus

maiores não o tem sido no exercício das virtudes militares e políticas, merecendo pela sua singular capacidade e insignes merecimentos que el-Rei D. João V o nomeasse capitão-mor da dilatada e opulenta serra da Ibiapaba. Ao ardor militar excede o pio e católico, que lhe inflama o coração, sendo ao mesmo tempo capitão e catequista, igualmente vigilante em aumentar o Estado para seu Príncipe, como em estender o Império para Cristo (*Ibidem*).

O filho dessa liderança, Sebastião Saraiva Coutinho, numa petição de terras, aliás, com despacho favorável, mencionou que o pai, D. Sebastião Saraiva, morrera “no serviço real” durante uma guerra movida contra os índios hostis da região. Ainda que o filho não fosse um oficial militar, embora se apresentasse como “principal de sua gente”¹⁸, é inegável que sua ascendência familiar foi um aspecto fundamental para o recebimento dessa mercê da parte da Coroa portuguesa.

A indicação de Loreto Couto, aqui, justifica-se de duas maneiras. A primeira diz respeito ao que se sabia das lideranças indígenas de Ibiapaba, em 1757, data de conclusão de sua obra. E, em segundo lugar, sua intenção, como membro da segunda academia brasílica e no contexto das Luzes setecentistas era escrever com maior rigor possível uma história sem qualquer vinculação a “notícias mal comprovadas”. Acusação essa que ele dirigiu aos autores que não compreendiam o valor guerreiro dos índios e nem “a nobilitação dos vassalos de ascendência indígena”¹⁹. Neste aspecto, seu texto é semelhante a outro documento de autoria desconhecida, intitulado “Índios famosos em armas que neste Estado do Brasil concorreram para a sua conquista temporal e espiritual” (1758). Com uma lista de pouco mais de duas dezenas de nomes, entre

eles, Antônio Felipe Camarão, Araribóia, Pau Seco, Tibiriçá, Piragibe e outros, seu objetivo era apontar os índios valorosos que contribuíram para a glória do império português na colônia brasílica²⁰.

Por outra via, agora analisando a lista nominal do terço dos índios de Viçosa Real (1770-1772), também é possível rastrear uma aproximação familiar entre os chefes de companhias militares. Dos dezenove oficiais listados, nada menos que cinco faziam parte da família Sousa e Castro e, detalhe, compunham os mais altos postos da ordenança: o mestre de campo, D. Felipe de Sousa e Castro; o capitão-mor da vila, D. José de Sousa e Castro; o sargento-mor, Manuel de Sousa e Castro; um capitão chamado D. João de Sousa e Castro e, finalmente, um outro capitão, de nome D. Jacob de Sousa e Castro, certamente um homônimo do “governador” dos índios, falecido em 1720. E, se fosse feita uma comparação por etnia e família nominal, eles representariam um terço da força militar dos índios tabajaras²¹.

Quanto a essa multiplicação do termo “Dom” que antecedia seus nomes, pouco pode ser auferido. Talvez, essa titulação viesse junto com o nome retirado dos pais e parentes valorizados pela Coroa e apropriado pelos índios como uma espécie de extensão adjetivada. Assim, seu significado seria interno aos grupos indígenas, portanto, inalcançável aos estudiosos atuais. Essa parece ser a conclusão mais verossímil, pois não se encontraram documentos sobre tais concessões referentes à segunda metade do século XVIII, com exceção apenas da carta patente do capitão-mor dos índios, Dom José de Sousa e Castro, passada pelo governador de Pernambuco, em 1760, e confirmada pela rainha regente mais de vinte anos depois²².

Em vila Viçosa Real uma outra parentela importante era a família Vasconcelos que, possivelmente, surgiu de uma separação de lideranças na família

Sousa e Castro. Isso porque D. Jacob de Sousa e Castro era tio de D. José de Vasconcelos que, por sua vez, era filho de D. Balthazar de Vasconcelos, portanto, D. Jacob de Sousa e Castro e D. Balthazar de Vasconcelos eram irmãos²³. Um outro membro desta família, João da Costa Vasconcelos, ocupava o posto de major, na mesma lista do terço dos índios mencionada. Quanto a esta liderança há um episódio bastante esclarecedor quanto às defecções entre as chefias indígenas.

O vigário interino de Viçosa Real havia conseguido autorização do prelado de Pernambuco para a construção de uma capela no sítio “Baipina” [Ibiapina], distante dez a doze léguas do centro da vila. O governador interferiu logo nos planos do vigário, avisando ao bispo que, com o início das obras, estava havendo uma saída extraordinária dos índios vilados, assim, “a fim de acautelar o dano que temo e o desamparo, ou deserção que foram desta vila quase todos”, mandava que parassem a construção, “por não terem no dito sítio quem os constranja ao trabalho, e acautele os dízimos”²⁴. O bispo então mandou suspender, temporariamente, as obras.

Ora, a organização do trabalho dos índios cabia ao capitão-mor auxiliado diretamente pelo mestre de campo, cargos ocupados pela família Sousa e Castro. Os índios que apoiavam a construção da capela em outro sítio, portanto, que estavam ao lado do vigário – contra o diretor e as determinações do governador – eram da família Vasconcelos, liderados pelo major João da Costa Vasconcelos. As intrigas entre as autoridades locais serviram assim como um pretexto para os distintos grupos familiares indígenas trazerem à tona uma latência de rivalidades já existente, portanto, não se tratava de simplesmente os índios estarem sendo usados por quaisquer dos lados envolvidos.

Se claro está que havia uma disputa entre o vigário e o diretor, também está claro que havia uma

disputa entre os grupos de índios vilados. E é o próprio governador – informado, talvez, pelos seus colaboradores diretos, o diretor e o mestre de campo – que desvenda o interesse dos envolvidos:

Porém como a experiência principia a mostrar na deserção que entraram a fazer os moradores mais próximos desta vila que todo sítio para ela se partiram na ideia de não terem no mesmo quem no temporal os governasse conteve ser o meio de maior concurso que por este acrescia, proporcionado adiantar a antiga parcialidade, como que sempre os descendentes do Mestre de Campo Vasconcelos, quiseram sacudir o jugo da obediência de Dom Felipe, e fazer corpo separado para enterterem [sic] a posição que a este último conservam²⁵.

O major João da Costa era apenas o Vasconcelos da vez, isto é, esta família e seus descendentes há muito tempo queriam sacudir o jugo de D. Felipe, apontando uma rivalidade anterior à criação do novo estabelecimento entre aqueles e a família Sousa e Castro. É bastante revelador quanto à duração dessa rivalidade constatar que, em 1816, um outro pedido para a construção de uma capela no mesmo sítio de Ibiapina havia sido requerido ao governador do Ceará, só que desta vez por “Pedro Gonçalo da Costa Vasconcelos e mais índios”²⁶.

É possível que a família Sousa e Castro tenha adentrado o século XIX com a manutenção de sua liderança familiar privilegiada, vista melhor a partir da função militar de alguns de seus membros. Em 1813, era capitão-mor dos índios de Viçosa Real, o Sr. Ignácio de Sousa e Castro. Mesmo não sendo “Dom”, pois o documento refere-se a ele como “Sr.”, o oficial indígena fez algumas solicitações ao governador da capitania do Ceará.

A primeira delas dizia respeito à aprovação de

uma lista de outros oficiais, seus subordinados e de sua confiança, deferida pelo governador. Um outro requerimento consistia no não pagamento dos emolumentos e selos respeitantes aos registros das patentes que deviam ser retiradas da secretaria do governo. Em resposta, disse a maior autoridade do Ceará: “sou a dizer-lhe que uma vez que vm me faça ver Ordem Régia que determine que na secretaria e vedoria se passem e registrem estas patentes de graça assim o ordenarei”²⁷. Na verdade, o capitão-mor dos índios não fazia referência à mencionada autorização régia, simplesmente porque ela inexistia; contudo, a dispensa foi mantida pelo “costume”, pois de acordo com o governador, mesmo que “não seja fundado em ordem alguma régia, tenho feito conservar por ser a benefício dos pobres índios”²⁸. Neste caso, percebe-se que o capitão-mor dos índios demonstrara sua sutileza no trato das hierarquias em sintonia com o arranjo de algum direito que lhe tocava como oficial militar indígena.

Apenas em 1819 é que os índios de Pernambuco, Paraíba e Ceará serão dispensados oficialmente do pagamento do registro e do selo de suas patentes. O motivo seria, de acordo com o decreto, pela “fidelidade e amor” que os índios dessas capitânias devotaram à pessoa régia ao engrossar as tropas militares contra os “revoltosos que na vila do Recife tinham atentado levantar-se contra a minha Real Soberania e, atacado as autoridades por mim estabelecidas”. Em seu favor, determinava El Rei que os índios não apenas não pagassem pelas custas de suas patentes, mas que estivessem dispensados ainda das quotas dos 6% que cabiam, pelo diretório, a cada um dos diretores nas suas respectivas vilas e lugares²⁹.

Por outro lado, há exemplo de que, pelo menos um, dentre os membros da família Sousa e Castro, não se valeu de qualquer patente militar para tentar distinguir-se socialmente, embora sua ascendência

tenha mantido o significado que lhe tocava no Antigo Regime. Conta-nos Lopes que, em 1767, o cônego da catedral de Olinda e visitador da diocese, Manoel Garcia Velho do Amaral, levava dois índios vilados do Rio Grande do Norte para o seminário olindense, para que eles aprendessem latim e iniciassem os estudos eclesiásticos. A intenção do sacerdote era que esses índios servissem de exemplo aos demais das vilas, destacando suas capacidades na aprendizagem. Um dos índios era Antônio Dias da Fonseca, com 20 anos e da Vila de Arez; o outro, da Vila de Estremoz, era Antônio Alves da Cunha, moço com 16 anos e sobrinho de D. Felipe de Sousa e Castro, mestre de campo de vila Viçosa Real. Na contra-argumentação do cônego em relação ao indeferimento do bispo – que os considerava neófitos, incapazes do conhecimento teológico – e registrado na sentença de habilitação feita às Ordens Menores, constava o seguinte trecho: “filhos de legítimo matrimônio, inteiros, e legítimos índios por seus pais e avós paternos e maternos sem mistura alguma, todos batizados e sempre criados no grêmio da Igreja, sem nunca discreparem na fé e na religião Católica Romana” (*apud* LOPES, 2005, p. 477).

Portanto, esses índios eram cristãos com ascendência de família católica e considerados sem mistura, quer dizer, sem sangue negro ou judeu. Lembra-nos Boxer que a determinação pombalina de não distinguir os vassallos pela cor, mas pelos seus méritos, teve repercussões diferentes no imenso império português. No Brasil, a partir das Constituições do Arcebispado da Bahia (1719-1720), “era mais fácil obtê-la se o candidato [a cargo eclesiástico] tivesse algum remoto antepassado ameríndio ou protestante europeu de raça branca do que se lhe corresse nas veias sangue judeu ou negro” (BOXER, 2002, p. 273). Apesar disso e de outras requisições, os índios nunca foram aceitos no seminário de Olinda.

Ao que parece, a política pombalina em relação aos indistintos vassallos indígenas e não-indígenas de Sua Majestade, passava pelo crivo das determinações de autoridades da América portuguesa. Neste sentido, basta mencionar que, em meados de 1780, dois índios guaranis foram ordenados padres no prestigiado seminário São José, no Rio de Janeiro; levados das aldeias da capitania do Rio Grande de São Pedro com todas as condições materiais para a realização de seus estudos, inclusive, sendo bem vestidos e calçados – forma clara de sua distinção social – para sua nova vivência na capital. O objetivo dessa política de valorização dos índios, entre outras razões, passava pela necessidade da Coroa de conseguir religiosos que dominassem a língua daqueles nativos, mas, não menos importante é constatar que essa oportunidade também fora apropriada por eles (GARCIA, 2009, p. 102, 103, 160). No caso dos índios solicitantes ao seminário de Olinda, a recusa de suas ordenações parece estar ligada diretamente ao fato de não ter havido uma necessidade especial da política pombalina como, por exemplo, em relação ao uso da língua, como ocorrera com os padres guaranis; de qualquer forma, o caminho trilhado pelo serviço das armas levava alguns índios e seus descendentes para outras direções, algumas delas, pelo menos para os membros de algumas famílias, para caminhos de certa forma bastante promissores.

Considerações finais

Assim como ocorrera na área amazônica, a escolha dos índios para os cargos vacantes na liderança da antiga aldeia de Ibiapaba – depois vila Viçosa Real – recaía sobre a descendência dos chefes, mas com provisão passada por autoridades coloniais. A função e a distinção familiar respaldada em serviços prestados

à Coroa portuguesa estavam no âmago da lógica de ascensão social de Antigo Regime cuja relação assimétrica rei-vassallos tinha nos serviços/recompensa uma de suas bases mais profícuas.

Os índios de Ibiapaba conseguiram manter, mesmo após o estabelecimento do diretório pombalino (1759), um continuum de privilégios que tocava alguns de seus oficiais com função militar, especialmente, aqueles de etnia Tabajara que ocupavam os postos mais altos da hierarquia social no novo estabelecimento. De maneira bastante convincente, Fátima Martins Lopes conclui que no Rio Grande do Norte essas “nomeações não recaiam sobre aqueles designados como Principais tradicionais, mas sim naqueles que eram favoráveis às imposições coloniais” (2005, p. 278). No caso de Viçosa Real, é possível constatar que as lideranças “tradicionais” se mantiveram ao longo das décadas, justamente porque se adequaram às inovações do diretório, decidindo elas que a colaboração com as autoridades colonialistas era então imprescindível, a forma menos deletéria de sua vivência social no Antigo Regime.

Notas

- 1 Principal “é o título que se dá no Brasil ao Gentio, mais estimado da aldeia, e que governa como capitão dela” (Cf. BLUTEAU, 1712-1728).
- 2 Na Ibiapaba, no século XVII, as lideranças indígenas não precisavam da anuência do poder da Coroa para manter as prerrogativas de sua função legitimadas por seus liderados (Cf. MAIA, 2006).
- 3 Nunca encontrei, na documentação pernambucana colonial, qualquer menção à atribuição de carta patente de “principal” a alguma liderança indígena, como parece ter ocorrido com certa frequência na área amazônica. Essa hipótese, contudo, só poderá ser comprovada com estudos específicos.
- 4 Cf. Notas históricas de Viçosa do Ceará, extraídas do livro de câmara local. BNRJ (Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro), I-28, 9, 13, fl. 10.
- 5 Ofício do ouvidor-geral da capitania de Pernambuco, Bernardo Coelho da Gama e Casco ao secretário do estado do Reino, conde de Oeiras, Sebastião de Carvalho e Melo,

- sobre fazer o sequestro dos bens dos jesuítas. 10/02/1761. AHU-PE (Arquivo Histórico Ultramarino, Documentos Avulsos de Pernambuco), cx. 95, doc. 7493.
- 6 Livro de registro composto, principalmente, de cartas, portarias e mapas versando sobre vários assuntos relacionados com a administração de Pernambuco e das Capitâneas anexas, tais como: índios, estabelecimentos de vilas e aldeias (1760-1762). BNRJ, I-12, 3, 35, fl. 75v.
 - 7 *Idem*.
 - 8 Um coronel do regimento de infantaria recebia um soldo de mais de 62 mil réis por mês. A comparação se fez com esse regimento, pois no caso dos pretos do terço dos Henriques não há equivalência em sua estrutura militar, uma vez que o capitão-mor era o mais alto posto.
 - 9 A Direção foi uma adaptação ao texto do Diretório, organizada e implementada pelo governador capitão-general de Pernambuco, Luiz Diogo Lobo da Silva.
 - 10 Carta de Lobo da Silva ao diretor de Viçosa sobre a repartição do gado, material para a vila, divisão de terras e outros assuntos. 18/08/1761. BNRJ, I-12, 3, 35, fls. 81-82v.
 - 11 Carta de Luiz Diogo Lobo da Silva a Thomé Joaquim da Costa Corte Real acerca da visita que recebeu dos Principais das aldeias que se reduziram a vila. 13/06/1759. IHGB (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro), Arquivo 1.1.14, fls. 204-204v.
 - 12 Em 1760, dizia o diretor da vila: “era preciso mandar vir de fora um mestre oleiro para fazer a telha precisa para as obras públicas e régias desta vila, visto os nacionais da mesma não serem peritos no dito ofício”. Termo de vereação na Vila Viçosa Real. 05/10/1760. Notas históricas de Viçosa do Ceará extraídas do livro de câmara local. BNRJ, I-28, 9, 13, fl. 12.
 - 13 “Como se davam índios à soldada no século XVIII”. In: RIC (Revista do Instituto do Ceará), tomo LIV, pp. 93-98, 1940.
 - 14 Cópia de ofício n. 11, mandada pelo governador do Ceará ao Secretário de Estado de Negócios do Brasil. 01/08/1815. ANRJ (Arquivo Nacional do Rio de Janeiro), IJJ9 - 168, fls. 37-37v.
 - 15 Correspondência do governador do Ceará acerca do pedido de patente de alferes de Antônio de Verçosa, índio da vila Viçosa Real. 13/02/1816. ANRJ, IJJ9 - 168, fls. 35-36. Requerimento anexado, sem data.
 - 16 Carta [cópia] do diretor da Vila Viçosa Real ao governador do Ceará sobre o índio Antônio de Verçosa. 02/06/1815. ANRJ, IJJ9 - 168, fl. 38.
 - 17 Em 2004, no Encontro Nordestino de História, em Recife, fiquei surpreso ao constatar, ouvindo algumas comunicações de pesquisadores que têm estudado os índios contemporâneos, que alguns grupos étnicos fazem referência às linhagens precedentes de Camarão e Algodão. Parece-me, assim, que essa tradição construída e remontando ao período colonial – com base numa linhagem “nobre” comum – é um campo fecundo de pesquisa, ainda pouco explorado pelos historiadores (Cf. SILVA FILHO, 2004).
 - 18 Datas de Sesmarias do Ceará, vol. 11, nº 1. 30/11/1721. APEC (Arquivo Público do Estado do Ceará).
 - 19 Loreto Couto foi visitador geral do bispado de Pernambuco e, a mando do governador, elaborou um levantamento geral da população nas paróquias, em 1749, conseguindo, assim, como poucos, um conhecimento da terra e dos homens (Cf. KANTOR, 2006, p. 71-80).
 - 20 Na lista, não é esquecido nem mesmo um tabajara de nome Francisco que havia levado as cartas do padre Vieira às Serras de Ibiapaba no século XVII. Cf. “Índios famosos em armas, que neste Estado do Brasil concorreram para a sua conquista temporal e espiritual”. IEB (Instituto de Estudos Brasileiros, USP), códice 5.6, A8.
 - 21 Lista elaborada a partir da Coleção Freire Alemão, BNRJ, I-28, 9, 13, fl. 10.
 - 22 Requerimento de D. José de Sousa e Castro à rainha D. Maria I, pedindo confirmação da patente de capitão-mor da nação Tabajara de Vila Viçosa Real. Ant. 12/09/1782. AHU-CE (Arquivo Histórico Ultramarino, Documentos Avulsos do Ceará), cx. 9, doc. 584, anexo.
 - 23 Cf. Parecer do padre João Guedes, da Companhia de Jesus e missionário do Brasil, sobre a petição do mestre-de-campo Bernardo de Carvalho e Aguiar. S.l.n.d [1719?]. In: RAU, 1958, p. 394-400; Datas de Sesmarias do Ceará, vol. 6, nº 477. 26/08/1720. APEC.
 - 24 Carta do governador de Pernambuco, Lobo da Silva, ao diretor da Vila Viçosa Real sobre vários assuntos. 13/12/1761. BNRJ, I-12, 3, 35, fls. 96-98.
 - 25 Carta de Lobo da Silva ao diretor de Viçosa sobre ficar sustada a obra da nova igreja. 18/12/1762. BNRJ, I-12, 3, 35, fls. 155v-156.
 - 26 Aviso do governador do Ceará, Manoel Ignácio de Sampaio, ao Secretário de Estado e Negócios do Brasil sobre pedido dos índios de Ibiapina para a construção de uma capela. 19/01/1816. ANRJ, IJII - 168, fl. 126.
 - 27 Registro de um ofício ao capitão-mor de Vila Viçosa Real, aprovando uma proposta. 31/07/1813. APEC (Arquivo Público do Estado do Ceará). Conjunto CE 1.6, Livro 83, fls. 123v-124.
 - 28 Carta do governador Manoel Ignácio de Sampaio ao Secretário de Estado e Negócios do Brasil, Conde de Aguiar, acerca das vilas de índios. 01/04/1814. ANRJ, IJJ9 - 168, fls. 6-8v. Vale mencionar que o custo do registro das patentes era também uma queixa recorrente entre os oficiais brancos. Cf. Carta dos oficiais do Ceará, reclamando do custo que devem pagar pelas patentes, conforme carta régia de 16 de novembro de 1740. S.d. BNRJ, II-32, 23, 72, fls. 14-16.
 - 29 Decreto [cópia] de 1819, premiando os índios do Ceará, Pernambuco e Paraíba, por seu comportamento no atentado de Pernambuco. 25/02/1819. BNRJ, II-30, 32, 005, sem paginação.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, M. Regina Celestino de. “De Araribóia a Martim Afonso: lideranças indígenas, mestiçagens étnico-culturais e hierarquias sociais na colônia”. In: VAINFAS, Ronaldo; SANTOS, Georgina Silva dos; NEVES, Guilherme Pereira das. *Retratos do Império. Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*. Niterói: EdUFF, 2006, p. 13-27.
- ALMEIDA, M. Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- BEZERRA, Antônio. *Notas de viagem*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 1965 [1889].
- BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Portuguez & Latino* (10 vols.). Coimbra: 1712-1728. Versão on line em: <http://www.ieb.usp.br/online>. Acessado em novembro de 2011.
- BOXER, Charles. *O império marítimo português, 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História, da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.
- COUTO, Domingos do Loreto. *Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco*. Edição Fac-similar. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981 [1757].
- DIRECTÓRIO, que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, em quanto sua Magestade não mandar o contrário. 03/05/1757. In: NAUD, Leda Maria Cardoso (org.). *Documentos sobre o índio brasileiro (1500-1822) – 2ª parte*. Revista de Informação Legislativa. Brasília, vol. 8, n.29, pp. 263-279, 1971.
- DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassallos: colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2000.
- FERNANDES, Florestan. *Organização Social dos Tupinambá*. 2ª edição. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.
- GARCIA, Elisa F. *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.
- GAGO, Ascenso. Carta anual de 1701. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugal/ Editora Nacional do Livro, 1943, III.
- KANTOR, Íris. “A disputa da América na historiografia brasileira: D. Domingos Loreto Couto e frei Gaspar da Madre de Deus”. In: VAINFAS, Ronaldo; SANTOS, Georgina Silva dos; NEVES, Guilherme Pereira das. *Retratos do Império. Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*. Niterói: EdUFF, 2006, pp. 71-80.
- LOPES, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o diretório pombalino no século XVIII*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.
- LOPES, Fátima Martins. *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*. Mossoró-RN: Fundação Vingtum Rosado/IHGRGN, 2003.
- MAIA, Légio de Oliveira. *Serras de Ibiapaba. De aldeia a vila de índios: vassalagem e identidade no Ceará colonial (Século XVIII)*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.
- MAIA, Légio de Oliveira. *O estatuto da chefia indígena nas Serras de Ibiapaba. Leitura e leitores na experiência colonial (Século XVII)*.

Documentos – Revista do Arquivo Público do Ceará. Fortaleza: APEC, vol. 1, n. 3, pp. 137-156, 2006.

MELLO, Evaldo Cabral de. *O nome e o sangue: uma fraude genealógica no Pernambuco colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

MELLO, José Antônio Gonçalves de. D. Antônio Felipe Camarão, capitão-mor dos índios da costa do Nordeste do Brasil. Recife: Universidade do Recife, 1954.

MIRALES, José. *História militar do Brasil*, desde o ano de 1549, em que teve princípio a fundação da cidade de São Salvador, Bahia de Todos-os-Santos, até o de 1762. Rio de Janeiro: ABN, vol. 22, 1900.

RAU, Virgínia. *Os manuscritos do Arquivo da Casa de Cadaval respeitantes ao Brasil*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1958.

ROCHA, Rafael Ale. Os oficiais índios na Amazônia pombalina: sociedade, hierarquia e resistência (1751-1798). Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

SILVA FILHO, Alexandre da (org.). História e memória: V Encontro Nordestino de História. Recife: ANPUH/PE, 2004.

STUDART FILHO, Carlos. *Aborígenes do Ceará*. Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará, 1965.

VIEIRA, Antônio, S. I. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” [1660]. In: GIORDANO, Cláudio (coord.). *Escritos Instrumentais sobre os Índios*. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992.

Rebecido para publicação em junho / 2012. Aceito em agosto / 2012

LAS DINÁMICAS IDENTITARIAS ÉTNICAS EN MÉXICO

MIGUEL ALBERTO BARTOLOMÉ*

RESUMO

Este ensayo trata las relaciones interétnicas contemporáneas en México a partir de una inicial caracterización del prejuicio existente en la sociedad nacional respecto a sus minorías étnicas. Asimismo se desarrolla una breve caracterización de las ideologías étnicas en su manifestación contemporánea, para después abordar uno de los aspectos menos tratados de las relaciones entre culturas confrontadas; me refiero a la articulación simbólica. Es decir, la forma en que los sistemas simbólicos nativos traducen la presencia del mundo de los blancos para hacerla comprensible dentro de sus propios códigos simbólicos.

Palabras Clave: relaciones interétnicas, México, indígenas, articulación simbólica.

ABSTRACT

This essay considers contemporaneous interethnic relations in Mexico, starting from a characterization of how ethnic minorities are perceived by the national society. Then, a brief characterization of ethnic ideologies as regards their contemporary manifestation is developed, followed by less frequently treated aspects of the relations between confronted cultures. Here I refer to symbolic articulation, namely, to how native symbolic systems translate the presence of the white world so as to make it understandable in terms of their own symbolic codes.

Keywords: interethnic relations, indigenous groups, symbolic articulation.

*Doutor em antropologia. Professor e pesquisador do Instituto Nacional de Antropologia e História do México (INAH, Oaxaca).

No podemos reflexionar sobre “los otros”, sobre la población indígena de México, que es mantenida y se mantiene como una población diferenciada del resto de la sociedad, separada por fronteras tanto culturales como de clase, sin tratar de trascender esas fronteras. Y trascender la frontera no supone un acto casi mágico, que deba ser guiado por sofisticadas propuestas teóricas o complejas orientaciones hermenéuticas, sino intentar realizar una experiencia que para los indígenas es frecuente. Millones de ellos han aprendido la lengua mayoritaria además de la propia, todos han buscado y logrado saber actuar dentro de la lógica mercantil dominante, cientos de miles aprendieron a comportarse dentro de sistemas normativos que ellos no crearon, la mayoría han aceptado deidades extranjeras que incluyeron en sus propios panteones, con la generosidad que proporciona una experiencia múltiple y no excluyente de lo sagrado. Sin embargo, la actitud del sector no indígena es absolutamente opuesta, ya que

son notablemente infrecuentes los intentos de conocer a esos “otros”. De esta incompreensión centenaria da cuenta el mismo proceso de consolidación del estado mexicano y los actuales debates sobre sujetos sociales que, para la mayor parte de la población, son tan desconocidos como los habitantes de tierras remotas. Y es que para transformar las percepciones del “otro”, no nos podemos limitar a replantear la concepción que tenemos de él en el restrictivo marco del diálogo con nosotros mismos, con las comunidades profesionales o políticas a las que pertenecemos, sino que debemos partir de una relación “hacia fuera”, que nos aproxime a aquellos

que pueden parecer tan distantes, pero con los que compartimos la común humanidad y ciudadanía que nos une a pesar de las fronteras impuestas por muchos años de discriminación social.

Más allá de cualquier análisis teórico de las propuestas políticas que involucran a la población

nativa, creo en que podemos convenir que la imagen del indio en México se ha construido históricamente sobre la base de la ignorancia. Ello ha dado lugar a una multitud de estereotipos, prejuicios y visiones hipostasiadas de la realidad étnica contemporánea. Desde los folklorismos nacionalistas hasta la discriminación étnica, pasando por los idealizados romanticismos ecologistas o las prácticas institucionales paternalistas, tenemos un conjunto de visiones que se construyen desde la perspectiva de los ciudadanos de un Estado que no conocen a los destinatarios de sus propuestas. Muchas veces el objetivo es pensar a México y no pensar a los miembros diferenciados de esta configuración estatal, aunque ambos términos no puedan ser entendidos de manera independiente. El sólo hablar de “los indios” constituye una generalización injusta ya que no repara en la diferencia entre culturas ni en las diferencias internas de esas mismas culturas. “Diferencia” es entonces la palabra clave, que durante demasiado tiempo ha sido equiparada a “desigualdad”. He aquí entonces un papel posible de la etnografía, de la investigación directa de campo, no sólo como aportes a la reflexión antropológica, sino como contribución al conocimiento de aquellos a quienes se ha preferido imaginar antes que comprender. A esta comprensión también contribuye la misma producción escrita indígena contemporánea (BARTOLOMÉ, 2002) aunque no son muchos los no-indios que les interesa beber de estas nuevas fuentes. Todavía se prefiere construir al “otro” con base en una proyección de fantasías, ideologías y propuestas políticas externas (BARABAS, 2000).

Las identidades étnicas como ideologías

La emergencia de los movimientos indígenas ha generado un gran interés en el tema de la identidad,

el que ha sido objeto de una creciente cantidad de reflexiones y publicaciones. Sin embargo se ha tendido a ignorar los mayores aportes existentes a una teoría general de la identidad, ya que quienes más han trabajado el tema no son los “gurús” intelectuales metropolitanos del momento, aunque se pueda extraer de ellos valiosos aportes reflexivos o metodológicos para aproximarnos a la cuestión. Sin embargo todavía es frecuente encontrar en las monografías al respecto aseveraciones ya arcaicas, definiciones generadas en base a criterios apresurados que no recogen la tradición existente y, eventualmente, confusiones en torno al sentido del mismo concepto. Incluso no es raro que se confunda identidad con cultura, al considerar que la enumeración de rasgos culturales bastaría para definir a una colectividad étnica, a pesar de que esos rasgos pueden cambiar con el tiempo y el proceso de identificación diferencial mantenerse. Otros colegas se han aproximado a la identidad desde el ámbito de la psicología social, desde las nociones culturales o a partir de las categorías inconscientes profundas que revelaría el análisis estructural. Sin embargo en muchas se hace manifiesta la falta de un punto de partida conceptual que proponga a dónde se quiere arribar. En el caso de la identidad étnica, me adhiero a la temprana definición formulada por Roberto Cardoso de Oliveira que la entiende como “la forma ideológica que adquieren las representaciones colectivas de un grupo étnico” (1976). Esto quiere decir que nos encontramos en el campo de las ideologías y no en el de la psicología, aunque las ideologías sean construcciones que, a la vez, construyen socialmente a sus constructores. Un paso inicial consistiría entonces en aclarar cuál es el sentido que cobra la ideología en esta perspectiva.

No es este lugar para abordar en extenso el tema de las ideologías, ámbito sobre el cual se ha generado una vasta reflexión social y política, pero es necesaria

una breve aclaración conceptual. Para la tradición marxista la ideología era una “falsa conciencia”, una construcción interesada que servía para otorgar un sentido a las contradicciones sociales de la estructura de clases, constituyéndose como una superestructura legitimadora de las mismas. Esta simplificación sincrónica obviaba la historicidad de las ideologías, su carácter acumulativo y el hecho de que los criterios de “verdad” o “falsedad” para juzgarlas son precisamente ideológicos, ya que dependen de específicos supuestos teóricos referidos a la realidad y a su transformación. Pero un aporte indudable de este pensamiento es destacar el hecho de que las ideas no pueden explicarse por sí mismas, sino que se derivan de las experiencias humanas de la realidad, aunque las simbolizaciones posteriores puedan llegar a hacerlas casi irreconocibles. Con frecuencia el concepto de ideología ha sido contrapuesto al pensamiento analítico, transformándose casi en sinónimo de falsedad (MANHEIM, 1973). En el ámbito de la antropología Geertz (1987) ha destacado esta imagen peyorativa de la ideología e intentado sintetizar las aproximaciones a la misma en términos de las que llama la teoría del “interés” y la de la “tensión”. La primera supone la búsqueda de ventajas en la prosecución de objetivos tales como el poder, y la otra enfatiza su papel en la reducción de la ansiedad ante las contradicciones no resueltas de la vida social e individual. Aquí no me importará tanto destacar sus posibles funciones sino su construcción y su expresión: entiendo a las ideologías étnicas como sistemas conceptuales basadas en las experiencias sociales de los grupos étnicos, es decir que me refiero a lo ideológico como una construcción discursiva y explícita, aunque pueda tener manifestaciones implícitas en el ámbito de los desempeños sociales. No se trata de la expresión de una “falsa” o de una “verdadera” conciencia, sino de la “conciencia posible”

producida por una determinada experiencia de la realidad (BARTOLOMÉ, 1997). Es en este sentido que la identidad es contrastiva, en la medida en que para desarrollarse requiere de la confrontación con otro grupo frente al cual diferenciarse, distinguiendo lo que lo hace diferente y otorgando a esa distinción un valor emblemático. Así la historia de las ideologías étnicas es también la historia de los contextos interactivos dentro del cual los distintos grupos se relacionan entre sí y las construcciones ideológicas de unos no son comprensibles sin referencia a las ideologías de los otros. No sólo los no indios piensan a los indios sino que éstos también piensan a sus “otros”.

Articulación simbólica

Cuando las sociedades indígenas piensan su inserción dentro de los actuales sistemas interétnicos, suelen registrarse dos grandes tipos de procesos reflexivos. Uno es el que está presente en las movilizaciones etnopolíticas y que maneja un discurso explícito, propio o apropiado, que tiende a analizar, con menor o mayor claridad, las causas y características de sus posiciones sociales subordinadas. Se trata de una expresión discursiva que recurre a argumentos comprensibles para la lógica estatal (más o menos occidental) y que plantea sus demandas dentro de esa misma lógica. (M. BARTOLOMÉ, 1997). Pero por otro lado se registra un discurso estructurado dentro de los parámetros del sistema cultural propio, que intenta comprender la precariedad del presente de acuerdo al marco referencial que les ofrecen sus propios códigos simbólicos. Es decir que tratan de aprehender a la realidad interétnica como símbolos de alguna manera similares a los preexistentes, ya que se estructuran de acuerdo a una similar actitud cognitiva. El discurso de tipo occidental es bastante conocido, puesto que

está presente en una multitud de documentos y en las demandas políticas de organizaciones o individuos. Mucho menos conocido es el discurso referencial mítico, que trata de entender la conflictiva realidad en la que están insertos de acuerdo a los tradicionales mecanismos del pensamiento analógico. La sólo existencia de estos mitos interétnicos revela la plasticidad del discurso mítico, capaz de proyectarse sobre nuevas realidades y convertirlas en símbolos compatibles con la propia experiencia simbólica. Veamos algunos ejemplos provenientes de distintos ámbitos culturales y geográficos de México, que permiten dar cuenta de la intensidad de la presencia de esta recurrente interpretación mítica.

Con alguna frecuencia se señala la existencia de un origen compartido entre indígenas y blancos, tal como lo plantean los o'odam de Sonora, para los cuales indígenas y mestizos formaban parte de una categoría indiferenciada antes de que ocurrieran sucesos del tiempo originario que marcaron la separación. El mito relata que un águila raptaba a la gente y la llevaba a su cueva amontonándola en una gran pila, el miedo hizo que los o'odam pidieran a su Hermano Mayor, el héroe I'toi, que los ayudara y este transformado en mosca se introdujo en la cueva, recuperó su forma y derrotó al águila. Después fue sacando a la gente del montón y los primeros que salieron fueron los o'odam y los apaches y finalmente salieron las personas de abajo, que habían quedado blancas y frías, quienes fueron los antepasados de los chuchikas (blancos), pero para compensarlos I'toi les entregó las plumas de águila que dieron origen a las lapiceras, la escritura y el consecuente dominio cultural de los blancos (AGUILAR ZELENY, 2005). Los chontales de Oaxaca narran que cuando nació Cristo, la Virgen le pidió al Santo Patrono de los chontales que se revolcara en la placenta y que éste se negó porque

le pareció repugnante hacerlo. Pero el Santo Patrono de "los de afuera" (extranjeros) aceptó la propuesta y es por ello que la deidad les otorgó más bienes y prosperidad, en tanto que los chontales fueron condenados a la pobreza (BARTOLOMÉ y BARABAS, 1996, p. 219). Entre los tenek de la huasteca se registró la siguiente narración: los abuelos de los indígenas y de los mestizos encontraron tirado en un camino a un anciano desnudo, que al parecer era Jesucristo en completo estado de ebriedad. Los tenek se rieron y se alejaron, pero los mestizos lo recogieron y lo vistieron. Al advertir Dios el hecho, condenó a los tenek a ser pobres y mal vestidos, en tanto que favoreció a los mestizos con buenas ropas y riquezas (VALLE *et. al.*, 2005). Para los zoques de las selvas de Chimalapas, en el Istmo oaxaqueño, la hegemonía de zapotecas y mestizos se debe a una competencia entre los Santos Patronos Vicente Ferrer de Juchitán, Santiago de Niltepec y San Miguel de Chimalapas. Al producirse una batalla entre Santos, San Miguel (el Santo Zoque) voló hasta el campo de batalla y exterminó a los enemigos, y fue a presentarse ante Dios acompañado de el del Santo de los zapotecos de Juchitán y del de los mestizos de Niltepec. Dios le ofreció de recompensa a San Miguel ganado, oro y un reloj, pero éste no aceptó y entonces los bienes fueron entregados a los Santos de zapotecos y mestizos. Cuando San Miguel se arrepintió y protestó sólo le fue concedida una tralladora para hacer mecates, condenándolo a la pobreza junto con su pueblo (TREJO, 2003).

Los ejemplos se podrían multiplicar, pero considero que los expuestos bastan para dar cuenta de la difusión de este tipo de reflexión mítica que no trata de justificar la precariedad del presente sino, básicamente, entenderlo de acuerdo a los mismos principios cosmológicos que organizaron inicialmente el mundo y la sociedad. De esta manera la contradicción

interétnica no se legaliza pero al menos intenta ser comprendida y eventualmente subvertida a través de los procesos de inversión simbólica que pueden reordenar los respectivos papeles de los protagonistas. La presencia de estos mitos de privación no constituye un fenómeno exclusivamente mexicano, ya que ha sido también registrado en muchos de los pueblos nativos de América del Sur (BARTOLOMÉ, 1976), aunque la riqueza de su análisis, que varía de acuerdo a los distintos contextos interétnicos, está lejos de ser agotada. Y es que las perspectivas formalistas, hermenéuticas o estructuralistas, demasiado atentas al diálogo de los símbolos entre sí, pocas veces se han acercado a los discursos míticos entendiéndolos como códigos dinámicos organizadores de las ideologías sociales que ayudan a definir el ser en el mundo, no sólo de las sociedades que los generan, sino también del entorno que esas sociedades perciben y que adquiere el aspecto de signos comprensibles a través de la apropiación simbólica.

En muchos de los grupos indígenas de Oaxaca (zapotecos, mixtecos, chatinos, chinantecos, zoques, etc.) hemos recogido la noción de la existencia de un ser poderoso, en algunos casos identificado con el Señor del Cerro, elegantemente vestido como occidental, que ofrece riquezas a cambio del alma de los viajeros con los que se encuentra en los caminos. Se considera que este contrato fáustico ha sido efectuado por aquellos que accedieron a una desmesurada posesión de bienes, pero cuyo destino está sellado, tal como lo demuestra la rapidez que sus cuerpos se descomponen después de la muerte. Este “catrín” (elegante occidental) o “sombrerudo” (charro) que encarna a las tentaciones del demonio, es siempre blanco y las riquezas que ofrece son por lo común enumeradas como productos occidentales tales como automóviles, camiones, armas de fuego, electrodomésticos, etc.

El que quiera seguir por un camino recto, respetando la vida comunitaria y su propia cultura, no debe entonces tratar con el Diablo.

Etnogénesis y actualización identitaria

De la información etnográfica contemporánea se desprende otra emergencia de la realidad que no había estado demasiado presente en el conocimiento y la reflexión actual sobre la dinámica de los grupos étnicos. Me refiero a los procesos que han sido tradicionalmente calificados como de etnogénesis, es decir la aparición o reaparición en la escena social y política de grupos étnicos que se consideraban desaparecidos o al borde de la extinción (PÉREZ, 2001; BARTOLOMÉ, 2004). Este término alude al surgimiento de una etnia que “ya no estaba allí”, por lo que creo que no es un término demasiado preciso para designar y caracterizar cabalmente a los nuevos procesos étnicos que se manifiestan en la actualidad. Se trataría en realidad de actualizaciones identitarias o de procesos de reetnización expresadas como movimientos de recuperación cultural protagonizados por colectividades étnicas preexistentes, pero cuya visibilidad social había estado un tanto oculta por la ausencia de manifestaciones ideológicas explícitas. En el etnológicamente poco reconocido norte de México, los Yaquis de Sonora reproducen o reconstruyen su filiación identitaria aún en un medio tan poco propicio como los barrios marginales de Hermosillo, donde los rituales de reconstitución comunitaria (pascolas y venados) son protagonizados por jóvenes que no hablan la lengua de sus mayores, pero que asumen ritualmente la identificación con la tradición cultural de la que forman parte. En la Tlaxcala rural, distintas comunidades indígenas en las que la mayoría de sus habitantes han sido obligados a renunciar a sus idiomas maternos, se

proclaman ahora indígenas a pesar de que su desaparición étnica había sido vaticinada por la antropología culturalista de la década de 1950. En Oaxaca hemos podido acompañar y constatar el resurgimiento étnico de los chochos, nguigua, cuya posible desaparición nosotros mismos habíamos pronosticado, basados en la clara situación de desplazamiento y reemplazo lingüístico que atraviesan; pero que en los últimos años están tratando de revitalizar su lengua a través de la enseñanza y la escritura, llegando incluso a redefinir el territorio étnico reemplazando sus topónimos por las viejas denominaciones en el idioma ruu nguigua (BARTOLOMÉ y BARABAS, 1996; BARABAS y BARTOLOMÉ, 2003). Algo similar ocurre con los zoques (angpong) y los chontales (lajpima) de Oaxaca, que protagonizan incipientes pero definidos procesos revivalistas, incentivados por los conflictos territoriales, y cuyas respectivas poblaciones ascienden, en ambos casos, a alrededor de 15,000 personas que se reconocen como tales aunque sólo un tercio de ellas hablen la lengua (BARTOLOMÉ y BARABAS, 1996).

Las consecuencias de estos procesos de actualización o recuperación identitaria son múltiples, en la medida que incrementan el número de la población indígena mexicana cuya presencia ya no puede ser medida sólo a través del indicador lingüístico. Por otra parte ponen de relieve, una vez más, la inconsistencia del paradigma de la aculturación, entendido como un proceso “natural” que suponía la necesaria integración de todas las culturas a un mundo único en formación. También confirman la propuesta que había realizado hace ya algunos años (BARTOLOMÉ, 1997) referida a que la lengua es una de las más importantes bases culturales para el desarrollo de una ideología étnica, pero que no es la única base. Como resultado de las compulsiones provenientes de las políticas castellanizadoras posrevolucionarias, millones

de niños hijos de padres indígenas fueron inducidos u obligados a renunciar a sus lenguas nativas, suponiendo que ello bastaría para producir el mestizaje cultural que se buscaba. Sin embargo, el parentesco, la filiación comunitaria, la tierra, la historia compartida, la ritualidad u otros rasgos culturales asumidos como emblemáticos, se pueden desempeñar como sustento suficiente para la reproducción de las identidades étnicas. Aunque resulta muy difícil cuantificar a nivel estadístico global esta emergencia identitaria, ya que en los distintos grupos puede manifestar diferentes características, es claro que nos encontramos ante la evidencia que la “desindianización” no es un proceso irreversible, tal como lo sugirió tempranamente Bonfil (1987), ya que identificaciones que se habían mantenido casi de manera clandestina pueden resurgir cuando los nuevos contextos sociales generen condiciones favorables para su manifestación.

Los intentos de comprensión de las etnogénesis o de las actualizaciones identitarias, son aún incipientes y guiados más por teorizaciones previas que por estudios etnográficos. Así, a partir de la publicación de las obras de B. Anderson (1983) y de E. Hobsbawm y T. Ranger (1987) muchos antropólogos han tratado de entender y conceptualizar estos procesos en términos de “comunidades imaginadas” y de “invención de la tradición”, generando una extensa literatura al respecto que se comporta como pruebas acumulativas a las propuestas de dichos autores. Pero la ambigüedad conceptual les hace olvidar que los lúcidos ensayos de estos distinguidos científicos sociales se refieren a la construcción de las naciones (y no de las etnias) por parte de los estados, en donde desempeñan un papel definitivo sus aparatos ideológicos reforzados por los medios de comunicación masiva. Y es que en el caso de los grupos étnicos nos encontramos ante colectividades en las cuales las ideologías compartidas deben

construirse a través de recursos mucho más modestos en términos de su capacidad para crear flujos comunicativos, tales como las asambleas comunitarias, los rituales colectivos, la participación política o el diálogo co-presencial en los ámbitos públicos y en el de las unidades domésticas. Es decir que el proceso ideológico involucrado, entendido como la producción, transmisión y consumo de significaciones ideológicas en el seno de la comunicación social (E. VERÓN, 1973, p. 251), se realiza por medio de estrategias comunicativas de alcance limitado. Se hace difícil pensar en una especie de “conspiración étnica” protagonizada de forma simultánea por miles de individuos separados a veces por grandes distancias y con poca o ninguna comunicación entre sí.

Por otra parte este tipo de análisis sólo podría, eventualmente, dar cuenta de los mecanismos involucrados en estas reconstituciones identitarias, pero no tanto de sus causas y de sus propósitos. Entre sus causas, y más allá de los específicos contextos locales, resulta imposible soslayar la influencia ejercida por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), quien a partir del estallido insurreccional de 1994 generó muchas reacciones en la sociedad civil y en la sociedad política, así como en los movimientos indígenas organizados. Sin embargo resultó menos visible, por poco espectacular, el hecho de que esta rebelión cuyo contingente mayoritario es indígena, más allá de adhesiones o de valoraciones, generó una nueva autoimagen para los pueblos indígenas, en la que está presente una noción de dignidad que la discriminación e inferiorización de lo étnico había tratado de destruir. Ese indio rebelde ya no es un indito, constructor de artesanía e infantilizado por las imágenes desarrolladas por los medios de comunicación, sino un ser humano autodirigido y capaz de proponer, aunque sea a través de la violencia armada, su capacidad de

confrontarse con el Estado. Este acceso a la dignidad por medio de la violencia ya había sido documentado en los procesos de lucha anticolonial por autores involucrados tales como F. Fanon o P. Memmi, e incluso por sociólogos formalistas como Coser quien destaca que “...la participación en la violencia revolucionaria ofrece una ocasión para el primer acto de participación en la política, para entrar en el mundo de la ciudadanía activa...” (1970:79). No se trata de hacer una apología de la violencia, sino de destacar hasta que punto estaban cerrados los caminos, para que ésta fuera la única opción que sirviera para recuperar la dignidad de la que se los la (ha?) pretendido despojar.

Finalmente, el ámbito de los propósitos, ha dado también lugar a una reflexión antropológica con frecuencia basada en las perspectivas instrumentalistas de la identidad (v.g. GLAZER y MOYNIHAM, 1975), es decir considerar a la identidad étnica sólo como un medio para obtener fines en una situación de competencia por recursos específicos, tales como tierras, poder, bienes, etc. Estas perspectivas proponen o sugieren, directa o indirectamente, una cierta falsedad o ilegitimidad presente en la apelación a lo étnico, entendido sólo como un instrumento a ser manipulado de manera interesada dentro de una acción social. En primer lugar se olvida que toda acción humana está guiada por un interés específico, desde comprar una manzana hasta protagonizar una revuelta. La misma conceptualización básica de la acción social supone siempre una movilización hacia fines (T. LUCKMANN, 1996). Todas las condiciones sociales son susceptibles de ser manipuladas, tanto el género, como la edad o el estatus, pero ello no significa que seamos hombres o mujeres, jóvenes o viejos, pobres o ricos, sólo para obtener una utilidad posible. Que la identidad étnica sea una construcción ideológica no quiere decir que no sea, o que su existencia no pueda

ser totalizadora para el individuo o la colectividad que la posea. Se trata de un dato objetivo de la realidad pero que, al igual que todos, también requiere de una construcción simbólica plasmadas en las distintas ideologías que la sociedad deposita sobre los individuos, para poder desempeñarse como signos comunicables dentro de cualquier sistema cultural.

Nota

- 1 No se trata de un fenómeno exclusivamente mexicano, ya que similares procesos se están desarrollando en toda América Latina. En Colombia se registra el surgimiento de la etnia yanacona, en Venezuela los llamados neo-kariñas, en Brasil los pataxó, en Argentina los huarpes, en Paraguay los guaná; y estoy citando sólo un caso por país (BARTOLOMÉ, 2004).

Referencias Bibliográficas

- AGUILAR ZELENY, Alejandro. "Identidades en el desierto y la sierra de Sonora", en *Visiones de la diversidad: relaciones Interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, M. Bartolomé (coord.). México (prensa): INAH, 2005.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. FCE, México: FCE, 1993 [(1ª ed. en inglés de 1983)]. 1993.
- BARABAS, Alicia. "Colonialismo y racismo en Yucatán: una aproximación histórica y contemporánea", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año XXV, N° 97, México: FCPyS, UNAM, 1979.
- BARABAS, Alicia. "La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo" en *Alteridades*, Año 10, n°N° 18, México, UAM-Iztapalapa, 2000.
- BARABAS, Alicia y Miguel BARTOLOMÉ (coords.). *Configuraciones étnicas en Oaxaca: perspectivas etnográficas para las autonomías*. 3 Tomos. México, D. F.: INAH-INI, 1999.
- *Historias y palabras de los antepasados: investigación y devolución social de la investigación antropológica*, Dirección Asuntos Indígenas, Oaxaca, México: Gob. Estado, 2003.
- BARTOLOMÉ, Miguel. "La mitología en contacto entre los Mataco: una respuesta simbólica al conflicto interétnico", en *América Indígena*, vol. XXXVI, n°0. 3, III, México, 1976.
- BARTOLOMÉ, Miguel. *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI-INI, Editores, 1997.
- BARTOLOMÉ, Miguel. "Etnias y naciones: la construcción civilizatoria en América Latina", en *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. México: L. Reina Ed., INI-CIESAS-Porrúa, 2000.
- BARTOLOMÉ, Miguel. "Movimientos indios en América Latina: los nuevos procesos de construcción nacionalitaria", *Revista Desacatos*, n° 10, México: CIESAS, 2002.
- BARTOLOMÉ, Miguel. "Pobladores del desierto: genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina", *Revista Avá*, n° 5, Misiones, Argentina: UNAM, 2004.
- BARTOLOMÉ, Miguel (coord.). *Visiones de la diversidad: relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México Actual*, 4 tomos. México (prensa): INAH. 2005.
- BARTOLOMÉ, Miguel y Alicia BARABAS. *La pluralidad en peligro*. Colección Regiones. México, D.F.: INAH-INI, 1996.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. *México Profundo*. México: Editora. Grijalbo, 1987
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, etnia y estrutura social*, São Paulo, Brasil: Biblioteca Pioneira, 1976.
- COSER, Lewis. *Nuevos aportes a la teoría del conflicto social*. Argentina: Amorrortu Eds. Bs. As., 1970.
- FOUCAULT, Michel. *Genealogía del racismo: de la guerra de razas al racismo de Estado*. Madrid, España: Ed. La Piqueta, 1992.
- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa, Ed.1987 [(1ª Ed. de 1973)], 1987.
- GLAZER, Nathan y Daniel MOYNIHAM (editores.). *Ethnicity, theory and experience*. Cambridge, USA: Harvard University Press, 1975.
- GOSSEN, Gary. *Los chamulas en el mundo del sol*. México: INI, 1979.
- HOBBSAWM, Eric y T. RANGER (editores.). *The invention of tradition*. Cambridge: University Press, UK, 1987
- LUCKMANN, Thomas. *Teoría de la acción social*. Barcelona, España: Ed. Piados, 1996.
- MANHEIM, Karl. *Ideología y utopía*. Madrid, España: Aguilar, 1973 (1ª Ed. en inglés de 1936), Ed. Aguilar,1973.
- PEREZ, Antonio. "De la etnoescatología a la etnogénesis: notas sobre las nuevas identidades étnicas", *Revista de Antropología Experimental* N° 1, U. de Jaén, Publicación Electrónica. España, 2001.
- TREJO BARRIENTOS, Leopoldo. *Etnografía de los zoques chimalapas*. Tesis de Maestría, Ms. México: ENAH, 2003.
- VALLE, Julieta (et. al). "Fuimos campesinos. Somos macehuales", en *Visiones de la diversidad (op.cit.)*, 2005.
- VERON, Eliseo. "Condiciones de producción, modelos generativos y manifestación ideológica", en *El proceso ideológico*. Buenos Aires, Argentina: E. Verón (Ed.), Tiempo Contemporáneo, 1973.

Recebido para publicação em junho / 2012. Aceito em agosto / 2012

ETNICIDADE E RITUAL TREMEMBÉ: CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA E LÓGICA CULTURAL

MARCOS LUCIANO LOPES MESSEDER*

RESUMO

Os processos identitários dos povos indígenas no Nordeste têm sido analisados nas últimas décadas a partir de uma grade interpretativa marcada pela ênfase sócio-política de demarcação de fronteiras étnicas. Desenvolvo neste artigo uma análise interpretativa a propósito do significado de um ritual (*Torém*) e de uma bebida (*mocororó*) que lhes servem de suporte no contexto da etnicidade Tremembé, povo indígena do litoral noroeste do Ceará. A idéia é evidenciar que a lógica interpretativa da memória étnica e dos elementos sócio-culturais que a estruturam se orienta por um sentido cultural próprio que de forma transversa e fragmentada constrói sentido. Busca-se, assim, também superar certa dicotomia nos estudos de etnicidade, demonstrando a dialética entre experiência subjetiva e social, memória e prática política.

Palavras-chave: etnicidade, ritual, lógica cultural.

ABSTRACT

The multiple dynamic production and socio-cultural processes of identity of indigenous peoples in the Northeast have been analyzed in recent decades from an interpretive grid with the emphasis socio-political demarcation of ethnic boundaries. Develop an interpretative analysis in this article regarding the meaning of the ritual (*Torém*) and drink (*mocororó*) that serves as support in the context of ethnicity Tremembé, indigenous people of the Northwest coast of Ceará. The idea is to show that the logical interpretation of the memory elements of ethnic and socio-cultural structure that is guided by a sense that their own cultural and fragmented in a transverse direction builds. Search is so overcome certain dichotomy in studies of ethnicity, demonstrating the dialectic between subjective experience and social memory and political practice.

Keywords: ethnicity, ritual, cultural logic.

* Doutor em Sociologia e Antropologia - Université Lumière Lyon 2. Professor adjunto da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) e pesquisador associado do Centro de Estudos e Terapia do Abuso de Drogas (CETAD/UFBA) e do Programa de Pesquisa sobre Povos Indígenas no Nordeste (PINEB/UFBA). Email: marmesseder@terra.com.br

Parte considerável da literatura antropológica elaborada a partir dos anos 1990 e consagrada aos índios do Nordeste trata os rituais como uma dimensão importante, mas restrita a uma função política evidente, um sinal diacrítico que distingue os índios em um ambiente de forte semelhança cultural. A dimensão propriamente simbólica e cultural dos rituais tem sido pouco explorada, em que pese esforços recentes de reflexão particularmente em uma coletânea dedicada aos rituais dos índios do Nordeste (GRUNEWALD, 2005). Algumas investigações, no entanto, se voltaram para práticas de ritualidade e religiosidade desses índios de forma mais aprofundada, explorando suas lógicas culturais de produção e comunicação. (MOTA, 1987; NASCIMENTO, 1994 e REESNIK, 1995). Estes trabalhos podem nos ajudar a compreender as significações elaboradas para o *Torém* Tremembé nos últimos tempos, à luz dos

contatos com outros grupos indígenas da região, mas também pelas relações que estas formas rituais mantêm com cultos afros e ameríndios desenvolvidos no Nordeste e no Norte do Brasil.

Entre os grupos indígenas do Nordeste existem basicamente quatro modalidades de rituais¹, conhecidos pelos nomes de: Ouricuri, Praiá, Toré e *Torém*. O *Toré* é o mais difundido e se associa de maneira variável às duas primeiras modalidades. Não iremos, aqui, oferecer uma descrição detalhada de todas elas, dado que nosso objetivo é estabelecer um quadro geral a propósito da ritualidade indígena no Nordeste capaz de esclarecer as reelaborações e correspondências que podemos encontrar no *Torém* Tremembé. Mais importante ainda certos elementos como os cantos, a coreografia e a presença de bebidas alcoólicas ilustrarão a hipótese de um processo amplo de comunicação entre esta ritualidade indígena e o imaginário popular

no qual a figura do índio e a bebida alcoólica se associam inelutavelmente, bem como um conhecimento das plantas e de seus poderes curativos.

O trabalho de Marco Nascimento (*op. cit.*) propõe uma leitura bastante interessante em torno do *Toré*, ao inseri-lo em um conjunto que ele denomina de “complexo ritual da Jurema”. Seguindo esta direção, o autor examina uma vasta literatura a respeito das práticas rituais no Nordeste, todas de caráter religioso, e marcadas pelo transe, que são nomeadas *Toré* e/ou implicam a utilização de uma bebida à base de *Jurema*. Tais práticas se inscrevem em um espectro que vai dos *candomblés de caboclo*, passando pelo *ca-timbó*, até os rituais indígenas *strictu sensu*.

Sua pesquisa sobre o processo de recomposição histórica, que é a marca destes “índios misturados” procedeu a uma espécie de arqueologia da experiência religiosa indígena cuja relação com as plantas e especialmente com a *Jurema* é central. O espectro ritual analisado por Nascimento não se apresenta como um *continuum* cultural – que iria do original ao composto –, mas como uma teia complexa, tecida pelos fios de diversas significações e interpretações, frutos da comunicação entre populações indígenas, negras e mestiças. O longo processo histórico que constituiu o sistema sócio-cultural no qual se inserem os índios no Nordeste revela uma rica trama em movimentos de ressemantização identitária.

Reesink (1995) explorou a relação entre o sagra-do instituído pelos rituais dos índios do Nordeste, particularmente o *Toré*, e o segredo em torno dessas práticas. Em meio a esses grupos, existe uma clara distinção entre um ritual performado para “estrangeiros” – uma exibição quase teatral – e a prática realizada internamente, protegida pelo selo do segredo, acessível somente aos iniciados. Tal iniciação tem como pré-condição a filiação indígena, sem a qual as portas do

segredo continuam fechadas. Como assinala Reesink (*idem*, 31), esta atitude discriminatória institui no seio de uma população historicamente marginalizada uma dimensão de poder e de saber que lhe é exclusiva. A dimensão religiosa cujo domínio depende da condição de indígena atualiza, por referencia às plantas e às entidades espirituais a elas associadas, o imaginário popular que atribui aos índios um poder sobre as coisas da natureza.

A *Jurema* e o tabaco são interpretados como entidades fundamentais nas crenças de vários povos. A *Jurema* designa a planta, a entidade espiritual e a bebida que é preparada com a entrecasca da raiz, cujo princípio ativo é farmacologicamente classificado como alucinógeno. O estado de comunhão com a *Jurema* — isto é, “estar juremado” — é exclusivo dos índios. A comunicação que se estabelece tem como pressuposto uma condição “natural”, que demarca a fronteira entre os índios e os não-índios. Considera-se que o conhecimento emana das plantas, vistas como seres encantados; é uma “ciência”. Se o mundo vegetal é para nós um mundo vivo, para eles esta condição ultrapassa o quadro das propriedades orgânicas para se inscrever em uma concepção de mundo na qual as plantas são seres espirituais, dotados de conhecimento e poder. Um importante conjunto de trabalhos discute esta concepção de “plantas professoras”².

To the Kariri-Shoko, even nowadays, plants are perceived as standing in the world as embodiments of unseen sources of power which can only be tapped through a set of gestures, language, ritual singing and dancing of the old tores (sacred songs and dances). These are signs of a relationship that cannot be reproduced outside of the indigenous environment, for they believe only indigenous peoples (blacks and gypsies being included in this category) can

have such communication with the unseen powers of nature. Therefore, as they relate to plants in a manner that is different from non-members of their group, they also envision plants as having a different reaction to them, for plants understand them: they have a mutual code of understanding, they are united by bonds of ancestral kin relations. As a Kariri makes contact with the vegetal spirit - through oral ingestion, rubbing, inhaling or smoking - she/he is entering in direct contact with a powerful being who is the owner of that plant form (MOTA, 1985, p. 154).

Segundo o que nos apresenta Mota, o poder das plantas se manifesta através de um processo de comunicação, implicando uma maneira singular de troca da qual somente certos grupos têm o domínio, cada um destes sendo reconhecidos como ocupando um lugar marginal no seio das sociedades modernas (índios, negros, ciganos). Vemos, assim, que a condição marginal está no centro do poder e o segredo é a chave.

O ritual Tremembé: do folclore à sacralização

Nossa pesquisa³ interrogou a realidade de uma população historicamente estigmatizada e folclorizada e que, depois de algumas décadas, se encontra em pleno processo de reconstrução política e cultural. No centro deste processo se coloca um ritual de consumo de uma bebida fermentada tradicional, chamada *mocororó* ou *garrote*⁴, feita a partir do suco do caju. Alguns fragmentos simbólicos a propósito do imaginário religioso de um culto de possessão nos colocaram a questão do lugar do índio e da bebida neste contexto. Tal fato conduziu-nos à procura de uma articulação entre o imaginário religioso e as práticas

rituais de alcoolização entre os índios. Ademais o ritual *Tremembé*, o *Torém*, sempre foi percebido como um ritual lúdico. Outras populações indígenas do Nordeste, enfrentando as mesmas questões de afirmação e legitimidade cultural têm em seus rituais religiosos uma fonte fundamental de elaboração simbólica. Era evidente, em função dos contatos com essas populações e por outras razões, que os *Tremembé* tenderiam a sacralizar seu ritual.

A população que estudamos habita a costa noroeste do estado do Ceará. Os *Tremembé* são reconhecidos oficialmente como população indígena pelo Estado brasileiro e têm um território identificado, mas não ainda demarcado, tendo em vista contestações de ocupantes. Todo conflito está aí, no reconhecimento social e cultural da existência atual dos *Tremembé*. Um quadro ambíguo e tenso organiza a vida social e política local. Esta população vive espalhada em várias localidades do município de Itarema, situado a cerca de 260 km da capital do estado, Fortaleza. Uma parte considerável das famílias identificadas como sendo Tremembé habitam nas proximidades da sede do distrito de Almofala. Em Almofala, se situa a igreja construída no século XVIII como marco da missão religiosa que catequizou os Tremembé⁵. A dispersão e fragmentação atual resultam de um longo processo histórico feito de oscilações e ambigüidades.

Um ritual de alcoolização coletiva em um contexto de forte discriminação pode se tornar uma rica fonte de ressignificação da experiência étnica e da reflexividade (TURNER, 1985) que acompanha esses dramas. Inicialmente, examinemos a estrutura básica do ritual Tremembé e sua relação com formas análogas de outros povos indígenas no Nordeste.

O *Torém* é um ritual muito simples na sua estrutura, compreendendo uma dança circular acompanhada de cantos, que, em princípio, fazem referência

à fauna e à flora locais. No centro do círculo de dançadores está o condutor do ritual, portando um maracá na mão para marcar o ritmo dos cantos que ele mesmo entoia. A dança segue o sentido anti-horário, salvo durante a execução de um canto específico que faz os dançarinos rodarem na direção contrária, somente o tempo de um verso. Existe uma pausa para beber o *mocororó*, indicada por uma canção particular.

O *Torém* Tremembé foi visto ao longo do século XX como uma relíquia folclórica de um passado indígena sem retorno (SERAINÉ, 1955). Nos últimos anos, o ritual tornou-se um elemento-chave no processo de distinção étnica dos Tremembé e foi apreendido como signo diacrítico na construção da organização política do grupo (VALLE, 1993; MESSEDER, 1995, e OLIVEIRA JÚNIOR, 1998). Este trabalho de Oliveira Júnior, que trata exclusivamente do ritual, enfatiza sua função política e integrativa e tem por título *Torém: brincadeira dos índios velhos*, o que acentua o caráter lúdico e remetido ao passado.

A seguir, descrevemos e analisamos, brevemente, alguns rituais observados durante a nossa permanência entre os Tremembé, no ano de 2002. O primeiro deles ocorreu na localidade denominada Passagem Rasa, esta marcada por uma história de violência, nos anos 1960. Ali habitam cerca de 30 famílias, cuja maior parte se identifica como sendo índios Tremembé. Este é também um lugar de forte produção de *mocororó*, em função da presença abundante de cajueiros. O ritual encerrou uma reunião política organizada pelo cacique, tendo como objetivo apresentar seu programa à frente da Associação indígena local. Teve uma temporalidade considerada ideal, ou seja, durou toda a noite e as últimas canções foram entoadas depois da aurora.

A condução do ritual é da responsabilidade do cacique e este começou com um discurso, enumerando

as razões da comemoração: as eleições no seio da comunidade e a eleição presidencial. Advertiu os presentes contra brigas e confusões e declarou o caráter sagrado da cerimônia. Antes de começar, o cacique balança o maracá, convocando os participantes a fechar o círculo em torno da sua pessoa. Ele saúda o pai *Tupã* e diz que este é o mesmo que foi crucificado. Desde o primeiro canto, as inovações em relação à “tradição” do *Torém*, aquela fixada pelos trabalhos dos folcloristas⁶, se fazem sentir. O canto de abertura fala da aldeia como um lugar onde há o pajé e plantas para curar. A aproximação com o imaginário presente na *Umbanda* é notável. Depois disto, o cacique retoma o canto de abertura tradicional dos *Toréns*, que pede permissão ao dono da casa onde o ritual tem lugar. Seguem-se cantos antigos até o chamado para beber, cuja letra fala de ir “aos cuiambá”. O prefixo “*cuiá*” pode ser associado ao recipiente no qual era servida a bebida — a cuiá de cabaça —; hoje, eventualmente essa cuiá pode ser substituída por um balde. O condutor do ritual é servido primeiramente e, em seguida, ele mesmo serve os outros participantes. A princípio, somente aqueles que dançam podem beber.

No intervalo, recolhemos depoimentos dos participantes. Os discursos enfatizaram sentimentos e emoções espirituais ligadas à indianidade⁷ e aos ancestrais. O cacique fala explicitamente em “irradiação”, para descrever a sensação de presença dos espíritos. Portanto, no *Torém*, diferentemente do *Toré*, não haveria incorporação. Mas, lembremos que estamos ainda em processo de construção dos sentidos; veremos adiante uma entrevista com o pajé Tremembé na qual ele procura organizar o discurso em torno da experiência espiritual do *Torém*.

Outro ritual que acompanhamos teve lugar na localidade da Varjota, comunidade de referência no

processo de organização política dos Tremembé. A cerimônia foi realizada por ocasião de um seminário organizado por missionários católicos que visava discutir os projetos comunitários. Este ritual foi bastante diferente do primeiro, pois havia hora marcada para terminar, em função do evento que teria continuidade no dia seguinte. De qualquer maneira, parece-nos importante a análise de alguns aspectos para maior esclarecimento do processo de reelaboração dos significados do ritual.

Os aspectos de sacralização do *Torém* que havíamos salientado, sobretudo a partir de discursos recolhidos na Passagem Rasa, se manifestaram na Varjota através de gestos e comportamentos. Um homem se aproximava do recipiente contendo o *mocororó* de maneira formal, fazia o sinal da cruz, e, com os joelhos flexionados, bebia o líquido de olhos fechados. Outro repetia os mesmos gestos. O pajé assumia a posição de joelhos flexionados e mantinha o maracá na altura da cabeça. Como já dissemos, veremos mais adiante a sua interpretação a propósito do significado do *mocororó*, do *Torém* e a relação com a espiritualidade em geral.

Estes fragmentos gestuais e comportamentais nos levam a pensar que o processo de sacralização do ritual não se restringe a uma “elite” política em contato constante com outros grupos indígenas do Nordeste, em meio aos quais a sacralização constituiu sempre uma preocupação central. Mas, conforme referimos anteriormente, as relações com o sagrado no universo da religiosidade popular no Nordeste se fundam sobre crenças espirituais múltiplas e compostas. Assim, as interpretações individuais buscam inspiração em experiências do catolicismo popular e da *umbanda*, imprimindo-lhes outros sentidos no contexto do ritual indígena.

Faremos agora uma análise sintética do ritual

realizado na ocasião da entrada do Ano Novo, de maneira a reforçar certas dimensões da sacralização em curso e suas implicações no processo que estamos definindo como recomposição da memória étnica e da lógica cultural que a orienta.

No discurso de abertura o cacique, que comandava a cerimônia, não deixa dúvida quanto ao caráter sagrado da reunião e fala claramente de ritual e de cultura. Podemos perceber aí as apropriações feitas através do diálogo com as categorias antropológicas, seja por meio dos contatos mantidos com todos os pesquisadores que eles conheceram, seja pela influência franca dos missionários, ou ainda pelas relações com outros grupos indígenas do Nordeste onde estas categorias circulam pelas mesmas razões. Ele convida a tirar os calçados e sentir o frio e o calor da “mãe terra”, nos fazendo pensar em toda uma retórica pan-indígena que associa a terra e a natureza aos índios (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1992). Ao mesmo tempo, remete necessariamente a uma relação real com a terra e os territórios que são específicos dos povos indígenas; a retórica pode ser nova, a ligação não.

Ao invés de narrar uma seqüência de cantos como fizemos anteriormente, voltemos nossa atenção somente para alguns detalhes. Já sabemos como se organiza o ritual em termos coreográficos⁸, o círculo em torno do condutor do ritual que dança no sentido anti-horário e, às vezes, pode se criar um círculo menor, mais próximo do cantor. Este *Torém* contou com a participação de setenta pessoas aproximadamente. Os cantos foram aqueles tidos como da “tradição” e os novos. Entre estes últimos, apareceu um ainda inédito para nós. Diz o seguinte: “eu sou sultão das matas, eu sou pajé em toda aldeia, os índios reunidos balançam, mas não tombam...”. *Sultão das matas* é uma entidade freqüentemente invocada e incorporada nas sessões de *umbanda*.

Discurso étnico, lógica cultural e interpretação da tradição

Examinemos agora o conjunto das dimensões apresentadas nestas breves descrições. Enfatizemos inicialmente um elemento estruturante, isto é, o caráter lúdico e festivo. O *Torém* é também uma festa, uma comemoração de conagração orientada por motivos bem precisos. Se retomássemos o sentido que poderíamos supor ser o original — a chegada dos frutos do caju —, encontraríamos certamente um princípio festivo ordenando a reunião em torno da bebida.

Aqui um leque de possibilidades de interpretação se abre. Os testemunhos recolhidos ao longo dos rituais foram modelados por sentimentos diversos: do sentido festivo, lúdico e alegre do encontro até a aliança com os espíritos dos ancestrais ou a comunhão com a força da natureza e da tradição que torna possível a sua realização. Estas modulações são todas complementares umas em relação às outras. Quando os participantes evocam, em um sentido atualizado, as relações com a natureza estão em plena trilha do significado de outrora. Mas, claro, é uma recuperação de um sentido já recomposto à luz de várias experiências.

Sem pretender idealizar a relação que eles mantêm com o ritual, mostra-se provável que a experiência atualizada corresponda, em certos aspectos, àquela vivida pelos mais velhos. É evidente que a evolução política dos últimos tempos é responsável pelas reelaborações no significado do ritual. Portanto, mesmo nos colocando em guarda contra a idealização que o movimento político edifica, a prática de reunir as pessoas durante o período de produção do *mocororó* para beber e dançar ao som das canções de *Torém* traz em si uma intenção memorial de caráter

político e reenvia a um plano emocional inegável.

Um relato anódino do ex cacique⁹ conta a retomada do ritual após a morte da tia Chica, como resultado de encontros fortuitos em um bar e expõe o caráter emocional da memória étnica. As pessoas se reconhecendo como índios, mesmo talvez escondidas, estimuladas pelos vapores da cachaça tinham vontade de dançar o *Torém*. Isto coloca a questão de saber qual era o móvel de tal emoção? Podemos legitimamente supor que o encontro para beber entre iguais, partilhando de referências culturais e familiares comuns, evocaria uma experiência coletiva que associaria seus corpos, corações e memórias. De uma embriaguez em conjunto vibrava outra, uma embriaguez étnica.

No *Torém* da Passagem Rasa, assistimos a uma recomposição de sentido. A diversão estava lá, mas articulada a uma reunião política que a precedeu e que comemorava explicitamente, salientemos, três eleições, revelando uma dimensão de poder que atravessa todos os planos dos atos. A diversão estava lá, nas brincadeiras que dão início aos encontros, nas piadas que cortam em todas as direções, na bebida que circula a cada visita¹⁰. Os intervalos rituais ilustram bem o caráter lúdico, as conversas estão longe de serem sérias, fala-se de ressacas, de casos insólitos. No meio de tudo isto, o mestre do ritual canta de olhos fechados e diz sentir a presença de forças importantes e ancestrais. Estaríamos nós diante de um simulacro de significação? A dimensão política é ela somente determinante de uma construção ideologicamente orientada para dar a impressão de estar ocorrendo qualquer coisa além do visível e do performático?

Para nós, esta reelaboração de significados, misturando o lúdico, o sagrado, o passado e o presente é, de todo modo, pertinente e compreensível à luz das

transformações provocadas pelas experiências contemporâneas. A memória étnica foi mobilizada no curso das duas últimas décadas entre os Tremembé, a partir das viagens e dos encontros com outros grupos indígenas do Brasil e do Nordeste; do trabalho de discussão e de organização proposto pelos missionários¹¹ e do diálogo produzido pela presença dos pesquisadores. A reflexividade intensa em torno do passado, do território, da vida “dos antigos”, de seu cotidiano e de dimensões fortemente simbólicas, como é o caso do *Torém*, foi responsável por uma recriação dos discursos e das práticas em torno do sentido da história e da ação coletiva particular aos Tremembé.

Veremos agora, através do discurso do *pajé* – personagem instituído como representante da espiritualidade indígena –, como é elaborado o discurso “oficial” a propósito dessa ritualidade e dos significados das experiências com as bebidas e com o sagrado. Na ocasião do seminário sobre a gestão da Associação indígena, ocorrido em Varjota, durante uma discussão a propósito das tradições medicinais, o *pajé*, afirmou: “o *Torém* é o pai de tudo isto; *aí se encontra todo poder espiritual e o mocororó* e o cuiambá é (sic) o centro espiritual; eles são a força espiritual e a concentração”. Fomos, então, entrevistá-lo com a intenção explícita de aprofundar o significado do seu discurso.

Começamos nossa conversa propondo discutir a importância da bebida e do ritual. Explicamos o sentido da pesquisa e ressaltamos a relevância do seu discurso no seminário, sem precisar o que havia sido dito. Ele começa registrando que o uso da bebida e o ritual formam a tradição dos mais velhos.

(...) É uma, uma tradição dos antigo que o mocororó fica cuma, nós, prá nós ele é igual o, aquele, o padre quando diz a missa

num tem um vinho prá se concentrar que o corpo, a, o sangue, a carne de Jesus não sei quê, aquela coisa toda, o padre diz... Nós, pra nós, o próprio mocororó ele é um, ele é sagrado de uma maneira que ninguém, ninguém avalia; eu pelo menos eu acredito muito; agora tem umas pessoa que num acredita, acha que o mocororó ele pode ser usado em bebedeira, em qualquer outra coisa, é como a qualquer outra. Pra mim, não; prá mim, o mocororó ele é um incenso, é... Porque o mocororó ele é da na... ele é da própria natureza, ele num tem nenhum... Ele num tem álcool; se ele tem, mais é istilado mermo do caju, num... Ninguém bota, ninguém faz ele, mocororó se refaz por ele mermo, com a própria natureza; cê só faz espremer e coloca lá, e lá ele istila, ele fica na posição que é prá ficar; ele fica por conta dele e quando ele tá naquela posição, ele tem, ele tem poder, ele tem um poder de força, um poder de espírito, uma força espiritual que, que a pessoa a, prestando bem atenção, a pessoa descobre que o mocororó ele é um... É tanto que pro *Torém* é quem dá a força no *Torém*, é quem tem toda imagem do *Torém*, toda tradição é o mocororó; quando se acaba o mocororó, o *Torém* fica assim (pausa) desvaziado (humhum) quando chega o tempo do mocororó, o *Torém* começa a aparecer, porque o mocororó é uma... É tanto que ele não é nem... Ele é tão valoroso, que ele não é nem assim todo tempo... (Entrevista com Luís Caboclo – Varjota – 18/12/2002).

A bebida assume contornos mágicos e sua sacralidade é comparada com aquela do vinho da missa, como a Jurema também o é, em outros contextos. O lúdico e o sagrado misturam-se na tradição que o *mocororó* preservou. Este possui conteúdo mágico pela sua própria natureza fermentada, “ninguém faz ele”. Ele é a força do *Torém*, aquele que dá o entusiasmo.

Aqui podemos sugerir para o *mocororó* o que Jonathan Ott (1994), entre outros, propõe para as bebidas ou plantas psicoativas consideradas sagradas, a categoria de *enteógeno*¹². A substância assim classificada é um veículo da divindade. Acompanhemos ainda o discurso do *pajé*:

(...) e ele é curativo também, ele é curativo também; o *mocororó*, se você tumar um porre com *mocororó* que você provoque, ele limpa tudo quanto tem; de primeiro os mais véio se curava era com *mocororó* (é, né) (...) *mocororó* ele limpa, ele limpa tudo, além da, da concentração que ele dá. Eu, eu acredito que se o *mocororó* fosse bem trabalhado, se a gente descobrisse mermo o segredo do *mocororó*, todo mundo, a pessoa [depois de um silêncio] respeitava muito o *mocororó*...

(...) A pessoa fica com um, fica com, com o poder de espírito, fica com coragem, fica, fica, fica capaz de, de, fazer qualquer coisa, capaz de curar, capaz de brincar, capaz de fazer qualquer uma, uma, uma, uma injeção que seja no caso de, cuma o *Torém* (hum); o *Torém* se a pessoa for dançar ele sem *mocororó*, num tem, ele não, ninguém sente ele com força (humhum), num concentra, é uma coisa fraca, uma coisa sem... Mas quando tem o *mocororó*, se concentra e tem força (humhum) e tem força, é um ato de oração, o *Torém* (é um ato de oração) é, o *Torém* é, o *Torém* prá nós é um ato de oração; ele é todo concentrado na natureza, às vez, é que as pessoa diz que o *Torém* véio... Tudo bem, ele tem validade, mas essa música nova que o povo tão fazendo agora, é, não é o *Torém*, num é mais do *Torém*, é sim, é sim, (humhum) agora é porque ele tá evoluindo (humhum)... De primeiro, os mais véio faziam, os novo também faz e é tudo concentrado na natureza, tudo é com o poder da natureza; agora, quando ele é feito com qualquer outra tradição, aí é outra

história, é música, mas (quer dizer que esses cantos, ah certo) humhum... Mas quando ele é feito na própria natureza, ele tem uma transação muito... É tanto que é dificilmente as música do *Torém* num é concentrada com a natureza e o mar; quase todas elas é com a, com a selva e o mar, é tudo é uma coisa junto (...) e o *mocororó* era, era a bebida que bebiam, era uma bebida que ela num era, num vinha, num era estilada, era feito com a própria inocencia, espremia o caju, colocava lá e o caju lá, ele, lá que ele vira, se mexe, por conta dele, ali sem ninguém mexer e aí bebia que, porque era prá dar força, prá dar força no *Torém* e aí dançavam, faziam noitada (com ênfase particular na noitada) era, era a brincadeira, isso, isso foi a grande força que, por causa disso é que nós ainda hoje existe (humhum) que quinhentos ano não é dois dia, e nós ainda hoje existe contando a história, porque a gente tem que ter, a tradição; o *mocororó* foi quem agüentou toda tradição (humhum) que, se tem se acabado, se os europeu na época eles tem acabado, todo cajueiro, tinha acabado com o *mocororó*. O *Torém* também tinha ido, nós teria desaparecido porque se acabava toda influência de provocar o próprio *Torém*, a própria cultura (humhum); quando foi proibido o *Torém*, ficou no côco de roda; côco de roda ficou fazendo a mesma tradição e o, e que o *Torém* nas, nas calada, colocando o *Torém* que ninguém percebia que o *Torém* também passava naquele meio (humhum) e aí ficou, que quando é hoje, a coisa restou tudo na merma hora, tudo no mermo tempo, porque nossos ancentrais deixaram e os nossos ancentrais com certeza foi o próprio, é o próprio *mocororó* (quer dizer?) que ele existiu do começo da história e ainda hoje ele existe sem diferença, o *mocororó* num tem nenhuma diferença pro *mocororó* antigo (...)" (*Idem*).

Pedimos desculpas por esta longa citação, cuja extensão revela bastante do sentido da elaboração cultural em pleno exercício, não nos permitindo qualquer corte. Da concentração, aprendemos que ela deriva da força energizante da bebida. Seu efeito tonificante é sem dúvida a razão desta percepção e elaboração. A concentração lembra, assim, o ato da prece; o *Torém* é uma oração. Uma missa cantada e dançada, poderíamos dizer, levando um pouco mais longe a analogia, que a cultura católica inspira a interpretação nativa de suas próprias práticas. O discurso do *pajé* exprime uma experiência e uma elaboração cultural; a percepção dos efeitos fisiológicos do *mocororó* é perfeitamente coerente com suas interpretações. Ele justifica as novas canções, mostrando a continuidade da tradição, sua fonte (da tradição e das canções) foi e continua sendo a natureza. Em um momento, sua argumentação assume um tom muito próximo daquele dos adeptos do Santo Daime, quando estes falam da “força do Daime” e dos hinos que resultam de uma inspiração divina e não seriam compostos. A natureza funciona no discurso do *pajé* como a fonte inspiradora, seu veículo de força, o *mocororó*, como o *Daime*, é visto e percebido como um *enteógeno*. Sua evolução “natural” nas novas canções articula o *Torém* atual com a ajuda do *mocororó*, seu acompanhador indispensável, à linhagem do antigo sem ruptura. Tudo é fruto da inocência ilustrada pelo processo mesmo de auto-fabricação do *mocororó*.

É preciso lembrar as propriedades medicinais do *mocororó*: um purificador, reputado como um potente purgativo. Aqui, ainda, as aproximações com a *ayahuasca* ou *yagé* são notáveis¹. A ingestão deste último pode provocar vômitos ou diarreia, sinais de que uma limpeza está ocorrendo, para liberar o “aparelho” de suas impurezas, a fim de receber a força divina. Na

Umbanda local também a noção de sujeira é frequentemente invocada para explicar a impossibilidade de incorporação ou sua realização mal feita.

Outro aspecto inegavelmente revelador da lógica cultural se exprime pela atribuição ao *mocororó* de guardião da tradição. Atravessando o tempo, fazendo dançar os Tremembé e os divertindo, esta bebida teria mantido a memória coletiva. Diz o *pajé* que se os cajueiros tivessem desaparecido, a ligação entre as “raízes antigas e os galhos atuais” dos Tremembé teria também sofrido uma solução de continuidade. Aqui, espontaneamente, ele chega a comparar o *mocororó* com os próprios ancestrais. Assim, a bebida é vista como um ser que continua imutável; malgrado a passagem do tempo, ele é o mesmo, o *mocororó*. Associado a um tempo que não retornará jamais, ele devolve este tempo por ubiqüidade química e memorial. A recomposição de si é feita por meio de uma comunhão alcoolizada, mas não de uma embriaguez sem controle.

A avaliação do devotamento à causa indígena é feita por intermédio da participação no *Torém*. O *pajé* insiste em afirmar que a plena ligação e colaboração alia dançar, cantar e beber. Uma oração coletiva é feita para unir e, segundo ele, para curar, orar implica beber para que a concentração na força seja total. O conteúdo da bebida preenche plenamente cada um, formando assim uma unidade de força organizada. Seu discurso assume os contornos esperados de um líder, utilizando os símbolos para criar a unidade e a comunhão, um ordenamento moral e funcional do mundo, em um mundo fragmentado. O exercício é de colar os pedaços dos sentidos que a história partiu.

O processo que tratamos aqui apresenta no seu conjunto uma dinâmica simbólica que articula a recomposição dos significados da identidade étnica através do ritual a uma ampla rede comunicação cultural que atravessa as fronteiras da história dos índios no Nordeste e suas relações reais e imaginárias com

1 Ver MACRAE, *op. cit.*, p. 54 e ZULUAGA, 2002, p. 141.

os segmentos marginalizados e hegemônicos da sociedade brasileira. Temos a combinação dos ideais do índio romantizado tanto da construção simbólica da identidade nacional, quanto do imaginário popular, particularmente aqueles presentes no *Candomblé* e na *Umbanda*. As reapropriações contemporâneas, fruto de movimentos sócio políticos e de fluxos culturais recentes agenciados pelos próprios índios e seus aliados, evidenciam a reflexividade que marca a práxis simbólica no mundo em que vivemos (HANNERZ, 1997). As evocações essencialistas, presentes, como sabemos, em processos de afirmação identitária, sustentam-se em intensas transformações simbólicas de caráter dialógico e dialético.

Estariamos diante de um discurso de “invenção da tradição” no sentido dado por Eric Hobsbawm às práticas de ordem ritual reforçadoras dos sentimentos de nacionalidade (1984, p. 9)? Claro que a invenção não é do pajé. O seu próprio desenvolvimento do seu discurso é fruto da interlocução da pesquisa. Sua elaboração estaria no âmbito do que Carneiro da Cunha (2009) chama de cultura com aspas, ou seja, o uso reflexivo do conceito nas transações políticas colocadas pelas relações interétnicas. Contudo, a prática ritual atual é uma renovação semântica que se quer reflexivamente continuidade com o passado étnico reivindicado. Neste processo de produzir sentido político, o simbólico orienta-se pela lógica conhecida de um esquema perceptivo (CUNHA, 2009, p. 313) que é da ordem da cultura sem aspas. Analiticamente distintos, estes dois regimes discursivos são, no entanto, dialeticamente inter-influenciados.

Notas

- 1 Mais recentemente no sul da Bahia os Pataxó executam o Auê; e os Tupinambá de Olivença, o Poranci. Mas estas são modalidades recentes e exclusivas destas etnias.
- 2 Ver a este propósito, entre outros, Jean-Pierre Chaumeil, 1983; Luis Eduardo Luna, 1984 e Jérémy Narby, 1995.
- 3 Para o desenvolvimento desse trabalho contamos com uma bolsa de doutorado pleno no exterior, da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES), no período compreendido entre os anos de 2000 a 2004.
- 4 No quarto capítulo de nossa tese (MESSEDER, 2004) há uma etnografia detalhada das formas de preparação do *mocororó* e uma discussão sobre os significados das suas denominações.
- 5 Para uma análise da importância histórica e memorial da igreja na conformação da etnicidade Tremembé, sugerimos a consulta aos trabalhos de Valle (1993) e Messeder (1995 e 2004).
- 6 Aqui se faz necessário explicitar a importância dos trabalhos dos folcloristas em função do registro histórico que realizaram como já referimos brevemente. O trabalho de um estudioso regional (NOVO, 1976), realizado entre o final dos anos de 1960 e o começo dos anos de 1970, marca particularmente a memória Tremembé, por ter sido feito com a participação intensa dos últimos representantes do chamado «tronco antigo». A famosa Tia Chica, bisavó do atual cacique, é personagem central da brochura publicada pelo referido autor. Posteriormente, o *Torém* passou por um período de «recesso», devido, em parte, a certa repressão local. Nesta obra ficaram registrados 14 (catorze) cantigas entoadas tradicionalmente nos *Toréms* assistidos por Silva Novo. Sua fixação as etronizou definitivamente como a tradição do *Torém*, veremos como a dinâmica atual retraduz o sentido de tradição.
- 7 A noção de indianidade, tal como a utilizamos aqui, evoca uma adesão sentimental, uma espécie de *ethos*, no sentido de Bateson (1958), a uma identidade pan-indígena difusa e associada a uma cosmologia genérica de vínculo com a natureza e defesa de tradições indígenas com conteúdos variados.
- 8 Florival Seraine (1955) descreve a coreografia do *Torém* realizada em círculo; segundo ele, os participantes davam-se as mãos e ficavam com os rostos virados para o condutor do ritual. Esta formação nós vimos algumas vezes no começo dos anos de 1990; entretanto, eles se colocavam em fila um pouco depois do começo. O fato é que hoje a formação em círculo seguindo uma fila predomina, permanecendo o condutor ao centro da roda.
- 9 A interessante história do ex cacique é analisada no quarto capítulo da nossa tese, referida na bibliografia.
- 10 Antes da reunião política que foi um dos motivos da ida do cacique à localidade, ele, junto com outros líderes indígenas, particularmente da própria Passagem Rasa, percorreram as casas para convidar as famílias para a reunião e para o *Torém* que coroaria a visita. Em todas as casas nós fomos recebidos com garrafas ou vários litros de *mocororó*. Durante o período da safra do caju o *mocororó* é uma “personagem” central dos encontros sociais.
- 11 Nós remetemos a nossas pesquisas para uma análise da ação missionária contemporânea (MESSEDER, 1995 e 2004).
- 12 Alguns especialistas (ver especialmente Jonathan OTT,

1994), estudando a problemática das substâncias utilizadas como suportes de experiências sagradas, a exemplo desta citada acima, do peyotl, do tabaco ou da cannabis, entre várias outras, convencionaram a designação de enteógeno, da mesma raiz de entusiasmo, palavra grega, cujo prefixo significa « deus dentro ». Então *enteógeno* significa « *veículo do divino* ». Trata-se de uma categoria capaz de dar conta da experiência dos sujeitos, reconhecendo neste processo a legitimidade desta experiência.

Referências bibliográficas

- BATESON, Gregory. *Naven: a survey of the problems suggested by a composite picture of a New Guinea tribe from three points of view*. Stanford: Stanford University Press, 1936 (1958).
- CHAMUEIL, Jean-Pierre. *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du Nord-est péruvien*. Paris: Ed. de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1983.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- GRUNEWALD, Rodrigo. Regime de índio e faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1993.
- HANNERZ, Ulf. "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da Antropologia transnacional". *MANA*, Rio de Janeiro, V. 3, n. 1, p. 7-39, 1997.
- HOBSBAWM, Eric. Introdução. In: HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- LUNA, Luís Eduardo. The concept of plants as teachers among four mestizo shamans of Iquitos, Northeast, Peru. *Journal of Ethnopharmacology*, n. 11, p. 135-156, 1984.
- MACRAE, Edward. *Guiado pela lua. Xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daimé*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- MOTA, Clarice Novais da. As Jurema told us: Kariri-ShoKo and Shoko mode of utilization of medicinal plants in the context of modern northeastern Brazil. PHD Thesis, Austin, University of Texas, 1987.
- MESSEDER, Marcos L. L. Etnicidade e diálogo político: a emergência dos Tremembés. Dissertação de Mestrado, Salvador, UFBA, 1995.
- MESSEDER, Marcos L. L. Rituels et drames d'alcoolisation chez les Tremembé. Lyon, Université Lumière Lyon 2, Thèse de Doctorat, 2004.
- NAHOUM-GRAPPE, V. *La culture de l'ivresse. Essai de phénoménologie historique*. Paris: Quai Voltaire, 1991.
- NARBY, Jérémy. *Le Serpent Cosmique, l'ADN et les origines du savoir*. Genève: Georg Éditeur, 1995.
- NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. O tronco da jurema. Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste: o caso Kiriri. Dissertação de Mestrado, Salvador, Universidade Federal da Bahia, 1994.
- NOVO, José Silva. "Almofala dos Tremembé". Itapipoca, 1976.
- OLIVEIRA JÚNIOR, Gerson Augusto. *Torém: brincadeira dos índios velhos*. São Paulo: Annablume, 1998.
- OTT, Jonathan. *Ayahuasca analogues. Pangean entheogens*. Natural Productus CO. Kennewick, WA, 1994.
- REESINK, Edwin. "O Segredo do sagrado: o Toré entre os índios do Nordeste". Comunicação apresentada no II Encontro de Ciências Sociais do Norte/Nordeste, João Pessoa, 1995.
- SERAINÉ, Florival. Sobre o Torém (dança de procedência indígena). *Revista Trimensal do Instituto do Ceará*, V. 69. Fortaleza, Instituto do Ceará, 1955.
- TURNER, Victor. *On the Edge of the Bush. Anthropology as experience*. Tucson; University of Arizona Press, 1985.
- VALLE, Carlos Guilherme O. do. Terra, tradição e etnicidade: um estudo dos Tremembé do Ceará. Dissertação de Mestrado, PPGAS/MN/UFRJ, 1993.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Sociedades indígenas e Natureza na Amazônia. *Tempo e Presença*, n. 261, São Paulo, CEDI, 1992.
- ZULUAGA, Gérman. A cultura do yagé, um caminho de índios. In: LABATE, Beatriz C. e ARAUJO, Wladimir S. *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas: Fapesp/Mercado de Letras, 2002.

Recebido para publicação em maio / 2012. Aceito em julho / 2012

AUTORES DE AUTENTICIDADE: ARTICULAÇÃO INDÍGENA NO CEARÁ¹

JOCENY DE DEUS PINHEIRO*

RESUMO

De 1980 a 2010, a performance do Toré, presente nas áreas indígenas do Ceará, tornou-se gradualmente conhecida entre lideranças de movimentos sociais, autoridades e membros da imprensa local. No entanto, apesar de visto por muitos como a forma mais difundida de atuação da indianidade no estado, a eficácia do Toré, no que tange à sinalização de uma fronteira cultural entre população indígena e não-indígena, permanece incerta. Afinal, o que é o Toré? Trata-se de uma prática ancestral, de uma invenção cultural inédita e recente, ou de uma re-invenção de formas culturais já existentes? Seria possível pensar a dança fora destes quadros explicativos, os quais fazem uso da idéia de continuidade e permanência ou, por oposição, de descontinuidade e invenção? Essas são questões que exploro no presente artigo.

Palavras-chave: tradição, articulação, indianidade, Toré, Ceará.

ABSTRACT

From 1980 to 2010, the performance of Toré, nowadays present in indigenous area in Ceará, became gradually known amongst leaders of social movements, representatives of governmental bodies and members of the local press. Although seen by many as the most widespread form of signaling indigeness in the region, the effectiveness of Toré as a cultural border, or as an evidence of cultural distinction, remains uncertain. After all, what is Toré? It is an ancestral practice, or a novel and recently introduced cultural invention? Could it be a re-invention of existing cultural forms? Would it be possible to look at such a dance without making use of these explanatory frameworks, which falls into the dichotomy of continuity and permanence versus discontinuity and invention? These are the questions I explore in this article.

Keywords: tradition, articulation, indigeness, Toré, Ceará.

*Doutora em Antropologia Social com Mídia Visual pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Manchester, no Reino Unido. Professora colaboradora do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais e do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia.

1. Introdução

Quando cheguei ao Ceará para realizar minha pesquisa de doutorado, em setembro de 2005, já vinha acompanhando as performances que objetivavam tornar visível a indianidade da população local há nove anos. Meu primeiro encontro com essa prática se deu em 1997, ao assistir, na praça central da cidade de Maracanaú, Região Metropolitana de Fortaleza, a apresentação de uma dança chamada Toré, praticada por um povo que se identificava, a partir do etnônimo de Pitaguary, como indígena. Nesse contexto, a indianidade evocada se materializava no corpo, na pintura corporal, no uso de cocares e colares feitos à mão, no movimento, no gesto e na performance propriamente dita. De um modo geral, embora a distintividade cultural dessa população fosse enfatizada de diversas maneiras, ela era tornada visível sobretudo dessa forma: através do corpo, da capacidade de dançar, cantar e tocar certos

instrumentos; das sensações provocadas pelos cantos entoados, pela batida do tambor, pela ingestão de uma bebida tida como sagrada e pelo movimento mesmo da performance. O apelo à distinção também se materializava no ato de narrar memórias ancoradas numa série de experiências sensoriais do cotidiano da comunidade.

Levando em conta o período de intensificação dos processos de identificação indígena no Ceará, que vai da década de 1980 ao final dos anos 1990, pode-se dizer que o Toré logo assumiu a função de exibir e atestar a indianidade da população que aí se identificava como indígena e que se engajava na busca do reconhecimento e a efetivação de seus direitos. Ao longo de mais de

vinte anos, essa performance se tornou gradualmente conhecida entre lideranças de outros movimentos sociais, autoridades e membros da imprensa local.

No entanto, apesar de vista por muitos como a forma mais difundida de atuação da indianidade no Ceará contemporâneo, a eficácia do Toré, no que tange à sinalização de uma fronteira cultural entre população indígena e não-indígena, permaneceu incerta. Afinal, como se pode definir o Toré? Quais os significados, os sentidos e as imagens atribuídos à sua performance? Trata-se de uma prática ancestral, de uma invenção cultural inédita e recente, ou de uma re-invenção de formas culturais já existentes? Seria possível pensar a dança fora destes quadros explicativos, os quais inevitavelmente fazem uso da idéia de continuidade e permanência ou, por oposição, de descontinuidade e invenção? Que tipos de implicação, em termos epistemológicos e políticos, tais formas de definir a dança trazem consigo? Essas são questões exploradas no presente artigo.

2. O Toré como invenção: a história de utilização de um conceito

Um ponto de discussão central na minha etnografia sobre identificação indígena no Ceará diz respeito à noção de autenticidade. No debate sobre questões referentes a essa noção, tradição emerge como uma idéia-chave, evocada tanto pelas lideranças indígenas, para falar de suas práticas, do que é ancestral, quanto pelos antropólogos, ao tentarem dar conta da natureza dessas práticas. Além do uso recorrente de conceitos tais como tradição, identidade étnica, etnicidade e emergência étnica, a idéia de 'invenção' tornou-se cara à bibliografia voltada para o tema da identificação indígena.

Há quem afirme que as discussões em torno da idéia de invenção estejam mais ou menos resolvidas do ponto de vista teórico. No entanto, sua pertinência no contexto político de afirmação identitária continua a se fazer notar, de tal forma que o debate em

torno dessa noção está sempre sendo re-atualizado. De fato, no Nordeste brasileiro, o tema continua a ser relevante tanto para a população regional quanto para os pesquisadores que aí trabalham. Fora do âmbito acadêmico, invenção é uma palavra popularmente utilizada para se referir, entre outras coisas, ao que parece absurdo ou sem sentido, por vezes sinônimo de cômico e ridículo.

Para os que duvidam da autenticidade dos processos de identificação indígena no Ceará, invenção é um termo frequentemente invocado em argumentações acusatórias as quais apregoam que as tradições dos povos indígenas locais se resumem a um exercício cínico com vistas à obtenção de recursos materiais. Por essa razão, lideranças comunitárias, ao terem que lidar com o argumento de que suas narrativas e práticas consistem numa cultura fictícia, são constantemente levadas a pensar sobre as noções de tradição, invenção e autenticidade. Em outras palavras, essas lideranças são pressionadas a demonstrar que sua indianidade não constitui mera invenção.

De uma maneira um tanto diferente, um número significativo de pesquisadores faz uso do termo invenção para falar de determinadas dimensões que observam nos processos de identificação indígena. Para alguns, esses processos têm tido o efeito de ativar, ao longo das últimas duas décadas, um movimento de re-invenção da tradição. Nesse caso, ao invés de utilizarem o termo em seu sentido popular, com todas as conotações negativas nele contidas, usam-no seguindo a linha de pensamento proposta por Hobsbawm e Ranger (1983) ou, alternativamente, tal como cunhado por Wagner (1975).

Cabe aqui analisar um pouco da história de utilização dessa idéia, antes mesmo de seu *début* na literatura mencionada. Para Ton Otto e Pedersen Poul, 'tradição' é definida como:

[algo cujo] significado principal é capturar a continuidade nas relações humanas, referindo-se tanto à atividade de transmissão do patrimônio cultural de um geração para a outra quanto ao que é efetivamente transmitido: costumes, crenças, rituais, regras (2005, p. 7).

Para além desse conceito genérico, a noção de tradição, tal qual hoje se entende, emerge no século XIX, no contexto de formação da teoria social e sociologia ocidentais (WILLIAMS, 1988). Trata-se de uma noção quase sempre acompanhada por aquilo que Robertson (1990) chamou de um sentimento de “nostalgia intencional” para com a perda “irreversível” de determinados modos de vida em face à “modernidade”. Nesse sentido, quando se fala em ‘tradição’ muito comumente se quer falar de algo que foi ‘perdido’ ou está em vias de se ‘perder’. Ao mesmo tempo, fala-se de ‘tradição’, também, quando se quer dizer de algo que, para permanecer, deve ter sua continuidade assegurada por meio de uma intervenção. A ameaça da ‘perda’ cultural ativa o sentimento de nostalgia assim como lança mão de discursos em torno da idéia de autenticidade. É dentro desse debate, em grande parte ancorado numa teoria social do século XIX, que a crença segundo a qual certos grupos detêm e exibem tradições mais, ou menos, ‘autênticas’ ganha aceitação (TURNER, 1990; KING, 1995; MILLER, 1995a; MILLER, 1995b).

Na raiz desse debate estão algumas publicações importantes. Há cerca de 25 anos, por exemplo, Keesing e Tonkinson publicaram uma edição especial da *Mankind* (1982), intitulada *Reinventing traditional culture: the politics of Kastom in Island Melanesia*, a qual veio à tona quase que concomitante à seminal antologia de Hobsbawm e Ranger, *The invention of tradition* (1983). A perspectiva de Hobsbawm e Ranger

foi elaborada com o objetivo de expor uma contradição nos processos de “inovação” e “continuidade” que constituem as tradições (OTTO e PEDERSEN, 2005). A noção de invenção de Hobsbawm é considerada frutífera, na medida em que permite aos estudiosos compreender como as sociedades inventam o seu passado e fazem uso de tradições muitas vezes recém-criadas para estabelecer um senso de continuidade e legitimar um conjunto de ideologias ancoradas na atualidade. No entanto, quando definida como tal, invenção implica uma distinção dicotômica entre o que pertence ao reino das expressões culturais “autênticas” e o que está no universo do “espúrio”. É nesse sentido que Hobsbawm (1983, p. 8) afirma que “onde os velhos modos permanecem vivos, as tradições não precisam ser revividas nem inventadas”.

O conceito tal como entendido por Hobsbawm foi incorporado como uma ferramenta interpretativa bastante fértil em análises de contextos completamente distintos do globo terrestre. O trabalho de Keesing (1982a; 1982b), por exemplo, seguiu uma abordagem que ecoa a de Hobsbawm. Keesing adota o termo invenção para pensar o processo através do qual o Kastom² se tornou uma espécie de símbolo político em tempos de resistência anti-colonial na Melanésia. Nas palavras do autor, a “imprecisão” e o aspecto “vago” do Kastom foram utilizados de forma estratégica, para que o mesmo pudesse ser adaptado a situações muito distintas. Anos mais tarde, Keesing (1989) argumenta que tanto os pesquisadores quanto os ilhéus do Pacífico, na tentativa de estabelecer uma continuidade em meio à descontinuidade causada pela experiência colonial e pós-colonial, acabaram por criar uma identidade essencialista e reificada, em outros termos um produto direto do processo de “invenção” (1989, p. 24-26).

Na linha de Keesing, Tonkinson (1982a; 1982b), ao explorar as funções assumidas pelo Kastom em

Vanuatu, observou que, embora num nível local o Kastom significasse diferenças, na esfera nacional era algo geralmente utilizado para evocar unidade. O Kastom assim funcionava para mobilizar um sentimento de união em oposição ao chamado “mundo ocidental”. Para Tonkinson, uma vez “conciliado” com ideais cristãos, o Kastom havia se tornado objeto de “usos” e “abusos” políticos, e o fato de que ele agora podia assumir funções tão distintas comprovava a existência de uma considerável “perda de tradição”. Ao elaborar tal argumento, Tonkinson diz não querer negar que a memória funciona para reviver a tradição, recriando e re-inventando um passado, no entanto o que agora se observava, afirma o autor, era uma versão editada, idealizada e mitificada do passado.

As observações de Jackson (1991; 1995) se alinham um pouco às posições de Keesing e Tonkinson. Ao discutir a política da indianidade na região amazônica de Vaupés, na Colômbia, Jackson (1995, p. 3) chegou à conclusão de que o povo Tukano havia aprendido sobre a sua própria cultura e identidade indígenas a partir da população não-Tukano. O argumento de Jackson (1991, p. 149; 1995, p. 15) aponta para a idéia de que os Tukano passaram a investir na invenção de algo completamente diferente de sua “consciência tradicional”, o que na visão da autora é descrito como uma “imagem simples, romântica e idealizada” de si mesmos.

Alternativamente à abordagem desses autores, alguns pesquisadores têm optado pela expressão “invenção cultural”, tal como delineada por Wagner (1975), na obra *The Invention of Culture*. Um exemplo dessa outra forma de entender invenção se encontra nos trabalhos de Linnekin (1983; 1991a; 1991b), Handler (1984; 1986), Handler e Linnekin (1984), quando estes analisam o tema da identificação nacional e étnica no Quebec e no Havai. Em consonância com

a tese central de Wagner, o termo passa a ser compreendido como a construção simbólica da vida social, em oposição à idéia de que a cultura e a tradição possam ser naturalmente constituídas. Na visão desses autores, a tradição não deve ser definida em termos de fronteiras nem essência, pois todas as tradições são de fato inventadas, ou seja: são construídas criativamente no presente. As tradições, por esse raciocínio, pouco têm a ver com um passado fixo ou uma herança transmitida de geração a geração, pois constituem, conforme Linnekin (1983, p. 241-242), “um modelo consciente de modos de vida passados os quais as pessoas utilizam na construção de sua identidade”. Isso equivale a definir tradição como algo eminentemente fluido, cujo conteúdo é redefinido “a cada geração”, ao mesmo tempo em que a sua atemporalidade é “construída situacionalmente” (*Idem, ibidem*).

Nessa linha de raciocínio, Hanson (1989, p. 890), ao falar do movimento Maori, na Nova Zelândia, afirma que a cultura dita tradicional, ao invés de refletir uma herança do passado, transmitida de forma estável de geração a geração, é na verdade “uma invenção construída para fins contemporâneos”. Ao mesmo tempo, Hanson chama atenção para o fato de que a invenção não necessariamente implica a produção de uma cultura fictícia. “Nenhuma forma de comportamento”, afirma o autor, pode ser vista como “autêntica”, pois todo comportamento é, inevitavelmente, um modelo que inclui “formas anteriores e posteriores de comportamento”. A “invenção da cultura é um processo normal de toda vida social” e, nesse sentido, diz Hanson, “um componente comum no desenvolvimento contínuo de uma cultura autêntica” (*Idem*, p. 898-899).

Se esta última abordagem contorna, do ponto de vista epistemológico, a problemática da autenticidade das tradições, levando a crer que todas as tradições são igualmente autênticas e/ou inautênticas, ela continua

a apresentar um problema, de ordem política, para as reivindicações de tradicionalidade feitas por movimentos indígenas de todo o mundo. Quando se argumenta, por exemplo, que o discurso da tradição (em nome do quê emanam muitas das reivindicações de lideranças indígenas) é predominantemente um produto da realidade imediata de um povo, que pouco ou nada tem a ver com heranças históricas passadas de geração a geração, está se colocando em cheque, indiretamente, a legitimidade daquele discurso.

Seguindo essa lógica, pode se dizer, por exemplo, que o investimento sobre um conjunto de memórias e práticas rituais, levado a cabo pela população que se identifica como indígena no Nordeste brasileiro, é sinal de invenção cultural, ou seja: de um processo comumente experimentado por toda sociedade, em grande parte determinado por interesses da atualidade. De acordo com essa visão, tais memórias e práticas seriam melhor explicadas se examinadas em relação direta com a atual situação política na qual seus agentes se inserem, isto é, na busca pelo direito de acesso à terra, saúde e educação diferenciadas, e não necessariamente como decorrentes da consciência acerca de uma origem comum, de um sentimento de pertencimento e ancestralidade.

O problema, que aqui surge, é que decorre desse ponto de vista, embora não obrigatoriamente, o reforço à idéia de que as práticas e crenças dessa população são moldadas por circunstâncias presentes e, em certa medida, fruto de uma instrumentalização com fins à realização de objetivos políticos e econômicos. Ou seja, se todas as tradições são construídas no presente e não estão necessariamente relacionadas a um senso de história e de passado, pode-se dizer que a legitimidade de qualquer uma delas é questionável, que seu valor distintivo é em tese fictício, fruto de uma retórica – o que efetivamente invalida reivindicações

indígenas que se baseiam em tal discurso.

Briggs (1996) acredita que esse tipo de análise pode reduzir a eficácia dos “discursos da tradição”, especialmente no caso de “comunidades subalternas” envolvidas na luta pela garantia de sua sobrevivência física e cultural. Levando em conta esse contexto, Briggs argumenta que “a literatura da invenção legítima e amplia o controle acadêmico sobre os discursos alheios (1996, p. 496), e que diante disso não há porque se surpreender com a irritação presente nas “respostas subalternas” à tal tentativa de controle. A irritação de que fala Briggs fica bem evidenciada na escrita da intelectual havaiana Trask (1991), cuja leitura dos argumentos de Keesing (1989) e Linnekin (1983) leva a autora a pensar nesses textos como extensões de práticas intelectuais eurocêntricas, as quais buscariam “retirar” dos nativos “o poder de definir quem e o quê” eles são, ou como devem “se comportar politicamente e culturalmente” (TRASK, 1991, p. 162).

No mesmo tom de crítica à literatura da invenção, Sahlins (1993) afirma que a crença acadêmica, generalizada no Ocidente, de que tradições possam ser inventadas em função de interesses atuais é, na verdade, o reflexo de um discurso “funcionalista”, que apesar de querer ser “bom” para com os povos indígenas tem por efeito justamente o contrário, isto é, ignorar as muitas experiências de continuidade desses povos. Para Sahlins (1993; 1999), as chamadas tradições ‘inventadas’ são de fato “permutações de antigas formas de relações, adaptadas às novas situações” (OTTO E PEDERSEN, 2005, p. 20). Sahlins assim sugere a substituição da expressão “tradição inventada” pela idéia de “inventividade”, o que para ele significa enfatizar a “pertinência” da distinção cultural. Caso a idéia de invenção não seja encarada desta forma, alerta Sahlins, ela funcionará como uma forma fácil de “descartar” as reivindicações, de povos indígenas,

à distinção cultural (1999, p. 400).

Atenta ao debate aqui apresentado, tendo a me posicionar junto a autores que pensam a idéia de autenticidade como um juízo de valor, chamando atenção para o fato de que esta é uma noção profundamente influenciada por visões de mundo oriundas do século XIX, quando as discussões em torno do tema da tradição e da modernidade despontaram de forma mais evidente, geralmente em meio ao florescimento de um certo sentimento de nostalgia (ROBERTSON, 1990).

O argumento que irei delinear nas próximas páginas conta com algumas das referências anteriormente citadas. No entanto, opto por me abster do termo invenção, por duas razões principais: uma de natureza epistemológica e a outra de natureza política. Primeiro, evito o conceito por acreditar que invenção não dá conta de explicar a natureza dos processos que vêm ocorrendo no Ceará indígena; segundo, por querer evitar os riscos que a utilização dessa noção traz, no sentido de desautorizar a fala de meus interlocutores indígenas, especialmente num contexto altamente politizado como aquele em que conduzi a pesquisa.

3. A abordagem da articulação

Minha perspectiva não se assemelha nem à de autores que, por um viés um tanto estruturalista, discorrem sobre a natureza atemporal e permanente da tradição, nem à daqueles que enfatizam o recurso à invenção em face de uma mudança cultural abrupta, nem à de quem compreende a tradição como resultante de um simples processo de criação cultural. Alternativamente, aqui adoto o conceito de articulação, tal como definido por Hall (1996a). Ao fazer isso, meu objetivo é desafiar a problemática da autenticidade, apontando tanto para aspectos de continuidade quanto descontinuidade no desenvolvimento das

tradições.

A noção de articulação contribui no sentido de evitar o reducionismo de pontos de vista que explicam a experiência da indianidade através de ligações primordiais (GEERTZ, 1963; KEYES, 1976; BENTLEY, 1987), o que de certa maneira tende a desvalorizar o aspecto pragmático das formas emaranhadas de política cultural indígena na contemporaneidade. A noção também contribui para evitar a ênfase no essencialismo estratégico, perspectiva que acaba por negligenciar “uma longa história de sobrevivência e resistência indígenas” (CLIFFORD, 2001, p. 471). Ou seja, o conceito de articulação me possibilita sair da linguagem do “primordialismo” (RAMOS, 1998) e do “essencialismo estratégico” (JACKSON, 1991), me permitindo trilhar um caminho distinto daquele presente na literatura da “invenção da tradição” (LINNKEIN, 1983) e do “construcionismo” (NELSON, 1999).

Em linhas gerais, pode-se dizer, a partir das palavras do próprio Hall (1990), que articulação constitui um processo através do qual uma constelação de práticas e discursos se ligam entre si para produzir narrativas específicas que aderem a subjetividades políticas. Mais precisamente, a articulação se refere ao processo de tornar uma identidade coletiva, uma posição ou um conjunto de interesses, inteligível para um dado público (HALL, 1990; HALL, 1996a; LI, 2000). Para Hall, articulação é:

tanto uma maneira de entender como elementos ideológicos emergem, em meio a certas condições, combinando-se a um determinado discurso, quanto uma maneira de perguntar sobre como esses elementos conseguem ou não se articular, em conjunturas específicas, e para determinados sujeitos políticos (1996a, p. 141-142).

Uma articulação implica o estabelecimento de

“uma ligação que não é necessária, determinada, absoluta e essencial para todos os tempos” (*Idem, Ibidem*). Com isso se quer dizer que a articulação de diferentes elementos ideológicos e discursivos é sempre provisória, e que não há garantia de que tal processo resulte em sucesso. Existe, portanto, a possibilidade de que tal articulação não perdure, ou de que a mesma não seja aceita e que por isso não se naturalize. Uma das imagens que Hall (1995; 1996a) utiliza para ilustrar essa idéia é a de um caminhão articulado, que pode ser desarticulado e recombinado de vários modos, em diferentes períodos e lugares. Para a antropologia, essa noção um tanto abstrata solicita uma investigação etnográfica, capaz de descrever como certos elementos se combinam num tempo e num espaço específicos, e como a coerência desses diferentes elementos pode produzir um sentido de identificação (*Idem, ibidem*).

Começo, portanto, averiguando a fertilidade do conceito a partir de seu emprego nas etnografias de Li (2000), Clifford (2001), Schwittay (2003) e Kjosavik (2006), voltadas para o tema da constituição de identidades indígenas, respectivamente, na Indonésia, na Melanésia, na Argentina e na Índia. O uso da idéia de articulação no trabalho desses autores reflete uma tendência mais ampla, hoje bastante em voga, de tratar a identidade como algo flexível, sempre emergente, posicional e contextual. Esta tendência contrasta com uma perspectiva que encara a identidade como uma essência, ou seja: algo que pode ser possuído, retido, perdido ou resgatado. O exame desta literatura assim chama atenção para um dos aspectos fundamentais no uso da articulação, o qual reside na possibilidade de olhar para identidades comumente taxadas de inautênticas (quando consideradas sob um prisma essencialista) como legítimas (uma vez que as mesmas passam a ser analisadas em termos políticos).

Os estudos de Li (2000, p. 149), em duas áreas

indígenas da Indonésia, atentam para um contexto em que as ideologias oficiais proclamam ora a não-existência de povos indígenas específicos ora a indianidade comum de todos os cidadãos nacionais. Os povos indígenas, nesse caso, são vistos como fruto da invenção imaginativa de ONGs, rotulados como oportunistas e inautênticos. Li encontra nas noções de identificação e articulação uma maneira de olhar para uma identidade que é ao mesmo tempo emergente e desigual, no sentido de que nem todas as pessoas que ela encontra se identificam da mesma forma. O caso indonésio inspira algumas comparações.

A exemplo do que acontece na Indonésia descrita por Li, no Nordeste brasileiro as ideologias oficiais também proclamam a não-existência de povos indígenas, ao mesmo tempo em que sustentam que todos os indivíduos têm a sua própria quota de indianidade (fruto da chamada mestiçagem). Na Indonésia analisada por Li, bem como no contexto de áreas indígenas no Ceará, são distintos e variáveis os níveis de identificação indígena, os quais ocorrem num cenário político marcado pelas visões e agendas do Estado, de ONGs, de missionários, de pesquisadores e de uma série de outros agentes. Existe, contudo, uma diferença fundamental. No Brasil como um todo, diferentemente do contexto indonésio, a população indígena pode ser legalmente reconhecida como indígena, distinguindo-se, em alguma medida, da maioria dos cidadãos – desde que se ajuste a determinados modelos de indianidade e consiga responder a determinados critérios de autenticidade. O modelo evocado no imaginário nacional tem por referência a imagem, mesmo que distante e/ou distorcida, de povos indígenas da região amazônica.

Em outras palavras, a população indígena do Ceará se vê diante da necessidade de tomar como referência de indianidade um modelo externo, isto é,

caso queira ser reconhecida como indígena e/ou autêntica. Na prática, as reivindicações dessa população tanto são facilitadas quanto limitadas pela presença daqueles que muitos denominam, numa referência pejorativa e irônica à população indígena local, de ‘índios de verdade’ (uma espécie de tipo ideal de indianidade vinculado a uma região específica do país). Ou seja, de forma distinta do que relata Li (2000), a existência do tipo ideal aqui mencionado faz diferença para o processo de articulação que ocorre no Nordeste brasileiro como um todo.

Feita essa ressalva, as demais considerações de Li me parecem muito pertinentes. Como a autora, aqui, concebo a auto-identificação de meus interlocutores como “um posicionamento que se assenta em práticas, paisagens e repertórios de sentido historicamente sedimentados”, os quais “emergem através de padrões específicos de engajamento e de luta” (LI, 2000, p. 151). Seguindo esse caminho, aberto por Hall (HALL, 1990, p. 225) e trilhado por Li, opto pela noção de ‘identificação’, assim como pela expressão ‘processos de identificação’, para enfatizar a idéia do ‘vir-a-ser’ e do estar constantemente ‘se tornando’, portanto, endossando uma visão na qual as identidades, “longe de estarem eternamente fixadas em algum passado essencializado”, “estão sujeitas ao ‘jogo’ contínuo da história, da cultura e do poder”. Falar de identidades, nessa perspectiva, é falar de um estar “se tornando” tanto quanto de um “ser”, mas nunca de “invenção” (LI, 2000, p. 152). Como “pontos instáveis de identificação ou de sutura” (HALL, 1990, p. 226), as identidades constituem formas de “posicionamento articulado” (HALL, 1996a).

Clifford aponta para algo semelhante quando explora a noção de “lugares articulados de indianidade”, abordando o caso dos Kanak na Nova Caledônia. Para o autor, pensar num fenômeno articulado é olhar para

“processos produtivos de consenso, exclusão, aliança e antagonismo, os quais são inerentes à vida transformativa de todas as sociedades” (2001, p. 473). Clifford enxerga na idéia de articulação uma maneira de investigar como diferentes elementos culturais podem se combinar na criação de um senso de identidade indígena Kanak. O quadro conceitual utilizado lhe permite deixar para trás os dilemas que giram em torno da questão da autenticidade, chamando atenção para a idéia, que aqui incorporo, segundo a qual,

Na teoria da articulação, toda a questão da autenticidade passa a ser secundária, e o processo de persistência social e cultural ao longo do caminho é político. Supõe-se que as formas culturais serão sempre feitas, desfeitas e refeitas. As comunidades podem e devem se re-configurar, desenhando seletivamente sobre a lembrança de um passado. (...) A questão do que se empresta daqui ou dali, do que é perdido e redescoberto em novas situações, passa a ser discutida no âmbito de uma atividade normal, política ou cultural (CLIFFORD, 2001, p. 479-480).

Isso me parece bastante interessante ao considerar a especificidade dos processos de identificação indígena no Nordeste brasileiro, onde a questão da autenticidade é constantemente evocada como forma de desafiar a legitimidade daqueles que se identificam como indígenas. Adotando o ponto de vista esboçado por Clifford, é possível dizer que, embora muitos vejam a produção cultural dos povos indígenas do Ceará como inautêntica, meramente política ou oportunista, as identidades e tradições aí mobilizadas, independentemente de descontinuidades históricas, são percebidas e vivenciadas, por aqueles que as vivenciam, como algo indubitavelmente verdadeiro (OAKDALE, 2004). Ao invés de explorar o problema que aí se apresenta a partir da dicotomia autêntico

versus espúrio, Clifford sugere que a questão relevante é saber “se” e “como”, em situações altamente politizadas, carregadas e desiguais, é possível “convencer e compelir *insiders* e *outsiders* a aceitarem a autonomia de um ‘nós’” (2001, p. 479).

Há mais exemplos que apontam para a fertilidade da abordagem aqui adotada. Na Índia, Kjosavik analisou a articulação e a re-articulação de identidades Adivasi num contexto de luta pela garantia de direitos fundiários na região das altas florestas de Kerala. As identidades Adivasi foram divididas em “sub-identidades”, a partir de comunidades específicas como Kurumar, Paniyar e Kattunaicker, cada uma mantendo diferentes relações com recursos tais como terra e floresta. Kjosavik usa o conceito de articulação para entender como essas identidades particulares são rearticuladas numa identidade mais geral, e como a forma e os meios de expressão dessas identidades são adaptadas a contextos definidos. O posicionamento destas comunidades a partir da noção de indianidade é “produto da agência” bem como de um “trabalho cultural e político de articulação” (2006, p. 6). Este posicionamento é o que permite a essas pessoas renegociarem a forma através da qual elas se ligam ao Estado nacional, ao governo, e ao seu próprio local (LI, 2000).

À semelhança do estudo de Kjosavik (2006, p. 9), no qual micro-identidades são “articuladas no âmbito de uma identidade Adivasi mais ampla”, no Ceará uma grande variedade de povos com culturas e histórias particulares se identificam tanto a partir de suas identidades locais quanto a partir de uma categoria mais ampla que é a de indígena. Como no caso indiano, essa identidade mais geral resulta de uma articulação de práticas locais em consonância com ideologias nacionais de indianidade. No entanto, para além disso, há ainda, nas áreas indígenas em que pesquisei,

um processo de rearticulação de práticas locais e discursos identitários particulares. Isso se evidencia, por exemplo, nos processos de identificação indígena na região sertaneja do estado, onde a população passa a se afirmar a partir de uma série de identidades específicas, muitas das quais assentadas no reconhecimento de uma relação histórica e racial entre as categorias de indígena e negro. A tendência aí observada chama a atenção para o fato de que tais articulações vão além do que muitas vezes é entendido como indígena, incorporando múltiplas formas de identificação local (como, por exemplo, negra e quilombola).

Cito ainda um outro exemplo de utilização do conceito, presente no trabalho de Schwittay (2003), que explorou a constituição de identidades indígenas no Noroeste da Argentina. Schwittay (*Idem*, p. 130) aponta para a articulação de identidades indígenas em meio a conflitos por terra, evidenciando como pessoas comuns passam a se identificar como índios Kollas, através de um processo de realinhamento múltiplo para com o Estado nacional, o governo e o espaço das próprias comunidades. Analisar a constituição das identidades indígenas como um processo de articulação permite à autora reconhecer “as complexas relações entre estrutura e agência”, nas quais a formação da identidade ocorre.

O contexto de análise de Schwittay em muito se assemelha ao de minha pesquisa, no sentido de que no Noroeste da Argentina, bem como no Nordeste brasileiro, os povos que se identificam como indígenas são acusados de “terem estrategicamente inventado sua identidade indígena de um dia para o outro”. Em ambos os casos, as acusações estão baseadas “em argumentos culturalistas, formulados com a ajuda de cientistas sociais locais”, decepcionados com a inexistência de uma língua indígena e com o fato de que aqueles que reivindicam ser indígenas estão

“firmemente integrados” à vida econômica e social da região em que habitam (SCHWITTAY, 2003, p. 144).

Em ambos os casos, também, a experiência vivida de ser indígena é marcada pela luta por terra. Uma diferença crucial, no entanto, é que, enquanto no caso dos Kollas as articulações ocorrem no âmbito da linguagem utilizada para enquadrar as reivindicações identitárias, no caso dos povos indígenas no Ceará as articulações envolvem não apenas a linguagem mas também a corporificação da noção de indianidade. Com isso quero dizer que as articulações levadas a cabo pelas lideranças indígenas, em colaboração com os demais agentes que constituem suas redes sociais, apontam para um processo de *embodiment* do repertório de discursos aí existentes, processo esse que se dá numa série de contextos envolvendo públicos distintos. Como tentarei mostrar, enquanto em determinadas situações tal forma de *embodiment* garante que as articulações em curso se efetivem, em outros casos o sucesso dessas articulações não é assegurado.

Em suma, o trabalho dos autores que aqui cito sugere que, mais do que olhar para a articulação como um processo abstrato, teórico e, portanto, desencarnado de experiências vividas, é importante mostrar como essa articulação se dá no cotidiano das pessoas, em períodos e lugares específicos. Para desenvolver a minha discussão, aqui eu exploro ‘onde’, ‘quando’ e ‘para quem’ as articulações que observei foram feitas, e ‘se’ e ‘como’ os povos indígenas no Ceará têm conseguido convencer *insiders* e *outsiders* da veracidade de suas formas de representação. Minhas observações recaem sobre como as lideranças indígenas combinam uma variedade de elementos culturais e políticos no processo de se conceberem como povos indígenas. Em outras palavras, quero olhar para que ações, discursos e práticas daí emergem, que interesses são combinados, que diferenças são deixadas de lado,

que acordos resultam dos processos articulatórios em campo e, por fim, quais efeitos se fazem notar.

4. O Toré: duas situações

No cotidiano da população indígena do Ceará, o Toré pode ser realizado em ocasiões bastante distintas, desde pequenos eventos familiares, tais como batizados, festas de aniversário, até eleições comunitárias e comemorações escolares. Em tais ocasiões, a presença de pessoas de fora é mais rara e a dança se torna uma fonte de entretenimento para crianças e adultos, mulheres e homens. A performance envolve ainda a ingestão de uma bebida fermentada – vinho de caju ou uma mistura de frutas locais. Em outros casos, a performance pode incluir a realização de rituais de ‘limpeza’ e cura. O Toré também é executado durante eventos maiores, como nos seminários estaduais, *workshops*, conferências e assembléias, em que a dança é apresentada para um público mais diversificado, incluindo lideranças indígenas, colaboradores do movimento, funcionários do governo, autoridades municipais e, por vezes, membros da imprensa local.

Embora uma análise das idéias associadas à prática do Toré revele o enquadramento da dança num repertório de discursos bastante recorrentes, a questão de como o Toré é percebido por seus diversos tipos de audiência aponta para uma expressiva variação de significados, variação esta que também se dá na forma de conceber a dança pelos participantes. Em muitos casos, para os membros da audiência, a semelhança entre o Toré e demais práticas culturais populares alimenta a dúvida acerca da autenticidade da performance como prática indígena. Em outros casos, é precisamente o aspecto de semelhança para com outros gêneros culturais populares que suscita a simpatia do público. Trago aqui exemplos etnográficos de

duas situações em que o Toré foi realizado para audiências distintas, sendo portanto percebido de forma também distinta.

A primeira situação ocorreu no início da minha pesquisa de campo, em outubro de 2005. Acompanhei um grupo de lideranças Pitaguary na realização de um Toré que se deu no contexto de uma feira agrícola anual, a qual acontece numa zona bastante movimentada de Fortaleza. Durante o evento, agricultores de toda a região se reúnem para exibir animais e colocar à venda amostras de sua produção agro-pecuária. Os Pitaguary foram convidados para participar da terceira noite da feira. Entre o odor de pasto e churrasco, a multidão que participava do evento se espalhava por todos os lados. Nos galpões, avistavam-se vacas, cavalos e porcos. A profusão de ruídos era intensa: além de anúncios regulares, feitos pela organização do evento, escutavam-se, através de imensos alto-falantes, localizados em cada canto da praça, *hits* de bandas locais de forró. Em busca do ponto de encontro, o grupo Pitaguary se dirigiu para o quiosque do município de Maracanaú. Lá estava o prefeito, cercado de conselheiros e um fotógrafo particular (os Pitaguary tinham sido convocados pelo prefeito para representarem a ‘cultura’ do município).

Enquanto a meninada se distraía com os ovos de avestruz em exibição no *stand* vizinho, avistei, em meio à multidão, alguns conhecidos. Estava lá um professor de filosofia, que veio ficar ao meu lado. Conversamos sobre a feira enquanto aguardávamos o início do Toré. Não demorou muito para que o cacique Pitaguary instrísse o grupo a formar um círculo, entoando, logo em seguida, o canto: “as matas virgens estavam escuras / quando o luar clareou / mas quando ouvi a voz do meu povo / Pitaguary aqui chegou”. No grupo havia cerca de 35 pessoas, e pelo menos a metade era formada de crianças. Os participantes

tentavam seguir o canto do cacique, mas diante dos ruídos da feira as vozes foram abafadas e a performance logo chegou ao fim.

Depois que o grupo se dispersou, o chefe se aproximou e, enquanto acendia um cigarro de palha, comentou o fato de ali não haver microfone disponível, que assim ficava “difícil puxar um Toré”. O cacique quis saber se eu tinha conseguido escutá-lo e, enquanto eu o respondia, meu ex-professor de filosofia, olhando para mim, questionou: “Esse povo não é índio de verdade, é? É sobre isso que você está pesquisando?” O professor não se conteve e logo riu de sua própria pergunta, ao passo que o cacique, com uma expressão de decepção, desviou o olhar para o movimento da feira. Houve um momento de silêncio, e a pergunta ficou sem resposta. A intervenção do professor me pareceu bastante representativa de como a população indígena no Ceará é percebida não só pela sociedade de um modo geral mas também por seus intelectuais – indivíduos cujas expectativas em torno do tema da indianidade em geral correspondem àquelas dominantes na região como um todo.

Mas a questão central que tal descrição me permite pensar é outra. A performance daquela noite se assemelhava a muitas outras em que lideranças indígenas cantavam e dançavam diante de uma platéia que ora lhe dava pouca importância, ora simplesmente os ignorava. Para o prefeito municipal, no entanto, o grupo desempenhara sua função, que consistia em atuar como elemento de exposição da cultura de Maracanaú. Foram feitas diversas fotos do prefeito junto ao grupo Pitaguary, o que era suficiente para provar que o município não só tinha uma cultura distinta, a ser exibida num *stand* de eventos, como também demonstrava o apoio recebido da administração municipal pelo povo indígena em questão.

Apenas alguns meses depois daquela

apresentação, em março de 2006, acompanhei a realização de um Toré um tanto distinto. O caso se deu quando quatro povos indígenas do Ceará (incluindo os Pitaguary) foram convidados para aparecer num *show* de cultura indígena, com povos Xavante do Mato Grosso, Karajá do Tocantins e Krikati do Maranhão. Organizado por uma ONG indígena, o evento Ritos de Passagem ocorreu num centro cultural de Fortaleza. O centro aglutina um complexo arquitetônico que integra salas de seminários, livrarias, museus, teatros, cinemas, cafés e bares, sendo propagandeado como um dos cartões postais da cidade. Localizado na área externa do centro, o evento atraiu um público de cerca de quatro mil pessoas, sendo também transmitido por um canal de TV local.

Na noite do evento, deixei a localidade de Santo Antônio dos Pitaguary num ônibus com mais de 50 pessoas, a maioria das quais estava indo compor, como eu, parte da platéia do espetáculo. Ao chegar ao centro cultural, os doze Pitaguary que iriam dançar se juntaram aos organizadores do evento. Na área verde do complexo, um palco havia sido montado. As luzes da praça estavam apagadas, com imensos refletores iluminando o palco. Na platéia se encontrava grande número de jovens, muitos dos quais estudantes, bem como casais de idosos e passantes em visita ao centro, alguns dos quais turistas. Estavam lá também inúmeros indígenas, com sua produção artesanal exposta à venda. Uma pequena multidão se aglomerava em torno da área onde os indígenas que iam dançar estavam, ainda se preparando. Parcialmente nuas, as mulheres Krikati e Karajá atraíam bastante a atenção, inclusive das crianças Pitaguary.

Minutos depois, o espetáculo teve início. Os Xavante foram os primeiros a se apresentar. Tratava-se de um grupo inteiramente masculino. Sua dança não se assemelhava em nada às práticas culturais a

que pessoas nascidas no Ceará estavam acostumadas. Para alguns, a performance se prolongou demais, para outros a dança soou monótona. Houve quem salientasse que a música Xavante era desprovida de ritmo e variação, que sua apresentação acabou parecendo demasiado exótica e um tanto incompreensível. Outros apenas se perguntaram por que não havia mulheres Xavante no palco. Com as apresentações Krikati e Karajá, a reação foi semelhante: a curiosidade do público logo se esvaeceu. Além disso, houve quem se sentisse desconfortável com a nudez parcial das mulheres indígenas. De um modo geral, é como se as performances apresentadas fossem ‘distintas demais’ para o público ali presente.

Por outro lado, quando os grupos Tapeba, Tremembé, Pitaguary e Jenipapo-Kanindé subiram ao palco para apresentar, cada um deles separadamente, as suas performances, o envolvimento do público tornou-se notável. Em contraste com a cena anterior, as canções do Toré soavam melódicas e rítmicas para os ouvidos de uma platéia majoritariamente cearense. Escutei de alguns presentes que o Toré ecoava gêneros populares tais como côcos, entoadas, pontos de Umbanda, benditos, para citar apenas alguns. Quando se anunciou o fim do espetáculo, os participantes Tapeba mais uma vez subiram ao palco para ‘puxar um Toré’. Nesse momento, os demais grupos se aproximaram, seguindo o movimento dos Tapeba. Uma audiência vibrante os acompanhou, tomando por inteiro o espaço do palco. Foi o ápice do evento. Um casal de idosos, que depois me revelou ser residente na capital cearense, perguntou-me quem eram aqueles índios que haviam cantado por último, grupo do qual eles mais gostaram. Eram os Tapeba, acompanhados pelos demais grupos locais.

5. Entre a semelhança e a distinção

Durante a preparação para o espetáculo Ritos de Passagem, ao assistir aos ensaios na condição de observadora, cheguei a pensar que a platéia iria se envolver mais ativamente com a performance dos grupos indígenas advindos de outras regiões do país. No entanto, ao contrário do que eu havia suposto e, nesta situação específica descrita, foi o Toré que mais suscitou a simpatia do público e garantiu que a sua atenção fosse direcionada às reivindicações feitas durante a performance. Num contexto de busca por entretenimento, a partilha de elementos do Toré com uma série de outras práticas culturais populares favoreceu o reconhecimento da dança e de seus participantes. Foi a semelhança (ou seja: os pontos de interseção entre o Toré e outras manifestações culturais) o fator chave no sucesso da dança.

Ao mesmo tempo, é importante notar que, embora na maioria das situações os grupos locais realizem a performance do Toré por conta própria, desta vez a sua performance estava ocorrendo em conjunto com as apresentações de outros grupos indígenas, cujas práticas culturais são geralmente menos questionadas e portanto mais facilmente aceitas como legítimas e/ou autênticas. Essa conjunção, por si só, já é produtora de sentido e de identificação. Em outras palavras, o fato de o público estar assistindo a performances de grupos cuja indianidade lhe parecia menos contestada teve por efeito facilitar a aceitação das apresentações dos grupos locais como algo autêntico e indígena.

A comparação entre os dois Torés é instrutiva. Na feira agropecuária, os visitantes tinham se deparado, mais ou menos por acaso, com a performance Pitaguary, sem por ela demonstrar maior interesse, enquanto que a maior parte da audiência do

espetáculo Ritos de Passagem havia se deslocado para o centro cultural com o intuito de assistir à exibição de tradições indígenas. Além da diferença no que refere às audiências, havia também uma nítida distinção na natureza das performances. Enquanto o Toré realizado na feira agrícola foi uma resposta de última hora ao pedido do prefeito, aquele realizado no centro cultural havia sido cuidadosamente planejado, envolvendo a remuneração financeira dos dançantes, bem como visitas dos organizadores do evento (a fim de supervisionar os ensaios) às áreas Tapeba, Tremembé, Jenipapo-Kanindé e Pitaguary.

O sucesso do Toré apresentado no evento Ritos de Passagem talvez tenha contribuído para uma idéia já existente segundo a qual quanto mais ‘profissional’ a performance do Toré mais uma audiência exógena irá percebê-la como algo ‘original’ e ‘tradicional’. Na verdade, ensaiar o Toré para torná-lo mais ‘organizado’ é, desde há muito, uma estratégia de afirmação de sua autenticidade cultural. Aliado a isso, há também um entendimento de que performances bem sucedidas, as quais alcançam maior visibilidade entre ‘os de fora’, contam com um investimento em trajes específicos e pinturas corporais. Em várias ocasiões, inclusive numa assembléia anual, ouvi lideranças indígenas chamando a atenção dos participantes de uma roda de Toré por não estarem tratando seus hábitos ‘tradicionalistas’ de modo sério, argumentando que precisavam estar vestidos ‘como índio’ para poderem dançar o Toré. “O índio tem que tá todo trajado”, dizia uma liderança Pitaguary, que lembrava aos presentes que ele mesmo havia alcançado amplo reconhecimento entre jornalistas, autoridades e pesquisadores, precisamente por estar sempre vestido “como índio”. De fato, em muitas dessas reuniões, câmeras fotográficas e de vídeo, bem como os microfones de jornalistas, costumam apontar para as lideranças percebidas como devidamente ‘caracterizadas’.

De modo mais específico, a legitimidade dessas performances ou o seu ‘poder de convencimento’ depende de ‘para quem’, ‘quando’ e ‘onde’ elas ocorrem. Quanto mais ‘distintiva’ a dança parecer, mais ela é considerada ‘convincente’. No entanto, ‘distinção’ em si é algo que pode ser compreendido de várias formas. Quando o Toré é realizado na presença de pessoas de fora, a ‘distintividade’ pode estar relacionada, seja para os participantes ou para os seus observadores, ao ‘profissionalismo’ ou ‘organização’ da performance. Nesse caso, entra em avaliação o fato de o puxador estar afinado, das maracás estarem em sintonia, do tambor ser tocado de modo a manter o ritmo ao longo da performance, dos participantes se moverem em sincronia e de estarem vestidos em seus trajes ‘tradicionais’.

Ao mesmo tempo, ‘distinção’ tem sido igualmente associada a um sentimento de ‘naturalidade’ no desempenho da dança. De fato, esse critério é muitas vezes utilizado para definir o sucesso do Toré quando apresentado para uma platéia ‘de dentro’ (que pode incluir missionários e pesquisadores os quais mantêm com esses grupos uma relação estreita). Nesse caso, quanto mais ‘natural’ o Toré parecer, mais as pessoas o acharão ‘convincente’. Em reuniões comunitárias, por exemplo, um ‘bom’ Toré é aquele em que o puxador (o líder) está inspirado para manter os participantes cantando e dançando por um período prolongado de tempo. Nessas situações, a dança é menos uma exibição que uma fonte de entretenimento ou de ‘fortalecimento’ espiritual para os dançantes – a maioria dos quais nem sempre está vestida com trajes ‘tradicionais’.

O número de pessoas que se juntam numa roda de Toré também pode funcionar como um indicador de seu sucesso. Em certas ocasiões, a ‘força’ da dança depende de quantas pessoas aderem ao círculo de dançantes, saindo da posição – para alguns, passiva

– de platéia. Em várias situações, ouvi lideranças reclamarem de espectadores que não queriam participar da roda de Toré. O alvo da crítica poderia incluir tanto as pessoas de fora quanto membros da população local. Outro quesito importante é o que se tem para comer e beber. Em celebrações locais, bebidas (nomeadamente o mocororó, que é o vinho de caju; ou a atanhanga, mistura de frutas locais fermentadas) e lanches são servidos, por vezes contribuindo para o ânimo dos dançantes e indiretamente para o julgamento que se tem da performance. Os Torés em que não há nada para comer ou beber geralmente terminam mais cedo do que aqueles em que o vinho de caju, os refrigerantes e pequenos lanches são servidos.

Durante as assembléias, os Torés não são completamente ‘públicos’, como no exemplo daquele apresentado no evento Ritos de Passagem, nem inteiramente ‘privados’, como no caso de pequenos encontros familiares no quintal de casas da localidade. Frequentemente, os Torés de assembléias são apresentados para um público misto, que inclui participantes indígenas bem como os apoiadores do movimento indígena. Esse público também varia significativamente de ano para ano. Em alguns anos, as assembléias contam quase que inteiramente com a participação de delegados indígenas. Funcionários governamentais, missionários e pesquisadores por vezes se fazem presentes, mas apenas durante o período inicial. Em outros anos, o evento pode atrair um grande número de pessoas de fora, como estudantes universitários, jornalistas e funcionários de ONGs, alguns dos quais permanecem por toda a duração do encontro.

Curiosamente, a presença de um maior número de pessoas de fora não garante que o Toré seja realizado de forma mais regular ou intensiva durante uma assembléia. Em 2008, por exemplo, mais de 12% das 300 pessoas que passaram pelo encontro anual não

eram indígenas. Este grupo de *outsiders* incluía estudantes do último ano de direito, mestres e doutores em ciências sociais, além de diversos ativistas com presença esporádica em áreas indígenas. Embora tenha ocorrido num local considerado remoto e de acesso extremamente difícil, esta assembléia teve momentos cobertos por uma equipe da principal emissora de TV de Fortaleza, além de ser acompanhada por um jornalista de um dos principais jornais do estado. Em suma, havia mais pessoas de fora naquele encontro do que na maior parte das assembléias de anos anteriores. No entanto, durante os quatro dias de reunião, o Toré foi executado poucas vezes, por razões que irei detalhar mais à frente.

De acordo com algumas lideranças, a falta de atenção então dada à dança era coerente com um sentimento geral de que naquele ano a assembléia não estava indo bem. Sem infra-estrutura à disposição (como instalações sanitárias e água potável) e diante de uma inesperada escassez de alimentos, mais da metade dos participantes do evento adoeceu. Muitas lideranças enxergaram nesse problema um sintoma de algo maior. Dias antes do início do evento, eclodiram conflitos entre membros da comunidade local, a qual estava atuando como anfitriã daquela assembléia. Tais conflitos, na visão das lideranças, tiveram o efeito de comprometer a organização do evento, resultando na dificuldade de acesso à água e garantia de alimento. A ausência de uma prática mais regular do Toré era, portanto, coerente com o contexto no qual aquela assembléia estava se realizando. Doentes, diversas pessoas se sentiram indispostas para participar da dança. Ao mesmo tempo, muitos salientavam que ao não dançarem o Toré os presentes se faziam ainda mais vulneráveis ao mal que lhes acometia.

Nas assembléias anuais de 2005 e 2006, o Toré era praticado intensamente, ao cair da noite, após longos

dias de atividade, independentemente de quantas pessoas de fora estivessem presentes. Encarada tanto como fonte de entretenimento quanto como meio de fortalecimento espiritual, a dança era realizada durante as ‘noites culturais’ de cada evento, sendo muitas vezes marcada por um alto grau de espontaneidade. Nas assembléias, em contraste com os pequenos encontros comunitários, os participantes vêm de localidades distintas e, portanto, podem dançar o Toré de forma também distinta. É interessante, nesse sentido, o relato de que quando os participantes estão se sentindo ‘espiritualmente’ fortalecidos, a performance flui ‘naturalmente’, ou seja, a despeito dos diferentes modos e possibilidades de realização da mesma.

Em tal contexto, a heterogeneidade dos movimentos corporais e a diferença no modo de cantar e de tocar os instrumentos são aspectos menos importantes, para determinar o sucesso da performance, do que o grau de emoção que a mesma é capaz de mobilizar. Chorar, sentir a presença dos antepassados (os chamados Caboclos), experimentar essa presença através de arrepios da pele e outros tipos de sensação são, muitas vezes, experiências invocadas para dizer de um Toré ‘forte’ ou ‘distinto’. Em muitas situações, não só os participantes da dança, mas também membros da audiência, ‘sentem’ a presença dos Caboclos.

Torés ‘emocionais’ são mais prováveis de acontecer durante as assembléias, as quais sempre ocorrem em localidades indígenas, do que, por exemplo, em eventos formais – organizados pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) e a Secretaria de Educação (SEDUC) do Ceará –, os quais acontecem, não raro, em hotéis e até mesmo em *resorts* de luxo. Mesmo assim, há relatos de Torés realizados durante seminários em *buffets* de Fortaleza, que resultaram no transe de vários participantes. De forma semelhante, nos

últimos dez anos, pelo menos duas assembléias anuais, as de 1999 e 2006, tiveram os Torés de suas ‘noites culturais’ marcados por transe e possessão, e por um alto grau de emotividade. Em ambas as ocasiões, na manhã seguinte, muitos foram os relatos sobre a ‘força’ e o sentimento de empoderamento propiciado pela dança da noite anterior.

De fato, é comum ouvir lideranças falarem sobre experiências de possessão espiritual como uma materialização da sua capacidade de comunicação com os ancestrais indígenas. Ao mesmo tempo, os Torés durante os quais participantes entram em transe são muitas vezes criticados por lideranças indígenas que entendem ser necessário haver uma separação entre os rituais do Toré e rituais que envolvem experiências de transe e incorporação. Várias dessas lideranças são seguidoras de igrejas neo-pentecostais e não vêem com ‘bons olhos’ a articulação entre Toré e o que eles julgam ser indicadores da presença da prática umbandista. Outros advogam em defesa dessa separação por uma razão um tanto distinta, justamente a associação do transe e da incorporação com cultos de origem afro-brasileira, portanto, percebidos como indícios de africanidade e não de indianidade. Nesse caso, há um temor de que a articulação de tais práticas possa alimentar dúvidas sobre a autenticidade dos povos indígenas no Ceará, dando crédito ao argumento segundo o qual estes ‘inventaram’ as suas tradições através do decalque de discursos e práticas da cultura afro-brasileira.

Considerações finais

Grande parte da literatura sobre o Toré enfatiza os intercâmbios culturais que marcam tais performances (GRÜNEWALD, 2005). Embora essa literatura aponte para uma infinidade de possibilidades

no que tange à realização da performance, o quadro analítico utilizado para defini-la tende a minimizar precisamente aquilo que tem sido tão bem demonstrado nas descrições etnográficas aí reunidas. Muitos analisam o Toré à luz da noção de “fronteiras étnicas”, de Barth (1969), bem como a partir da compreensão sobre “etnicidade”, de Cohen (1969). O Toré, neste sentido, acaba emergindo como uma manifestação produzida ou adotada por razões pragmáticas, desempenhando, sobretudo, um papel político, que é o de apresentar uma diferença, num contexto de mobilização e luta por direitos básicos como acesso à terra, educação e saúde diferenciadas.

Diversos estudiosos também consideram que a proliferação do Toré possa ser lida como um caso de invenção da tradição, utilizando a expressão tal como cunhada por Hobsbawm e Ranger (1983). Acredito que tais estudiosos não incorporam plenamente o argumento teórico desses autores, pois caso o fizessem estariam dizendo que o Toré, ao invés de uma “tradição autêntica”, é na verdade uma ficção, ou nos termos de Hobsbawm e Ranger uma “tradição espúria”. Está claro para mim que aqueles estudiosos que vêem o Toré como uma tradição inventada não pretendem endossar este ponto de vista, embora ao fazerem referência a tais autores, eles de certa forma sugerem que o Toré não é de fato uma prática cultural “genuína” (isto é, quando analisada de acordo com a dicotomia estabelecida por Hobsbawm e Ranger) (*Idem*).

Ao mesmo tempo, o Toré não pode ser definido apenas como o resultado de um processo livre de criação cultural, como se a sua crescente importância não tivesse qualquer relação com a necessidade de se demarcar uma fronteira cultural entre população indígena e não-indígena. O Toré, portanto, não pode ser encarado como uma manifestação alheia à pressão e a contribuição de todos os agentes que constituem

o movimento indígena e com os quais este movimento negocia (Estado, missionários, ONGs, pesquisadores). Em outras palavras, o Toré nem está solto no ar, desvinculado do cenário politizado no qual vem à tona, nem pode ser reduzido à invenção com fins político-pragmáticos.

A relação do Toré com rituais religiosos de natureza sincrética e outros gêneros culturais populares aponta para a existência de processos articulados. Aqui, a ideia de articulação descreve mais apropriadamente o movimento através do qual um “símbolo cultural” como o Toré adquiriu sua significância (GROSSBERG, 1996). Tal performance, vista como um movimento de articulação, torna-se algo por meio do qual práticas familiares são conectadas entre si e articuladas a um certo discurso, onde “dois ou mais elementos diferentes são feitos conotar, simbolizar ou evocar um ao outro” (MIDDLETON, 1990, p. 9). Ocorre nesse processo, por exemplo, uma equivalência entre ‘Toré’ e ‘identidade indígena’, ‘Toré’ e ‘tradição ancestral’, ‘Toré’ e ‘cultura indígena’. O fato de não haver consenso sobre a relação entre o que é concebido como domínio do Toré e o de outras práticas culturais mostra que a cultura é acima de tudo um lugar de luta. As disputas em torno de como o Toré deve ser realizado, e se, como e quando o Toré deve ou pode ser articulado a outras práticas, de fato, evidenciam que significados diversos são atribuídos às experiências de ser ‘indígena’, de compreender ‘cultura indígena’ e ‘tradição indígena’.

Quando falo, aqui, de ‘identificação’, ao invés de ‘identidade’, e de ‘articulação’ ao invés de ‘invenção’ ou ‘apropriação’, estou endossando uma visão que enfatiza o próprio processo, ou seja: o movimento de vir-a-ser, as lutas para aglutinar coisas distintas frente a um objetivo político, mas também as várias dimensões desses processos, de natureza política, objetiva e, ao

mesmo tempo, afetiva. Estou, sobretudo, endossando uma visão que percebe a própria identificação como um processo de articulação, que nunca se conclui mas que está sempre em processo (HALL, 1996a, p. 2-3). Como indica Butler (1993):

Identificações nunca estão totalmente e finalmente completas, são incessantemente reconstituídas, e, como tais, estão sujeitas à lógica volátil da interatividade. Elas são aquilo que constantemente é organizado, consolidado, re-trincherado, impugnado e, às vezes, obrigado a ceder (*apud* HALL, 1996b, p. 16).

Salvo algumas exceções, o Toré pode ser descrito como uma prática que se propagou por áreas indígenas do Ceará somente nas últimas três décadas. No entanto, como evidenciado na maior parte das etnografias sobre o assunto, o Toré logo se configurou como uma experiência ritual ancestral, vivenciada por muitos como sendo algo realizado desde tempos imemoriais. ‘Invenção’ certamente não explica o grau de afeto investido nas performances do Toré, quando os participantes podem ser vistos cantando com extremo entusiasmo, chorando ou até mesmo entrando em estado de transe. A conexão entre Toré, Umbanda e outras práticas culturais e religiosas talvez explique a prontidão com que várias comunidades indígenas passaram a executar a dança como se o tivessem feito desde sempre. Nesse caso, parafraseando Hall em Grossberg (1996), cabe lembrar que o significado de um símbolo cultural como o Toré “é dado em parte pelo campo social ao qual ele se integra”, em parte pelas “práticas com as quais ele se articula e é feito ressoar” (HALL, 1981, *apud* GROSSBERG, 1996, p. 157). Mas, aí, “o que importa não são os objetos intrínsecos ou historicamente fixos da cultura, mas a situação atual nas relações culturais” (*Idem, ibidem*).

Nesses processos, embora determinadas posições se tornem dominantes, a manutenção de tal controle constitui uma luta constante. No caso do movimento indígena no Ceará, as posições dominantes sobre o que significa indianidade, ou quais pessoas podem ser consideradas indígenas, ou como a indianidade deve ser representada, são continuamente ameaçadas por forças que emergem no seio do próprio movimento. O Toré é emblemático no sentido de que sempre que a sua performance reúne lideranças indígenas que ocupam diferentes posições dentro da hierarquia do movimento, as lutas em torno dos significados e modos específicos de executar a dança se tornam evidentes. A aceitação, ou não, de articulações entre o Toré e outras práticas culturais também implica a existência de processos de negociação e luta.

Chamando a atenção para a natureza política dos processos de articulação, Clifford (2001, p. 479) argumenta que “a questão relevante” é se, e como, as pessoas são capazes de “convencer e coagir os ‘de dentro’ e os ‘de fora’” a “aceitarem a autonomia de um ‘nós’”. O Toré está ligado tanto a discursos de pureza indígena quanto de mistura afro-indígena. Com os exemplos de minha pesquisa de campo, tenho tentado mostrar que, embora às vezes a performance do Toré efetivamente convença os ‘de fora’ e os ‘de dentro’ sobre a existência de um ‘nós’ (um povo indígena), em outros casos, essa idéia não é aceita, sendo contestada dentro e fora das comunidades onde as reivindicações indígenas ocorrem. Mesmo assim, independente do sucesso ou não das articulações em campo, nesse processo o peso da agência política se faz notar, chamando atenção para o que diz Middleton:

Os sujeitos – descentrados, no entanto – têm um papel a desempenhar (de reconhecimento, assentimento, refutação, comparação, modificação), mas é um papel

articulatório, e não um papel simplesmente criativo ou responsivo. Os sujeitos participam de uma “dialética interpelativa”, e isto assume formas específicas em áreas específicas da prática cultural (1990, p. 249).

Ao olhar para o papel do Toré em áreas indígenas no Ceará, fui guiada pela compreensão de que o significado e a política de uma prática é sobretudo “o produto de uma estruturação especial de relações complexas e de contradições dentro das quais ela existe” (GROSSBERG, 1996, p. 154). Analisando o caso de uma performance descrita como representativa de indianidade, evitei comungar com aqueles “que enfatizam a determinação da vida humana por estruturas e processos sociais” e aqueles que, ao contrário, enquanto “enfatizam a liberdade e a criatividade da atividade humana, falham em reconhecer limites e condições” (*Idem, ibidem*). Escolhi o que alguns designam como uma espécie de “meio termo” no qual as pessoas tentam constantemente adequar ou equilibrar aquilo que lhes é dado “às suas próprias necessidades e desejos, para ganhar um pouco de espaço para si, um pouco de poder sobre suas próprias vidas e o futuro da sociedade” (*Idem, ibidem*). Subscrevi, portanto, uma perspectiva que afirma a “luta sobre a necessidade”, a “luta tanto para produzir estruturas de dominação quanto para resistir a elas” (*Idem, p. 156*). Lutas em que práticas são posicionadas, estruturas de significado e poder são feitas corresponder, contradições são organizadas e articulações são efetuadas (*Idem, ibidem*). Tais lutas são as forças que dão forma à cultura – arena em que as pessoas negociam suas percepções e representações do mundo. O Toré pensado como articulação denota um “conjunto complexo de práticas históricas” pelas quais se luta “para produzir identidade ou unidade estrutural através da, sobre a, complexidade, diferença, contradição” (*Idem, p. 154*).

Notas

- 1 Com exceção da área indígena Tremembé, no Ceará, onde se pratica o 'Torém', em todas as demais o termo de referência à performance é 'Toré'.
- 2 Kastom, no *pidgin* melanésio, equivale à noção de tradição.

Referências bibliográficas

- BARTH, Fredrik. *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Bergen; London: Allen & Unwin: Universitetsforlaget, 1969.
- BENTLEY, G. C. Ethnicity and Practice. **Comparative studies in society and history**, 29, 24-55. 1987.
- BRIGGS, C. L. The politics of discursive authority in research on the "Invention of tradition". **Cultural Anthropology**, 11, 435-469. 1996.
- CLIFFORD, J. Indigenous articulations. **Contemporary pacific**, 13, 468-490. 2001.
- COHEN, A. *Custom & politics in urban Africa: a study of Hausa migrants in Yoruba towns*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.
- GEERTZ, C. The integrative revolution: primordial sentiments and civil politics in the new states. In: *Old societies and new states: the quest for modernity in Asia and Africa*. New York, London Free Press / Collier-Macmillan, 1963. p. 105-157.
- GROSSBERG, L. On postmodernism and articulation: an interview with Stuart Hall. In: CHEN, K.-H. e C. Morley (orgs.). *Stuart Hall: critical dialogues in cultural studies*. London: Routledge, 1996. p. 131-150.
- GRÜNEWALD, R. (org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj, Massangana, 2005.
- HALL, S. Cultural identity and diaspora. In: Rutherford, J. (org.). *Identity, Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, 1990. p. 222-237.
- HALL, S. Negotiating Caribbean identities. **New left review**, 209, 3-14. 1995.
- HALL, S. On postmodernism and articulation: an interview with Stuart Hall. In: CHEN, K.-H. e C. Morley (orgs.). *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. London: Routledge, 1996a. p. 131-150.
- HALL, S. Who needs 'identity'? In: HALL, S. e Paul du Gay (orgs.). *Questions of cultural identity*. London: Sage Publications, 1996b. p. 1-17.
- HANDLER, R. On sociocultural discontinuity: nationalism and cultural objectification in Quebec. **Current Anthropology**, 25, 55-71. 1984.
- HANDLER, R., e Jocelyn Linnekin. Tradition, genuine or spurious. **Journal of American Folklore**, 97, 273-290. 1984.
- HANDLER, R. Authenticity. **Anthropology Today**, 2, 2-4. 1986.
- HANSON, A. The Making of the Maori: cultural invention and its logic. **American Anthropologist**, 91, 890-902. 1989.
- HOBSBAWM, E. Introduction. In: HOBSBAWM, E., e Terence Ranger. *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. p. 1-14.
- HOBSBAWM, E., e Terence Ranger. *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- JACKSON, J. E. Being and becoming Indian in the Vaupés. In: GREG, U. e J. Sherzer (orgs.). *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 1991. p. 131-155.
- JACKSON, J. E. Culture, genuine and spurious: The politics of indianness in the Vaupés, Colombia. **American Ethnologist**, 22, 3-27. 1995.
- KEESING, R. M. Kastom in Melanesia: an overview. **Mankind** (special issue on reinventing traditional culture: the politics of kastom in island Melanesia), 13, 297-301. 1982a.
- KEESING, R. M. Kastom and anticolonialism on Malaita: culture as political symbol. **Mankind**

- (special issue on reinventing traditional culture: the politics of kastom in island Melanesia), 13, 357-373. 1982b.
- KEESING, R. M. Creating the Past: custom and identity in the contemporary pacific. **Contemporary Pacific**, 1, 19-42. 1989.
- KEYES, C. F. Towards a new formulation of the concept of ethnicity. **Ethnicity**, 3. 1976.
- KING, A. D. The times and spaces of modernity (or who needs postmodernism?). In: FEATHERSTONE, M., Scott Lash e Robert Robertson. (orgs.). *Global modernities*. London: Sage, 1995. p. 108-123.
- KJOSAVIK, D. J. Articulating identities in the struggle for land: the case of the indigenous people (Adivasis) of Highland Kerala, South India. In: *Colloque international 'Les frontières de la question foncière - At the frontier of land issues'*. Montpellier, 2006.
- LI, T. M. Articulating indigenous identity in Indonesia: resource politics and the tribal slot. **Comparative Studies in Society and History**, 42, 149-179. 2000.
- LINNEKIN, J. Defining tradition: variations on Hawaiian identity. **American Ethnologist**, 10, 241-252. 1983.
- LINNEKIN, J. Cultural invention and the dilemma of authenticity. **American Anthropologist**, 93, 446-449. 1991a.
- LINNEKIN, J. Text Bites and the R-Word: the politics of representing scholarship. **Contemporary Pacific**, 3, 172-177. 1991b.
- MIDDLETON, R. *Studying popular music*. Milton Keynes: Open University Press, 1990.
- MILLER, D. *Worlds apart: modernity through the prism of the local*. London: Routledge, 1995a.
- MILLER, D. *Acknowledging consumption: a review of studies*. London: Routledge, 1995b.
- NELSON, D. *A Finger in the Wound: body politics in quincentennial Guatemala*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- OTTO, T. e PEDERSEN, Poul. (orgs.). *Tradition and agency: tracing cultural continuity and invention*. Aarhus: Aarhus University Press, 2005.
- RAMOS, A. R. *Indigenism: ethnics politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.
- ROBERTSON, R. After nostalgia: wilful nostalgia and the phases of globalization. In: TURNER, B. S. (org.) *Theories of modernity and post-modernity*. London: Sage, 1990. p. 45-60.
- SAHLINS, M. Goodbye to Tristes topos: ethnography in the context of modern world history. **The Journal of Modern History**, 65, 1-25. 1993.
- SAHLINS, M. Two or three things that I know about culture. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, 5, 399-421. 1999.
- SCHWITTAY, A. F. From peasants favors to indigenous rights. The articulation of an indigenous identity and land struggle in Northwestern Argentina. **The Journal of Latin American Anthropology**, 8, 127-154. 2003.
- TOKINSON, R. Kastom in Melanesia: Introduction. **Mankind** (special issue on Reinventing traditional culture: the politics of kastom in island Melanesia), 13, 302-305. 1982a.
- TOKINSON, R. National identity and the problem of kastom in Vanuatu. **Mankind** (special issue on Reinventing traditional culture: the politics of kastom in island Melanesia), 13, 306-315. 1982b.
- TRASK, H.-K. Natives and anthropologists: the colonial struggle. **Contemporary Pacific**, 3, 159-177. 1991.
- TURNER, B. S. (org.). *Theories of modernity and post-modernity*. London: Sage, 1990.
- WAGNER, R. *The invention of culture*. Prentice-Hall anthropology series. Englewood Cliffs; London: Prentice-Hall, 1975.
- WILLIAMS, R. *Keywords: a vocabulary of culture and society*. London: Fontana, 1988.

Rebecido para publicação em abril / 2012. Aceito em junho / 2012

“PELES BRAIADAS”: APONTAMENTOS SOBRE RECONFIGURAÇÕES IDENTITÁRIAS NO SERTÃO NORDESTINO¹

ALEXANDRE HERBETTA*

Introdução

O tema da mistura é central para a etnologia produzida no Nordeste – e talvez até mesmo para a etnologia produzida na América do Sul². Nesse cenário, pode-se pensar que o processo de mistura indica uma metamorfose, baseada, entre outros aspectos, em uma reconfiguração identitária, que pode muito bem ser a lógica do humano, ao menos no sertão nordestino. É como se todos sempre se transformassem: sertanejos, indígenas, antropólogos, Estado...

Pode-se dizer, inclusive, que a mistura aponta para a articulação de múltiplas perspectivas, as quais têm como base uma linguagem comum, situada na contemporaneidade. Afinal, o chamado mundo globalizado pode ser entendido como a possibilidade de existência, em um plano – único, complexo e misturado – de múltiplas interações, humanas e não-humanas, baseadas em uma série de relações de poder.

Do ponto de vista do antropólogo, a mistura emerge como um grande estranhamento e aponta

RESUMO

O texto a seguir trata de reconfigurações identitárias no sertão alagoano. Neste cenário, as transformações que se referem a identidade parecem ser uma lógica constante dos sujeitos envolvidos na pesquisa etnológica. Sendo assim, índios, sertanejos, governo e antropólogo estão sempre dinamicamente se metamorfoseando. Neste processo a questão da mistura emerge como central e busca-se descrever, sobretudo, o processo classificado pelos Kalankó, índios sertanejos, como metamorfose braiada. Tal processo, como será visto, aponta para a categoria de peles braiadas, central na organização da comunidade Kalankó. Aponta, também, para reconfigurações na antropologia, no antropólogo e no Estado-nação.

Palavras-chave: metamorfose, mistura, identidade, sertão.

ABSTRACT

The following text addresses the issue of identity reconfigurations in the high hinterland of Alagoas. In this scenario, identity changes seems to be a logical constant of the subjects involved in ethnological research. Thus, Kalankó, high hinterland Indians, government and anthropologist are dynamically metamorphosing themselves. In this process, the mixture question is central. This text seeks to understand especially the process by Kalankó classified as “braiada” metamorphosis. This process according to Kalankó is related to the category of “braiada” fur, which is central to organize the whole community. It also points to reconfigurations in anthropology, the anthropologist and the nation-state.

Keywords: metamorphosis, mixture, identity.

* Professor da Universidade Federal de Goiás (UFG). É membro do Núcleo de Estudos da Arte, Cultura e Sociedade na América Latina e Caribe (MUSA) e pesquisador do Instituto Brasil Plural (IBP). E-mail: alexandre_herbetta@yahoo.com.br

para remodelações em categorias antropológicas clássicas, como cultura, grupo étnico e território, mexendo com o próprio campo de estudos em questão. Da perspectiva do Estado-nação, a mistura sempre serviu para descaracterizar a distintividade cultural do sujeito, negando-lhe certos direitos previstos em lei. A própria produção social da mistura foi uma estratégia convincente para a expropriação territorial (PACHECO DE OLIVEIRA, 2011). Para os sertanejos, a mistura pode ser vista, ainda, como algo positivo, como uma maneira peculiar de ser no mundo, podendo até gerar uma forte indústria cultural, haja vista as festas juninas sertanejas, o “fórró universitário” e o turismo. Pode ter também sentido negativo, quando desqualifica o indígena.

E, do ponto de vista dos Kalankó – índios sertanejos e brasileiros –, qual é o sentido da mistura?

A resposta a tal indagação é o centro deste texto, o qual busca desvelar, também, ainda que

superficialmente, uma linguagem pan-sertaneja nordestina, uma forma de comunicação que relaciona os sujeitos diversos supracitados.

Há dez anos frequento a aldeia Kalankó, no alto sertão alagoano. Neste período me interessei, cada vez mais, pelos sujeitos em questão, por suas ideias, condutas e emoções. A comunidade é constituída por cerca de 300 pessoas. Interessei-me também por suas diferenças em relação a outras populações. Ao mesmo tempo, sempre me chamou a atenção a gentileza desta população, em oposição a uma suposta brutalidade da caatinga alagoana. E, além disso, foi marcante uma aparente homogeneidade cultural em relação à população do entorno. Esta homogeneidade cultural é lida, por mim, pelo Estado-nação, pelos sertanejos e pelos Kalankó como mistura.

As conversas regulares que mantive com boa parte dos Kalankó propiciaram um rico material de análise que será usado ao longo do texto para apresentar o grupo. Dona Joana, por exemplo, uma distinta senhora, me disse um dia que ouve o *trupé* dos *encantados* quando eles estão próximos. Os *encantados* são entidades espirituais ligadas aos antepassados que ainda em vida se transformaram em energia e, hoje, intervêm na comunidade a fim de auxiliar os sujeitos.

Esta afirmação aponta em primeiro lugar para uma transformação na aldeia Kalankó, na maioria dos casos, ligada a um processo de cura. Tal transformação é decorrente da presença do *encanto*. Em segundo lugar, ela marca uma possibilidade bastante particular. Afinal, não é sempre que o código auditivo serve para a percepção e o entendimento de um processo tão abstrato. E que, simultaneamente, está ligado a intervenções importantes e concretas na aldeia.

Desse modo, a fala de Dona Joana aponta para um modo peculiar de ser Kalankó. Em relação a isso, em muitas outras ocasiões os Kalankó se aproximam

da ideia de sertanejo⁴, classificação genérica das outras populações que vivem na região, na maioria dos casos população de baixa renda. Nas conversas que tive com habitantes de Água Branca/AL – município no qual se insere a aldeia Kalankó – essas aproximações ficaram muito evidentes. Lá, muitas vezes, meus interlocutores usavam expressões idiomáticas, gírias e termos com sentido semelhante Kalankó, apontando para uma baixa contrastividade cultural entre ambos (OLIVEIRA, 1998, p. 47-77).

Estas aproximações também aparecem claramente na etnologia produzida sobre o sertão nordestino. Esses trabalhos analisam os processos políticos associados à formação dos grupos étnicos, o que se dá em relação aos mesmos e em relação ao Estado brasileiro. Em outras palavras, a etnologia procura entender a mistura da qual tais populações fazem parte e o processo pelo qual, apesar dela, busca-se uma distintividade cultural. O problema aqui é o “apesar”.

Além disso, o senso comum expresso por boa parte dos brasileiros, diz que ser índio está ligado à aparência física e à prática de alguns costumes “exóticos”, corroborando as ideias que acabo de mencionar. Assim, a mistura aqui, encarada do ponto de vista do não-índio, pode ser tomada como positiva ou negativa, dependendo da situação e do termo usado para caracterizá-la. Ao invés de sertanejo, por exemplo, pode-se usar também o termo caboclo. Muitas vezes, os dois termos possuem o mesmo sentido. Algumas vezes, porém, caboclo é usado de forma pejorativa pela população do entorno referindo-se aos indígenas (ver Maia Andrade, 2008). Em outras oportunidades, caboclo é usado pelos índios, referindo-se a si mesmos ou aos encantados. Nessas ocasiões, o termo possui sentido positivo. Note-se que ambas as populações – a sertaneja local e a Kalankó – são muito parecidas também fenotipicamente.

De maneira geral, ainda, se nasce, casa e morre como um sertanejo – o ciclo da vida estando próximo ao de qualquer outro sujeito da região. Em contrapartida, se festeja de forma particular. Para os Kalankó, o *toré* – uma das festas indígenas – serve especialmente para materializar uma *força encantada* no terreiro. Isto acontece durante a performance ritual, com a presença e atuação dos *encantados*. Como exposto, os *encantados* são entidades relacionadas aos antepassados que, ainda em vida, se transformaram em energia, a qual pode atuar na comunidade, fortalecendo o corpo dos sujeitos e solucionando alguns problemas, como as doenças ou aconselhando. A *força encantada* é traduzida como fonte de coragem e proteção, sentimentos que juntos geram, de acordo com o nativo, alegria, sabedoria e saúde.

Esta festa é, simultaneamente, fundamental no processo de emergência étnica, funcionando como um marcador diacrítico em relação a outras populações. A questão indígena no alto sertão alagoano é marcada pelo tema das etnogêneses⁵. O problema aí reside no fato de que as populações que se classificam como indígenas são muito parecidas com as que se classificam de modo diverso, e inverso. Isto acontece certamente por causa do longo, intenso e violento contato entre as populações, o que fez com que se misturassem. A festa neste cenário serve como sinal da diferença.

Em julho de 1998, os Kalankó “reapareceram” para o município de Água Branca cantando o *toré* no centro da cidade e, desta maneira, afirmando uma identidade indígena. Desde então, repetem o ritual todos os anos. Em 25 de julho de 2001, através do jornal *Tribuna de Alagoas*, chegaram à imprensa nacional. Nessa ocasião, eles cantaram o *toré* numa apresentação em Gregório, uma das tantas comunidades Kalankó.

Evidencia-se a partir daquele momento, a busca dos Kalankó pelo seu reconhecimento oficial como indígenas, marcando diferenças em relação a outras populações parecidas. Em 2003, finalmente o conseguiram, sendo classificados pelo Estado brasileiro, como indígenas, através da FUNAI (ofício n.110/2003), seguindo a convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) da qual o Brasil é signatário. Apesar disso, os Kalankó ainda não possuem sua terra demarcada. Grande parte da terra tradicional passou às mãos dos fazendeiros da região. Isto aconteceu através da venda, resultado de pressão econômica do grande proprietário sobre o pequeno, como também a partir do casamento e consequente presença do não-índio na aldeia.

Os Kalankó denominam esse período de reivindicação política de *Tempo da luta*. Eles possuem uma concepção linear de tempo histórico, com base em alguns períodos específicos. Este período em particular abrange o presente, iniciado a partir do processo de ressurgimento do grupo e da afirmação de sua identidade indígena, em 1998.

O *tempo da luta* é entendido como um tempo de atuação política junto ao Estado brasileiro. Neste período, o grupo sente-se mais forte, na medida em que se reconhece e é reconhecido como Kalankó, o que lhes possibilita o acesso a seus direitos previstos na lei brasileira, principalmente direito à terra. Neste tempo, a sua organização política se alterou profundamente, surgindo a figura do cacique, assim como de vários conselhos indígenas. O grupo passou a ter também uma interlocução permanente e intensa com instituições da sociedade brasileira, como o CIMI (Conselho Indigenista Missionário), ONGs, universidades e a FUNAI (Fundação Nacional do Índio). Além disso, passou a ser representado regularmente em outros espaços, como na cidade de Água Branca.

O *toré* continua sendo o modo preferido de representação, a qual identifica os sujeitos do grupo e os diferencia dos outros.

Para o pajé Tonho Preto, este é um período perigoso, já que “a gente arrisca a vida de liderança, das crianças, nossas esposas, o risco que corre uma liderança corre nossas crianças”. Mas, segundo ele, este é um risco necessário e calculado:

(...) isso daí fortalece a luta, né? É um fortalecimento da luta... Faz parte da natureza, e um dever nosso; fortalece o espírito pra entrar na luta forte, não de corpo aberto... A gente luta com a natureza... A união que faz a força... É muito importante a união dos povos indígenas... Do exterior, de todo canto, de mundo mesmo, os povos indígenas é minoria, e além de ser minoria a organização não é bem adequada, se a gente tivesse uma organização ampla...

Esta fala caracteriza alguns princípios importantes adotados no período em tela. Em primeiro lugar, do ponto de vista nativo, eles não se vêem sozinhos; a luta se realiza com a ajuda da natureza. Nesse caso, eles se referem especialmente à *energia encantada*.

Em segundo lugar, percebe-se que essa energia se estende por, ou influencia, tanto o corpo quanto o espírito, fortalecendo-os para a luta. Em seguida, percebe-se que para o pajé a luta se relaciona a uma forma de organização que busca a associação entre vários agentes, como a natureza e os outros grupos indígenas.

Por fim, o depoimento de Tonho aponta para a importância da aliança como mecanismo de fortalecimento da luta que indica a politização do movimento indígena. Do ponto de vista do pajé, o aumento em quantidade nos apoios fortalece o processo de reivindicação política do grupo. Ao mesmo tempo, o pajé

reconhece os problemas de organização interna dos povos indígenas, que não garantem a união entre eles. Desta forma, “o governo acha bom este tipo de coisa, encontra cada povo fraco... se a gente fosse resolvendo os problemas... mas cada um quer puxar pro seu lado”. Evidencia-se, assim, que a luta política é em relação ao Estado que, se por um lado é o responsável por garantir os direitos indígenas, por outro, não toma as devidas providências para isso.

O *tempo da luta* é entendido em oposição ao *tempo dos antepassados*. Para o líder e cantador Culezinha, o primeiro período da história Kalankó, denominado como *tempo dos antepassados*, compreende o período no qual seus familiares tiveram que se misturar à sociedade do entorno. Desta forma, tiveram que esconder sua origem diferenciada. Esse tempo abrange desde a chegada da primeira geração à região, na qual, de acordo com o pajé, “os mais velho não tinha a mistura que se encontra hoje”, até a terceira geração, que compreende os pais e tios dos principais cantadores e dançadores atuais.

Para os Kalankó, muitos dos problemas enfrentados hoje têm como causa esse período, percebido como a perda da *pureza*, ideia que se relaciona, conforme os mesmos, à concepção de *tradição*. Isto ocorreu, segundo eles, porque os antepassados não tiveram a *capacidade* de viver com base na cultura indígena. Estabelece-se, assim, uma relação na qual o *tempo da luta* se opõe ao *tempo dos antepassados* e a *mistura*, expressa neste período, se relaciona à *perda*. Note-se que, ao mesmo tempo, é possível ouvir depoimentos que apontam para uma naturalização da mistura, como por exemplo, quando afirmam que sempre foram caboclos e que a transformação se deu há pouco tempo, quando então são também índios.

Fica evidente, portanto, que os Kalankó e os outros grupos indígenas⁶ da região sabem que a

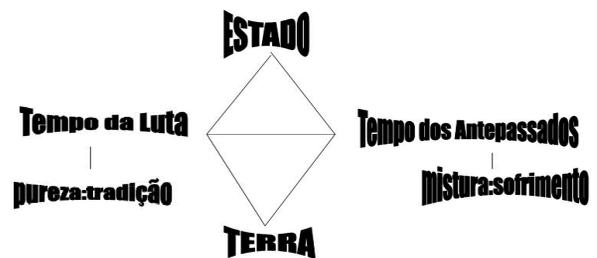
questão da *mistura* é essencial para a vida da população. Em uma conversa, Zezinho Koyupanká, cacique Koyupanká, deixou explícitos os sentidos da mistura para eles, corroborando com as ideias apresentadas aqui. Para ele, a população indígena, em sua totalidade, já vivia no Brasil antes de os europeus chegarem. Eles estavam *plantados*. O problema foi a *mistura* decorrente do encontro com o não-índio. Neste momento, Zezinho deixou implícito o desejo de que os índios sertanejos valorizassem sua cultura, a qual ele chama de *tradição*.

No mesmo encontro, em seguida a Zezinho, o pajé Kalankó falou sobre a importância desta *tradição*, dando a ela um sentido de *pureza*. Para o pajé, a *tradição* representa o contato com a terra, o entendimento dos modos de lidar com ela e o conhecimento do universo vegetal. E considera que seria oportuna ainda uma educação voltada para a terra, como forma de atenuar os problemas advindos da *mistura* com o não-índio. Paulo, o cacique, estava ao lado e também quis falar sobre a *mistura*. Para ele, não era possível ignorar esta situação nem voltar atrás. O índio, ao menos o nordestino, já é misturado e por isso deve saber lidar com o não-índio e sua tecnologia. Para Paulo, a solução é fortalecer a *tradição* através da união e participação dos sujeitos no diálogo com o Estado brasileiro. Mas não há mais volta, o índio deve aprender as tecnologias do não-índio para poder negociar e participar ativamente da política brasileira.

De todos estes depoimentos, depreende-se uma relação importante para a comunidade: a *mistura* traz um sentido pejorativo, sendo entendida como causa do *sofrimento*. A solução para esta relação é o fortalecimento da cultura *tradicional*, vista por eles como *pura*. Além disso, emerge da situação uma série de termos e categorias, que fazem parte tanto do repertório Kalankó, quanto do universo de outros grupos e

sujeitos, como o meu. E, apesar de tais termos podem possuir sentidos diversos, dialogam entre si, buscando novas configurações e sentidos. Assim, é pertinente questionar como os Kalankó se apropriaram de um vocabulário antropológico e vice-versa.

Neste cenário de trocas dinâmicas, temos que a luta política Kalankó é baseada nas seguintes relações, expostas no diagrama a seguir:



Diante do exposto, fica evidente a importância da emergência étnica. Talvez mais do ponto de vista Kalankó do que do meu – antropólogo. Em seguida, evidencia-se, ainda, a existência de diversas concepções de mistura: dos Kalankó, dos sertanejos, do Estado-nação e minha. E, também, a centralidade do tema “mistura” para a elaboração do mundo Kalankó.

Transcendendo dicotomias

A situação explicitada aqui – articulando encantado, cura, transformação, governo, sertão, antropólogo e OIT – possui enorme complexidade, e aponta, entre outros aspectos, para a problematização de várias categorias de análise antropológica, como: cultura, grupo étnico, parentesco, etnicidade, cosmologia, territorialização, identidade, etc. De certo modo, essas categorias não dão mais conta de entender tais populações.

Ao mesmo tempo, evidencia-se que os Kalankó possuem tanto aproximações quanto afastamentos,

em relação às populações vizinhas e, por isso, transcendem a ideia de identidade étnica. Neste sentido, ser índio é apenas um de seus atributos, enquanto humanos e brasileiros, em um determinado espaço-tempo.

Tal situação, hoje, apesar de sua complexidade, talvez seja ainda a mais comum de ser observada em campo. Entre os Xikrin, por exemplo, ela “pode ser caracterizada como um processo cada vez mais abrangente e complexo de interação com outros agentes não indígenas, incluindo o Estado brasileiro e os mercados, em virtude das transformações contemporâneas em larga escala que se costuma chamar de globalização” (GORDON, 2006, p. 45). Os exemplos são muitos.

Em meio a essa complexidade que caracteriza as populações indígenas do sertão nordestino, a etnologia produzida lá emergiu de certa forma como a antítese da etnologia produzida sobre povos amazônicos, deixando de lado algumas opções interessantes para se pensar a situação vivida pelas populações indígenas. Ambas as vertentes citadas aparentam ser de ordens distintas, e são facilmente tomadas como realidades etnográficas que não se misturam. A do Nordeste focando-se no plano diacrônico da situação referida e na ideia de colonização. A da Amazônia se apoiando no plano sincrônico e buscando modelos abstratos de organização social.

Desta forma – e isso é um tanto grave –, muitas vezes tal realidade foi percebida como parte de uma, dentre duas tendências, que são constituídas metodologicamente de forma divergente. Esta percepção acabou por sinalizar a existência de duas realidades ou identidades opostas e, inclusive, mundos diversos. Isto tem como base uma dicotomia: internalista X externalista, apontando para certas concepções puristas – também conceitualmente. É como se o entendimento de tais populações se apoiasse em “uma perna só”.

Do ponto de vista do sertão nordestino, esta situação aponta para um horizonte “externalista” e põe ênfase em processos coloniais de territorialização. Ela tem ainda a história como centro de sua análise.

Os textos de Viveiros de Castro (1999) e Pacheco de Oliveira (1998) são claros a este respeito – eles reproduzem tal dicotomia. Estes autores, importantes para a etnologia brasileira, buscaram expressar as formulações epistemológicas de ambas as vertentes, apresentando a sua base teórica, características principais, contribuições e, também, criticando a outra linha. E, por mais que tentemos – os antropólogos – negar a realidade, a partir da premissa de que tal dicotomia já é um assunto batido, é certo que muito se escreve(u) e se produz(iu) com base nela. Talvez tenha faltado se perguntar aos indígenas o que acham disso.

Desta forma, procuro pensar a situação complexa dos Kalankó, afastando-os moderadamente dos estudos sobre etnicidade. Nestes estudos constitui-se um campo semântico próprio que delimita a percepção sobre tais populações. No campo semântico em questão, os estudos apontam sempre para o termo terra, como razão do universo indígena. Isto ocorre em detrimento de outros temas, que são considerados inapropriados à questão, ou seja, pertencem a outros campos semânticos.

Essas relações são evidenciadas já nos primeiros estudos sobre a questão. As primeiras análises etnológicas sobre os povos da região foram produzidas na década de 1930 e foram responsáveis por trazer novamente os indígenas nordestinos à tona. Tais análises foram essenciais aos primeiros processos de reconhecimento étnico, elegendo o ritual do toré como sinal diacrítico de identificação indígena (POMPEU SOBRINHO, 1934; DÂMASO, 1935; OLIVEIRA, 1938). As populações indígenas

certamente perceberam isso. Vem daí, também, uma série de ações nativas com base nos princípios citados.

Neste cenário, ao termo terra relacionam-se cultura, etnia e toré. O termo cultura começou a se destacar nos textos produzidos sobre a questão, sendo relacionado ao termo toré. O campo de entendimento destas/sobre essas populações se alargou. Nesse conjunto, a questão étnica tem relação com a cultura popular que se relaciona especialmente ao toré. Tais relações apontam ainda para o território. Sendo assim, a perspectiva dos estudos sobre cultura popular, relacionada ao estudo do folclore, passou a ser o instrumento de apreensão e entendimento da população brasileira, o que resultou na produção de inúmeros trabalhos sobre os rituais praticados na região Nordeste.

Essas análises, porém, entendiam a cultura das comunidades estudadas como blocos estáticos e fragmentários, e qualquer transformação ou incorporação cultural era vista como perda. Simultaneamente, o discurso indígena na região, ao menos o produzido em relação ao antropólogo, aponta para os mesmos termos, relacionando cultura com uma concepção substancialista, baseada nos itens elencados pelos antropólogos para a legitimação da indianidade no sertão.

No mesmo período, alguns trabalhos etnológicos estudaram as poucas comunidades que eram identificadas como indígenas, como os Pankararu, os Fulni-ô e os Xukuru, todos de Pernambuco (PINTO, 1956; HOHENTHAL JÚNIOR, 1954, 1960), a partir das referidas premissas. Assim, essas comunidades tornaram-se modelos para as outras e para o entendimento da questão indígena sertaneja. Além disso, o toré continuou sendo entendido como marcador de identidade, sendo considerada a dança mais praticada entre os chamados caboclos nordestinos. Grünewald

(1997), por exemplo, destacou o fato de, na década de 40, o SPI – órgão responsável pelo reconhecimento étnico dos povos indígenas, através da 4ª Inspeção Regional – tomar o toré Fulni-ô como paradigma, impondo-o para reconhecimento dos outros grupos indígenas no Nordeste.

Nesse período, constata-se que diversos povos indígenas estabeleceram uma rede de intercâmbio, visando a “ensinar o toré” ou “levantar aldeia”, demonstrando claramente a apropriação do entendimento etnológico sobre a questão, representado também na linguagem estabelecida. Observa-se, assim, crescimento no número de etnônimos. Desta forma, segundo Arruti (1999), as viagens realizadas pelas lideranças indígenas para ensinar o toré a outros grupos, constituíam-se ato político e coletivo de invenção cultural e projeção do futuro, e, também, ato místico de retomada do passado. A partir dessa rede de relações, cada grupo indígena reelabora o formato do toré e o toma para si como expressão de indianidade. A equação a seguir representa a expansão do campo semântico em questão, relacionada à criação de novos temas e ao uso de outros termos → TERRA: ETNIA: CULTURA: TORÉ: FULNI-Ô.

Com a quantidade de etnias identificadas a partir do complexo do toré, a perspectiva etnológica fortaleceu sua presença no sertão nordestino, desenvolvendo análises constantes e relevantes. A antropologia seguiu reafirmando os termos e relações supracitados. Note-se que da mesma forma, aumentaram os estudos focalizando os termos referidos, os quais tinham como base alguns conceitos como identidade ou, posteriormente, etnicidade e territorialização.

Nesse cenário, o estudo da memória também apareceu e começou a ser problematizado, sendo somado aos outros termos do conjunto “campo semântico indígena sertanejo”. É como se, ser índio estivesse

ligado a possuir determinada memória coletiva, que apontasse para o toré e, assim, garantisse a territorialização. Esses trabalhos são a base para o fortalecimento da abordagem que veio a ser denominada como processo de etnogênese, que demonstra o modo pelo qual os sertanejos são reclassificados como índios, a partir de alguns elementos culturais “reaprendidos” (OLIVEIRA, 1993, 1995, 1999, 1999a, 2000; ARRUTI, 1999; FORTI, 2000), especialmente o complexo ritual do toré. A ideia de invenção é marcante neste campo. Os povos indígenas sabiam de tudo isso e se apropriavam de termos e categorias estratégicas para a produção de seus mundos. Note-se que tal processo se dá tanto no plano consciente quanto inconsciente. Neste sentido, os estudos já citados aqui acabam apontando como pano de fundo a complexa comunicação entre sertanejos, indígenas, antropólogos e Estado-nação. Apesar disto não ter sido mais aprofundado.

A abordagem denominada etnogênese, entretanto, é bastante rica, constituindo análise aprofundada sobre a realidade das populações em questão. Ela atribui maior profundidade a um campo semântico já estabelecido, estendendo o campo de entendimento, a partir desta equação → TERRA:TERRITORIALIZAÇÃO:MEMÓRIA:CULTURA:INVENÇÃO:TORÉ, a qual demonstra como cada termo do campo semântico original se desdobra em outro. Desta forma, evidencia-se que se, por um lado, esta lógica torna a questão mais complexa, por outro, reproduz a mesma estrutura de interpretação. Em seguida, pode-se perceber que a base da constituição deste campo semântico é a territorialização. Todos os outros termos são correlatos e a questão parece se resolver nele mesmo.

Alguns outros termos destacam-se nestas novas abordagens e são incorporados ao campo semântico em questão. Esses termos se posicionam na fronteira de tal campo e, ao se desdobrarem, podem ser

entendidos como elementos iniciais de outro campo semântico, no qual os termos-chave são diferentes, como exposto a seguir, em negrito. Tais termos podem apontar para a transformação. A conversa pode, sim, ser outra, como indicam os termos desta equação → **TERRA:TERRITORIALIZAÇÃO:REPRESENTAÇÃO:SUBJETIVIDADE::MEMÓRIA:CULTURA:INVENÇÃO:TORÉ:EMOÇÃO:SUJEITO::ETNICIDADE:ETNOGÊNESE:SIMBOLISMO:HUMANO.**

Como se pode reparar, esta equação apresenta termos ligados mais ao plano da subjetivação e pertencentes ao universo simbólico. Além disso, apontam para um aprofundamento do entendimento da questão, localizado na análise do plano inconsciente dos sujeitos. Neste caso, o sujeito está além e aquém do indígena. Ele é quem importa, afinal “o dado é o francês médio, é o melanésio desta ou daquela ilha, e não a oração ou o privilégio em si” (MAUSS, 2001 [1950]: 193). Sendo assim, pode-se mudar, inclusive, o assunto.

Ao mesmo tempo, não se nega o campo semântico anterior, já que há aproximações e afastamentos, os termos, inclusive, podendo se repetir. Desta forma, não se apaga a importância do território e da relação com o Estado brasileiro nem se nega a relevância da etnicidade. Apenas atribui-se maior significação ao sujeito, agente do processo, buscando seu ponto de vista sobre tudo isso.

Neste sentido, este texto busca apenas contribuir para o entendimento da questão de modelos de pureza etnológica presentes na etnologia brasileira e suas consequências. Entender um pouco mais o tema das reconfigurações identitárias, inclusive a da etnologia. E, assim, ainda propor uma forma misturada de etnografia.

Para isso, toma como base os trabalhos de Gow (1991) e Turner (1991), nos quais são propostas formas híbridas de etnologia. O foco deste texto é ainda uma etnografia realizada entre os Kalankó, do alto sertão alagoano. Esta toma como base a categoria *braiado* que, do ponto de vista nativo, remete às apropriações do violento contato interétnico e da consequente mistura com o não-índio.

De certa forma, a história Kalankó, do ponto de vista Kalankó, tem muito a ver com a ideia de mistura citada.

Transcendendo temporalidades

Aqui, meu interesse é reposicionar os índios do sertão nordestino no campo de estudos da etnologia indígena no Brasil, estabelecendo um diálogo entre ambas as etnologias e repensando as próprias identidades da etnologia brasileira. E, além disso, repensar a ideia de mundo, presente nas análises anteriores. Para isso busco posicioná-los simetricamente ao lado das outras populações ameríndias do continente, como as amazônicas e pensar que todas essas populações fazem parte do mesmo mundo.

Outros etnólogos perceberam e trabalharam sobre situação similar. Alguns deles constituem a base desta reflexão que desenvolvo aqui⁷. Turner (1991), por exemplo, igualmente ressalta a existência de duas formas de etnologia, uma relacionada às ideias de tradição e pureza e outra, às ideias de engajamento e política. O problema para o autor é que “tanto uma quanto outra dessas correntes separadas, porém paralelas, produziram resultados importantes, mas tenderam a excluir-se uma da outra em acentuado grau”. Não havia diálogo entre ambas.

Segundo ele,

(...) escrever sobre a luta dos povos indígenas com a sociedade nacional ou com

o capitalismo internacional, em geral, tem significado deixar de dedicar a devida atenção às formas sociais ou culturais indígenas, enquanto que um enfoque sobre estas normalmente parece possível somente se realidades culturais e político-econômicas do contato interétnico são excluídas do horizonte teórico (1991).

Depreende-se do apontamento citado que quase sempre, mas não sempre, a etnologia tende a focar em uma das duas vertentes referidas. E que uma acaba por excluir a outra. Turner tenta resolver tal impasse no texto referido. Aí, ele demonstra claramente como a situação vivida pelos Kayapó, em relação ao sistema capitalista, é apropriada e elaborada a partir da agência dos próprios Kayapó. O que não elimina a violência e dificuldade da vida presente, mas identifica a agência nativa, buscando demonstrar as estratégias próprias de elaboração e socialidade no mundo de hoje.

Gow (1991) também discute a questão. O que chamou sua atenção foi o fato de que os Piro, do Alto Urubamba “quando discutem a organização de suas comunidades, falam muito mais sobre a escola da aldeia e de seu título legal da terra” do que de possíveis continuidades culturais e de tradição. Neste sentido, eles não se apoiam em uma percepção pura nem substancialista de cultura, baseada na ideia de ancestralidade, e usam uma linguagem bastante moderna para discutir suas relações sociais. Para Gow, “os povos tradicionais” são habitualmente analisados de maneira completamente diferente dos povos “aculturados”. A ênfase nos estudos do primeiro tipo está na coerência cultural e integração, enquanto que no segundo tipo de estudo a ênfase reside na incoerência cultural e desintegração que se operou por meio da agência histórica. Ressalte-se que para o autor, apoiar-se em um dos dois polos, é não

levar a sério aquilo que os “nativos” fazem e dizem. Gow propõe-se, então, a desconstruir tal dicotomia.

Para os dois autores, portanto, a solução identificada na tensão entre os modelos de etnografia está na observação da agência nativa; em outras palavras, em perceber como o mundo é apropriado e produzido. Em ambos os casos, percebe-se uma ênfase na positividade do processo, dando-se destaque à criatividade e às estratégias particulares de relação com o mundo de hoje. O índio não está no passado nem fora do contexto violento do capital; ao mesmo tempo, o ponto de vista não é extrínseco ao universo simbólico nativo.

Isto significa, segundo Gow, para os Piro, “comer comida de verdade... Morar com seus parentes... Morar em comunidades pacíficas e felizes, rodeadas por parentes cuidadosos” e viver “livres da opressão dos patrões”. Segundo Turner, negociar dinheiro com uma mega companhia de mineração de igual para igual. Segundo os Kalankó, casar como todos e festejar como alguns.

A festa, como já disse, tem relação com o *toré*, que é, inclusive, chamado de *brincadeira* entre os Kalankó. A palavra *brincadeira*⁸, aqui, se contrapõe ao adjetivo *pesado*, eventualmente empregado quando se fala dos outros ritos da comunidade. Segundo os Kalankó, “o *toré* é uma brincadeira de respeito”, apontando para sua importância na produção de relações sociais e estilos de vida e indicando, talvez, ser o idioma mais relevante na rede de comunicação supracitada. Os Kalankó, inclusive, classificam o conjunto de seus gêneros musicais como *a idioma*, o que parece apontar para a importância do ritual nos processos comunicativos de que trata este texto.

A riqueza da análise dos autores citados reside no fato de procurarem mostrar que os povos nativos amazônicos são agentes históricos ativos e que, para

entendermos sua agência, precisamos compreender os significados culturais de suas ações, tanto agora quanto no passado. Neste sentido, o debate – entre diacronia e sincronia – poderia “continuar sem saída, a menos que não nos apercebamos que as duas ordens não estão, uma em relação à outra, numa relação de causa e efeito” (LÉVI-STRAUSS, 2001 [1950], p. 15). Elas atuam de forma conjunta e simultaneamente – uma influenciando a outra. Sendo assim, “a antinomia que alguns crêem descobrir entre a história e o sistema apareceria [...] apenas se ignorássemos a relação dinâmica que se manifesta entre estes dois aspectos” (LÉVI-STRAUSS, 1989 [1962], p. 183).

Desta forma, se considerarmos seriamente o que os sujeitos do Baixo Urubamba, os Kayapó e os Kalankó dizem e fazem, vamos perceber que junto ao violento processo de colonização, há também sempre uma agência de mundo. Todos eles pensam criativamente seu mundo e o produzem de forma particular. Desse modo, é preciso introduzir, no modelo teórico, novos elementos, cuja intervenção seja capaz de explicar as transformações diacrônicas da estrutura (LEVI-STRAUSS, 2008 [1958], p. 336).

Nesse cenário, a postulação de Pacheco de Oliveira (1998), que diz respeito à necessidade no uso da categoria de situação colonial para o bom entendimento das populações estudadas, pode ser entendida, quando especialmente analisada do ponto de vista nativo. A situação neste sentido aponta para o pano de fundo da vida das diversas populações, as quais, particularmente, buscam se articular a ela. A situação, assim, é o fundo da figura, que dialeticamente se relaciona a ela. Isto se aproxima ainda do que Viveiros de Castro (1999) chama de contexto de efetuação e o que é muitas vezes classificado na etnologia (ALBERT; RAMOS, 2002) como “colonização do colonialismo”.

Assim, talvez se possa dizer que a marca da etnologia produzida nas terras baixas da América do Sul (TBAS) seja a apropriação da temporalidade ou da multiplicidade de temporalidades, como postula Pacheco de Oliveira (1998) e não exatamente o uso da categoria de história (RAMOS, 1990) como a conhecemos no Ocidente – linear, cumulativa e objetiva. Se bem entendi Lévi-Strauss, a história é mais “para” do que “de”, indicando as suas diversas possibilidades – historicidades⁹.

Para os Piro, segundo Gow, história é parentesco, e mais, tempo é relação entre sujeitos. Assim, do ponto de vista Piro, o plano diacrônico existe na medida da dinâmica de parentesco. Para os Kayapó, a história tem relação direta com o ressurgimento do xamanismo. E para os Kalankó, a história tem relação com o *tempo da luta*, que só pode ser entendido a partir da categoria *braiado*.

Etnografias braiadas

A grande questão no Nordeste não é, portanto, saber se tais populações estão se transformando em índios, se são indígenas tradicionais, ou ainda, se são camponeses aculturados. Mas, sim, interessa saber como esses habitantes percebem a mistura a que foram expostos – por eles mesmos e por outros. E, além disso, como operacionalizam essa mistura, o que, entre outros aspectos, tem a ver com o diálogo estabelecido com “o outro”, e com reconfigurações identitárias.

Nesse cenário etnográfico, assim, parece-me que há um caminho do meio, ou próximo disso, o qual aponta para o diálogo entre pesquisas sobre temas diversos que transpassam a etnologia indígena e as regiões em questão – Nordeste e Amazônia. Ressalte-se que tal situação vem se tornando mais clara na última

década e que a mistura nunca é apenas o resultado da soma de dois, acenando para uma conta muito mais complexa. Assim, é talvez nas intersecções entre as etnologias produzidas sobre ambas as regiões, espaço de confluências etnográficas, que se pode encontrar ou produzir uma renovação da etnologia brasileira.

Neste sentido, a história vista sob a ótica Kalankó pode ser uma chave de um novo entendimento, sendo o problema da temporalidade cerne da questão¹⁰. E a solução Kalankó para o mundo pode ser, uma possível, dentre as outras relacionadas, por exemplo, dos Jiripankó, Koyupanká, Katokinn e Karuazu – povos indígenas do alto sertão alagoano.

Desta maneira, ainda, ao invés de classificá-los como índios e não-índios, podemos desnaturalizar a classificação e pensar que esses sujeitos têm tanto do indígena quanto do sertanejo e do brasileiro. E ainda mais, que todos devirão índios (MENEZES BASTOS, 2002; HERBETTA, 2006). Além disso, devemos levar em consideração que o alto sertão alagoano é um espaço de intensas e contínuas relações socioculturais, onde o contato e intercâmbio acontecem em diversos planos: do parentesco, dos objetos, até no plano simbólico.

Não se pode deixar de lado também a ideia de que o estudo dos povos nordestinos está intimamente ligado ao universo político; neste sentido, é preciso levar em conta o papel da política na emergência e organização dos grupos étnicos, o que Carneiro da Cunha (1986) pioneiramente postulou. Assim, deve-se notar que a questão identitária – relativa a índios ou não, no Nordeste brasileiro e alhures – não pode ser abordada de maneira estática. Desta forma, a problemática de um grupo ser X ou não, deve antes ser equacionada em termos processuais, ou de ele devir X ou não¹¹.

Ser ou não índio na região está, portanto, longe de ser uma essencialidade. É uma polêmica, sempre em processo, que tem como mote a atuação e validação de algum sistema cultural diferenciado que marque diferenças em relação a outras populações. E que tem como base um processo de comunicação entre todos os agentes envolvidos.

Neste sentido, pode-se depreender que o ser Kalankó, em essência, não existe. Ele é fruto de uma armação temporária, que vai se desmanchar em tantas outras; assim como ocorre com todos os outros povos, indígenas ou não, na TBAS. Nesta perspectiva, os Kalankó não estão nos limites estreitos do território e da etnia. Eles estão também para além da aldeia; inclusive, para fora dela. O Kalankó é, então, potencialmente o ser sertanejo e o ser brasileiro. Um a um, dois a dois ou ao mesmo tempo, já que a escolha é uma das soluções possíveis entre possíveis preexistentes.

Em alguns momentos, o conjunto Kalankó se distancia drasticamente do conjunto sertanejo e do brasileiro. Isto ocorre, por exemplo, com a ideia de etnicidade, fundamento possível do campo da etnologia indígena e marca do *tempo da luta*. Aí, os Kalankó procuram se distanciar de todas as outras populações. Isto pode ser claramente percebido nos discursos elaborados na aldeia. Tonho Preto, por exemplo, sempre marca no rito a diferença para com religiões de caráter africano e outras.

Ao mesmo tempo, em outros momentos, os Kalankó podem estar em homologia com os sertanejos, mas distantes dos brasileiros. Isto acontece quando recortam a ideia de *grande família*, a qual busca associar diversos sujeitos a partir de uma noção particular de parentesco, e percebem-se mais próximos dos sertanejos. O *tempo dos antepassados* é, por exemplo, um período no qual, tal relação foi evidente.

Da mesma forma, em certas ocasiões, eles se afastam da ideia de brasileiro, por sofrerem o preconceito comum ao nordestino. Alguns episódios históricos do sertão nordestino corroboram a relação. A Guerra de Canudos, por exemplo, marcou uma aliança entre negros, índios e europeus empobrecidos, todos identificados como sertanejos, em oposição ao Brasil, entendido como “república do sul”. Os sertanejos neste episódio foram duramente discriminados e violentamente reprimidos (CUNHA, 2005 [1902]).

Depreende-se daí que, em algumas circunstâncias, o conjunto Kalankó se aproxima mais do conjunto sertanejo e também do conjunto brasileiro, o que se evidencia, por exemplo, na ideia de cidadãos, sob a qual se busca posicionar tais sujeitos no conjunto da população brasileira, conferindo-lhes identificadores específicos, como no documento de registro comum ao cidadão brasileiro (RG) ou numa conta no banco. Isto ocorre mesmo que em relação a um recorte, delimitado por alguns direitos específicos, reivindicados no *tempo da luta*. Neste momento, os Kalankó são índios sertanejos e brasileiros, eliminando de uma vez por todas a oposição, muitas vezes cruel, aos povos indígenas que só são indígenas se forem absolutamente diferentes e viverem no antigamente, distante dos “traços específicos do espírito brasileiro” (BUARQUE DE HOLLANDA, 1995 [1936], p. 149).

Seguindo o raciocínio exposto, os Kalankó podem se afastar ou se aproximar das ideias de sertanejo e brasileiro, resultando na configuração de uma formação unitária, binária ou mesmo ternária, dependendo do contexto e dos interesses em jogo. Note-se que nunca se afastam o suficiente para ir além de um Kalankó nem além das possibilidades de um brasileiro.

Assim, os estudos sobre tais populações, como mencionado, podem tomar como base a ideia de

situação, proposta por Pacheco de Oliveira, e tentar entender o processo de agenciamento nativo no mundo contemporâneo. Isto a partir do que pensam, fazem e agenciam. Desta forma, pode-se aventar a possibilidade de apropriação de seu tempo, respeitando-se a temporalidade local. Esta que se relaciona à operacionalização de estratégias criativas de modos de viver no sistema mundo e, além disso, de modos de produzir este sistema, já que há sempre uma maneira particular de produzir o global (SAHLINS, 1986). Neste cenário, esta agência tem relação com a história e com o diálogo aberto com o outro. Este conjunto de relações parece apontar para a produção de mundo.

Como já dito, no caso Kalankó, essa agência tem a ver também com a percepção de que possuem *peles braiadas*. Esta expressão se relaciona com o violento processo a que foram e são submetidos, ou, nas palavras Kalankó, ao entendimento do processo de metamorfose, que os misturou, afastando-os de certa *pureza*, presente na *tradição*. Como afirmam, vem daí o sofrimento que devem suportar. A vida deles é então organizada para sublimar essa emoção, como se pode perceber no *toré*. *Mistura e festa* apontam, então, para as concepções de *pureza e perda*.

Esses processos de distanciamento e aproximação das ideias de PUREZA e PERDA marcam a trajetória dos Kalankó e se mostram relacionados com a *força encantada*. A *força encantada*, como se disse antes, é decorrente da atuação e presença dos *encantados* na aldeia. Na maioria dos casos, tem-se contato com essa energia no *terreiro*, espaço especialmente produzido para isso. Tal força é responsável por uma espécie de energia vital que alimenta os sujeitos em questão, produzindo também, segundo eles, algumas transformações importantes na aldeia. Uma dessas se refere à mudança, entre o *tempo dos antepassados* e o *tempo da luta*. O *tempo da luta* é fortemente referido

nas narrativas sobre a história do grupo, aludindo-se aí uma tomada de consciência do mesmo, expressando uma nova realidade e outra reconfiguração identitária. Segundo os Kalankó, o contato com a *energia encantada* se intensifica no *tempo da luta*, no qual os Kalankó buscam conquistar uma posição mais destacada na rede de relações sociais do alto sertão alagoano.

Neste sentido, este processo relacionado à energia referida aponta também para o processo de afirmação de uma identidade indígena. Do ponto de vista Kalankó, no *tempo da luta* assume-se a mistura, mas relaciona-se a ela, a partir da potência *encantada*. Identidade étnica e transformação; energia encantada e emergência étnica não são, portanto, temas de universos distintos; fazem parte do mesmo mundo.

Lembro novamente da fala de D. Joana, que me disse que ouvir os *encantados* a deixa muito alegre e que, de certa forma, é essa alegria que a faz Kalankó. Além de achar tal depoimento muito bonito e, de por isso, nunca mais esquecê-lo, busquei explorar a relação dos termos usados → ENCANTADOS:SOM:ALEGRIA, para entender melhor o que ela falava. Desta forma, identifiquei alguns temas relacionados a eles, que são: ENERGIA:POTÊNCIA:EMOÇÃO, os quais me pareceram essenciais e ficam evidenciados na equação que se segue → ENCANTADOS:ENERGIA::SOM:POTÊNCIA::ALEGRIA:EMOÇÃO.

Outros Kalankó sempre me falaram que a alegria é fundamental para a vida deles, pois é vista em contraste com o mundo da tristeza, decorrente da perda da tradição, estabelecendo um equilíbrio sutil no universo em questão. Neste sentido, parece-me interessante compreender como a TRISTEZA e a ALEGRIA são vividas por esta população que se tornou tão cara e próxima a mim no curso da última década, me produzindo intensas transformações.

Assim, buscando entender como D. Joana, podia ouvir os encantados e como o código auditivo poderia gerar profundas e concretas transformações na aldeia Kalankó, acabei tendo contato com o pensamento Kalankó. Segundo eles, se a *pele é braiada* por causa de processos sócio-históricos, o devir é puro, já que se alimenta da *graça* – que pode ser a água da chuva ou a *energia encantada* (que vêm de cima), mas está sempre em relação à potência da terra (que vem de baixo). Para os Kalankó, ainda, o devir é o momento no qual a *terra*, lugar dos índios, é conjugada ao *céu/espaco* – lugar do poder encantado. Neste universo, os Kalankó pensam que o sertão pode virar céu, solucionando a tristeza decorrente da mistura. Estaria D. Joana falando de transformação, história e identidade?

Considerações finais

Para concluir, considero que o tema da mistura é central para a antropologia do Nordeste brasileiro. Do ponto de vista Kalankó, do meu, como antropólogo ou não, do Estado-nação e dos outros sertanejos. Cada um à sua maneira, simultaneamente.

Evidencia-se, ainda, a existência de uma possível linguagem comum, uma forma de comunicação entre as diversas perspectivas e sujeitos envolvidos nas relações expressas no texto. Afinal, mesmo que não se compartilhem necessariamente os mesmos signos e significados, não há dúvida de que todos sempre estiveram em profunda comunicação – a qual aponta para a transformação.

Percebe-se também que mais do que se preocupar com a origem da mistura referida, pode se pensar na situação estudada como se ela sempre tivesse existido. E, nesse sentido, a mistura pode ser a lógica central das diversas populações mencionadas, e a reconfiguração identitária, sua marca positiva. Tal

postulação se afasta, como se disse anteriormente, de algumas perspectivas que interpretam a mistura como algo pejorativo. Estas são tipicamente ligadas ao Estado, a algumas populações vizinhas e a alguns antropólogos.

Para os Kalankó, a mistura está diretamente relacionada a diversas remodelações identitárias. Isto fica evidente quando a ligam com o termo *caboclo* e com a expressão *tempo dos antepassados*. Aqui, como afirmam, a mistura apontava para uma homogeneização prejudicial ao grupo. Em oposição, a mistura relacionada ao *tempo da luta*, parece fortalecer o sujeito, que parte em busca de seus direitos, especialmente o de ser *braiado*.

Pode-se pensar, assim, em detrimento do que é afirmado conscientemente pelos sujeitos Kalankó e por outros sujeitos relacionados, que a mistura ou a *pele braiada*, tem um grande potencial de mobilização, de ação, indicando seu caráter positivo na operacionalização de mundo.

Simultaneamente, percebe-se que ao longo da década de estudos mencionada, o Estado, o antropólogo e os sertanejos revêm suas próprias concepções, suas identidades. Através do diálogo com as etnologias possíveis, com os Kalankó, com meus pares, experimento, hoje, outra etnologia possível, outro eu, inclusive. O Estado-nação – em diálogo com os líderes indígenas, com a OIT, com as universidades – experimenta outra forma possível de se fazer justiça social. Os sertanejos ressignificam e revalorizam algo classificado como tradição, olhando-a de maneira positiva, o que pode até ser interessante financeiramente. A etnologia se atualiza, desconstruindo dualidades.

Enfim, tudo isso junto parece apontar para um mundo onde a comunicação é um tanto mais aberta do que se pensava, e a reconfiguração identitária é uma marca, uma lógica. Mudamos nós, eles, tu, ela...

eu. Parece, inclusive, também haver um jogo de espelhos como pano de fundo da comunicação referida no alto sertão alagoano. E neste jogo de espelhos pode-se observar a mutação, a tradição, o tempo e a representação em constantes movimentações.

Notas

- 1 A primeira versão deste texto é parte de minha tese intitulada “Peles Braiadas: modos de ser Kalankó” e foi apresentada no GT 04 “Amazônia e Nordeste indígenas – por uma etnologia transversa”, na 28ª RBA. O texto aqui publicado traz como acréscimo minhas reações à participação no evento. Desta forma, agradeço imensamente aos participantes por comentários e considerações. E especialmente a Maria do Rosário e Ugo Maia Andrade (organizadores e debatedores), e a Emília Pietrafesa de Godoi e John Monteiro (debatedores), por suas colocações. Assumo, porém, toda a responsabilidade pelo exposto.
- 2 A noção de índio misturado, percebida do ponto de vista dos índios, começa a ser tema importante das etnografias produzidas no sertão nordestino. Para Glébson (2010), esta ideia deve ser entendida como parte do sistema de produção do social (p. 23).
- 3 Trupé significa um ruído intermitente. Os Kalankó falam uma variante do português, que inclui uma série de termos e expressões idiomáticas com conteúdo semântico bastante diverso daqueles que teriam no “meu” português, além de uma fonética – o “sotaque” – bastante característica. Desta forma, os termos e expressões nativas, especialmente aqueles(as) que possuem conteúdo semântico particular e relevante ao sistema de pensamento Kalankó serão transcritos em itálico. Estes termos e expressões serão explicados ao longo do texto.
- 4 Sertanejo, em algumas etnografias, é chamado também de caboclo. Por outro lado, o termo caboclo aparece comumente, nas etnografias, para designar os indígenas. Para evitar confusão, optei aqui pelo uso do termo *sertanejo* para denominar outras populações que vivem na região estudada.
- 5 Algumas comunidades começaram a se afirmar como indígenas através de reivindicações políticas pela posse do território. Tal processo teve início na década de 1930 e segue até hoje, ainda que muito timidamente. Esta reafirmação foi legitimada pela posição do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), por meio da figura de seu inspetor regional, Raimundo Dantas Carneiro que, acompanhando o etnólogo Carlos Estevão Oliveira, identificou um dos rituais religiosos – o toré – como critério para reconhecimento étnico. Por esse motivo, o toré tornou-se expressão obrigatória da indianidade nordestina.
- 6 Desde então, são mais de 64 povos remanescentes (nacionalmente), com o Nordeste somando hoje cerca de

40 povos indígenas e mais de 170 mil índios. Este número representa a segunda maior população indígena por região brasileira (CIMI, 2001, p. 163).

- 7 Entre tantos outros, neste sentido, vale a pena ler: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (2002).
- 8 Para um maior aprofundamento no sistema terminológico usado na aldeia, ver HERBETTA (2006).
- 9 Vale a pena ler Goldman (1999) e Schwarcz (1999). Outra temporalidade possível aponta para a relação entre a situação complexa vivida pelos Kalankó e a experiência de contato com o antropólogo. Isto porque, segundo Gordon (2006, p. 46), “diversos autores já observaram que a pesquisa antropológica não pode abstrair a situação em que se encontra o povo estudado, nem tampouco o antropólogo é capaz de abstrair-se a si mesmo desta situação”. Por situação, entenda-se o contexto sócio-político-econômico.
- 10 Os Kalankó mostram-se, assim, sensíveis à história, tomando a expressão emprestada de Sztutman (2009), quando fala dos tupis. Modificando-se, mas sempre agenciando seu tempo.
- 11 Assim, é necessário manter uma posição crítica em relação à natureza da categoria índio no Brasil, tão indissolúvelmente ligada que ela está ao mundo do adventício ocidental. Ser índio no alto sertão alagoano, ou mesmo em algumas outras partes do país, está relacionado a uma forma de classificação social, elaborada pela sociedade nacional – da qual os Kalankó fazem parte, o que não significa dizer que são parte – e utilizada pelo Estado-nação, e que toma a prática de alguns marcadores culturais específicos como critério distintivo. Esta classificação, entre outras coisas, é responsável por “conceder” ou limitar direitos a alguns contingentes populacionais. No Nordeste brasileiro, por exemplo, ela exprime a oposição: índio X não-índio, na qual a maior parte do contingente populacional é classificada na segunda opção, eximindo o Estado de suas responsabilidades sociais, principalmente de garantia da terra. No alto sertão alagoano, cinco comunidades foram oficialmente reclassificadas como povos indígenas e “ressurgiram” para a sociedade nacional a partir da década de 1980. Isto lhes possibilitou a reivindicação de direitos previstos por lei.

Referências bibliográficas

- ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora da UNESP: Imprensa Oficial do Estado. 2002.
- ARRUTI, José Maurício. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2ª

- edição. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED. 1999.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. 1995 [1936].
- CIMI. *Outros 500: construindo uma nova história*. São Paulo: Salesiana. 2001.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense. 1986.
- FORTI, Miguel. Uma etnografia para um caso de resistência: o ético e o étnico. In: Espírito Santo, Marco Antônio do (org.). *Política indigenista: Leste e Nordeste brasileiros*. Brasília: FUNAI. 2000.
- GLEBSON VIEIRA, José. Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba. Tese apresentada ao Departamento de Antropologia Social da Universidade de São Paulo. 2010.
- GOLDMAN, Marcio. Lévi-Strauss e os sentidos da História. *Rev. Antropol.* Vol. 42, n. 1-2, São Paulo. 1999.
- GORDON, César. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo / Rio de Janeiro: Editora da UNESP, ISA e NUTI. 2006.
- GOW, Peter. *Of mixed blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. England: Clarendon Press Oxford. 1991.
- GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Toré: regime encantado dos índios do Nordeste*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana. 2004.
- HERBETTA, Alexandre. “A idioma” dos índios Kalankó: uma etnografia da música no alto sertão alagoano. Dissertação. Departamento de Antropologia Social, UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina. 2006.
- HOENTHAL JÚNIOR, William D. “Notes on the Shucurú indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil”. Em: *Revista do Museu Paulista*, v. VIII. São Paulo. 1954.
- HOENTHAL JÚNIOR, William D. As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco. In: *Revista do Museu Paulista - n.s. - Vol. XII*, S. Paulo, p. 37-92. 1960.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papirus. Tradução: Tânia Pellegrini. 1989 [1962].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify. Tradução: Beatriz Perrone Moisés. 2008 (1958).
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Introdução*. In: MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Perspectivas do Homem/Edições 70. Tradução: António Filipe Marques. 2001 (1950).
- MAIA ANDRADE, Ugo. *Memória e diferença*. São Paulo: Editora Humanitas / FAPESP. 2008.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva – introdução de Claude Lévi-Strauss*. Lisboa: Perspectivas do Homem/Edições 70. Tradução: António Filipe Marques. 2001 [1950].
- MENEZES BASTOS, Rafael. *O índio na música brasileira: recordando quinhentos anos de esquecimento*. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. *Antropologia em Primeira Mão*, n. 52. 2002.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Três teses equivocadas sobre o indigenismo (em especial sobre os índios do Nordeste). In: Espírito Santo, Marco Antônio do (org.). *Política indigenista: Leste e Nordeste brasileiros*. Brasília: FUNAI. 2000.
- OLIVEIRA, João Pacheco de (org.) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contracapa. 1999.

- OLIVEIRA, João Pacheco de. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 1999a.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *MANA* 4 (1): 47-77. 1998.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Fronteiras étnicas e identidades emergentes. Em: *Povos Indígenas no Brasil*. p. 91-95. 1995.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *Atlas das terras indígenas do Nordeste*. Rio de Janeiro: Museu Nacional. 1993.
- OLIVEIRA, Carlos Estevão de. O ossuário da “Gruta-do-Padre”, em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste. In: *Boletim do Museu Nacional*, vol. XIV-XVII. Rio de Janeiro, p. 155 -183. 1938.
- PINTO, Estevão. Dados históricos e etnológicos sobre os Pancararu de Tacaratu. Em: *Muxarabis & Balcões e outros ensaios*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, p. 33-58. 1958.
- PINTO, Estevão. As máscaras de dança dos Pancararu de Tacaratu (remanescentes indígenas dos sertões de Pernambuco). Em: *Journal de la Société des Americanistes*, Tome XLI, Fase 2, Paris, p.295/305. 1958a.
- PINTO, Estevão. *Etnologia brasileira* (Fulni-ô – os últimos Tapuias). São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1956.
- POMPEU SOBRINHO. *Os Tapuias do Nordeste e a Monografia de Elias Herckman*. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, Ano XLVIII, Tomo XLVIII, Fortaleza, Brasil, p. 7/28. 1934.
- RAMOS, Alcida Rita. Ethnology brazilian style. *Cultural Anthropology*. Vol. 5, nº 4 (Nov., 1990), p. 452-472; published by: Blackwell Publishing; Article Stable URL. 1990.
- SAHLINS, Marshall. *Historical metaphors and mythical realities*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1986.
- SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. *História e etnologia. Lévi-Strauss e os embates em região de fronteira*. *Rev. Antropol.* vol. 42 n. 1-2, São Paulo. 1999.
- SZTUTMAN, Renato. De caraíbas a morubixabas: a ação política ameríndia e seus personagens. *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, v. 1, n. 1, p. 16-45, 2009.
- TURNER, Turner. “De cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó”. In E. Viveiros de Castro e M. Carneiro da Cunha (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII, p. 43-66. 1993.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira. In: MICELI, Sérgio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré/ANPOCS; Brasília: CAPES, v. 1, Antropologia. 1999.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. In: Viveiros de Castro, E. *A inconstância da alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify. 2002.

Recebido para publicação em maio / 2012. Aceito em julho / 2012

PENSAR LA AUTONOMÍA: EL MUNICIPIO PARA UNA REORGANIZACIÓN ETNOPOLÍTICA Y TERRITORIAL¹

ALICIA M. BARABAS*

RESUMEN

Retomar y repensar la figura del Municipio como alternativa para una reorganización política y territorial autónoma, es uno de los caminos más transitados actualmente por los grupos indígenas del país y, en particular, por los indígenas de Oaxaca, estado mexicano que nos sirve de modelo para la presentación. El artículo revisa las políticas económicas, de ejercicio del poder, y territoriales implementadas por el estado en relación con los municipios, concluyendo que en el presente existen formas restringidas de autonomía municipal, pero que pueden contribuir a construir nuevas configuraciones etnopolíticas y territoriales integralmente autónomas.

Palabras clave: autómías étnicas, municipios, reorganización política y territorial.

ABSTRACT

Retomar e repensar a figura do município como alternativa para uma reorganização política e territorial autônoma, é um dos caminhos mais transitados atualmente pelos grupos indígenas do país e, em particular pelos indígenas de Oaxaca; estado mexicano que nos serve de modelo aqui. O artigo revisa as políticas econômicas, de exercício do poder, e territoriais implementadas pelo Estado em relação com os municípios, concluindo que atualmente existem formas restritas de autonomia municipal, mas que podem contribuir para construir novas configurações etnopolíticas e territoriais integralmente autônomas.

Keywords: autómías étnicas, municípios, reorganização política e territorial.

Doutora em Sociologia pela Universidad Nacional Autónoma de México. Professora do Instituto Nacional de Antropología e Historia, em Oaxaca. Membro nível III do Sistema Nacional de Investigadores (CONACYT).

Este ensayo surge de una reflexión acerca de formas de organización política y territorial adecuadas al ejercicio de la libre determinación integral de los pueblos indios. Desde mi óptica estas ideas deben encaminarse más a esclarecer situaciones que constituyen obstáculos y posibilidades en el proceso de autonomía, que a delinear un modelo preciso de la realidad posible; lo que no sería sino otro intento de sustituir un proceso colectivo y dinámico por propuestas individuales y modeladas. Para poder construir nuevas configuraciones etnopolíticas autónomas dentro de un estado plural, las formas de reorganización deben ser diseñadas conjuntamente por los pueblos y los gobiernos. Uno de los mayores desafíos del momento, tanto para los indígenas como para el estado, es generar un proceso de renovación innovadora de sus instituciones que haga posible la articulación de universos sociales autónomos.

Retomar y repensar la figura del *Municipio* como alternativa autónoma, es uno de los caminos más

transitados actualmente por grupos indígenas del país y también por el estado. Oaxaca, como veremos, explora a la par otras vías complementarias situadas en diferentes niveles de realización, como la comunidad y el distrito; pero está igualmente inmerso en un proceso de revalorización del municipio. Es por ello que me detendré en esta figura, retomando algunos momentos claves de su historia en México y Oaxaca hasta las actuales formas constitucionales. Una panorámica de la economía y la política en los municipios oaxaqueños indígenas me permitirá mostrar la compleja red de relaciones históricas y actuales tejidas entre la comunidad local y el estado.

Sobre el Municipio

Acerca del municipio se ha hablado y escrito mucho, ya que se trata de un tema medular en la discusión política e intelectual mexicana desarrollada en

torno a la descentralización y democratización nacional. La figura del municipio fue reformada constitucionalmente en 1983 y en 1994 cobró nueva vida al ser rescatada por el zapatismo y vastos sectores indígenas a nivel nacional (BARABAS, 1996). Se trata de una institución multifacética. En México, su desarrollo histórico muestra que ha sido utilizada por el poder hegemónico: como factor de dominación colonial implantado sobre las sociedades nativas, como base para el control interno del estado nacional, como ámbito para el ejercicio crudo del centralismo estatal durante el Porfiriato, y como estructura de control y dominación más sutilmente renovada y retocada en el siglo XX bajo la influencia decisiva del partido político de estado (Partido Revolucionario Institucional, PRI), que gobernó el país hasta el año 2000.

Pero no ha sido sólo una institución para la dominación sino también para la reconfiguración interna de los grupos indígenas que, al ser radicalmente transformadas sus estructuras sociopolíticas-territoriales prehispánicas, se apropiaron la figura impuesta del municipio castellano creando una nueva y variada institución que pasaría a convertirse en la tradición cultural de las comunidades indígenas actuales. En este sentido, el municipio ha significado un factor de peso en la construcción de una *autonomía de hecho* en los pueblos indios: espacio territorial de autogobierno, defendido del poder externo en numerosas rebeliones y reivindicado ahora por muchos como figura para una autonomía oficialmente aceptada. Lo cierto es que, cualquiera sea la posición que se tome respecto del municipio, éste ha sido y es la célula básica que vincula al poder central con las unidades sociales sobre las que gobierna. Para el estado mexicano el municipio y su cabildo son la base de la organización territorial y política interna, y su posición clave dentro de la geopolítica nacional está claramente expresada

en la Constitución Nacional y en las Constituciones Estatales posrevolucionarias.

El municipio se nos presenta como una institución natural para el gobierno del pueblo, dada desde los orígenes de la civilización occidental,² expansiva, y enraizada en los cimientos de las culturas indígenas colonizadas y en los del estado nacional. Resulta difícil cuestionar la legitimidad de su existencia, ya que se trata de una concepción reificada³ tanto por los que la impusieron como por los que la recibieron. Pero tal vez el problema no radique tanto en la naturalización multicultural del municipio como institución clave de un sistema complejo de organización sociopolítica, sino en la reificación de sus estatutos legales y de sus concreciones particulares, que suelen ser aceptados como naturales e intransformables. Es precisamente la desreificación de los modos estatales de democracia, lo que lleva al cuestionamiento no sólo de las leyes existentes sino también de las formas de dominio externas, internalizadas, que moldean la vida cotidiana del municipio⁴.

Una revisión podría comenzar por recordar que los municipios son instituciones socialmente construidas e históricamente variables, con un ambivalente pasado y presente de dominación y reconstrucción, que marcan la trayectoria de las relaciones interétnicas e interclase en el ámbito nacional. El desafío es repensar y reestructurar el municipio; convertir una estructura de dominación en un instrumento para la autonomía, apropiado y transformado una vez más por los pueblos para construir otra realidad, al nivel de las esperanzas y las propuestas de los que viven en ellos.

La historia demuestra que las regionalizaciones municipales y distritales pueden ser manipuladas de acuerdo con ideologías políticas, proyectos estatales o intereses de grupos de poder, congregando o dividiendo ámbitos sin tomar en cuenta factores históricos y

culturales⁵. En Oaxaca, territorios y grupos étnicos se encuentran fragmentados y distribuidos entre diferentes municipios y distritos, por decisiones del estado o de los grupos de poder regionales y locales. Pero si convenimos en que cualquier regionalización es una construcción histórica, social y política, se hace evidente su condición variable y la posibilidad de su transformación. Una nueva regionalización territorial y política que tomara como base el criterio *etnocultural*, generalmente minusvalorado, podría mostrar los verdaderos límites de los territorios étnicos y redibujar las fronteras internas del estado oaxaqueño. Así contruidos los nuevos municipios y distritos podrían representar instancias reales para el ejercicio de la autonomía indígena dentro sus territorios.

El conocimiento local: base para una reorganización autónoma

La consolidación de los estados nacionales acentuó la subordinación de los poderes locales al poder central y los intereses comunitarios quedaron cada vez más supeditados a unos intereses generales, determinados por el estado. La escasa autonomía económica y política convirtieron al ámbito local, el municipio, en un poder residual. Sin embargo, en la actualidad el proceso de globalización ha propiciado en todo el mundo un debate sobre nuevos niveles de integración mundial, y en ese contexto es replanteado el papel y la responsabilidad del ámbito local en la sociedad global. Esta nueva política encuentra expresión durante la década de 1980 en muchos países occidentales con regímenes democráticos, entre ellos México, donde se desarrollaron tendencias a la descentralización de poderes que pretendían dotar al municipio de nuevas competencias y protagonismo político (PÉREZ YRUELA y NAVARRO, 1996, p. 14-15).

Resulta sugerente para mi argumentación la

revalorización de lo local, el papel nodal que las identidades y los sistemas locales comienzan a jugar en las políticas públicas de la época de la globalización, la integración mundial y el desvanecimiento de las fronteras económicas. Lo local es revalorado no sólo por el estado, sino también por el pensamiento científico y la praxis política colectiva; percibido como eje de la acción social y “mecanismo de defensa del entorno, de la cotidianeidad, de la pertenencia y de la permanencia” (CABRERO, 1995, p. 11).

Las acciones colectivas orientadas a la defensa y la autoreproducción de lo local tienen frecuentemente fundamentos históricos y culturales que expresan el conocimiento local. Especialmente en sociedades orales, el conocimiento local es equiparable al sentido común: un sistema cultural mediante el que se interpreta y valora lo conocido por experiencia (GEERTZ, 1994, p. 200-202). En las culturas indígenas el sentido común, así entendido, es la forma de conocimiento local que se reconoce y acepta como la “costumbre”; y que se expresa tanto en la normatividad de la sociedad como en las prácticas culturales cotidianas. El conocimiento local, siendo una certeza sobre un orden correcto de la realidad, adquiere mayor solidez cuando se plasma en normas, reglas y principios que codifican diferentes ámbitos de la vida social.

Por ejemplo, en las prácticas jurídicas del derecho consuetudinario que construye cada conocimiento local, se encuentran expresadas las formas culturales de regular la convivencia, que no sólo tienen que ver con una normatividad específica sobre derechos y obligaciones, sino también con una singular concepción de la realidad y de la justicia. Y lo mismo podría decirse respecto de otros ámbitos de las sociedades indígenas. Por ello un estatuto jurídico sobre autonomía no puede ser producto de una compatibilización superficial entre los sistemas jurídicos indígenas y el

derecho positivo. Una verdadera articulación intercultural debe partir de la aceptación del conocimiento local como sistema integral; capacitado para determinar en el ámbito de su acción qué es lo correcto y de qué forma se hace⁶.

Oaxaca es el estado mexicano pluriétnico por excelencia, con dieciseis grupos etnolingüísticos (BARTOLOMÉ y BARABAS, 1986; BARABAS y BARTOLOMÉ, 1999). Como resultado de un largo proceso histórico de fragmentación de las unidades político-territoriales indígenas, la comunidad local se ha constituido como el espacio social primario de convivencia, de las lealtades primordiales, y referente central para la reproducción de la cultura y la identidad. Tomando en cuenta la gran diversidad cultural y lingüística interna de los dieciseis grupos que conviven en Oaxaca, el conocimiento local parece quedar circunscripto al que posee cada comunidad. Y en cierta forma es así, ya que cada una viene realizando una específica construcción cultural con fundamento en la tradición mesoamericana oaxaqueña y en las expresiones de la cultura occidental de su particular contexto. Pero no es así por completo, ya que el conocimiento de cada comunidad representa una expresión singular dentro de configuraciones y procesos socioculturales más amplios, que muestran la existencia de vínculos históricos, lingüísticos y culturales que construyen la pertenencia de las comunidades a conjuntos mayores, ya sean regionales o étnicos.

Las comunidades son ámbitos de la particularidad pero no están autocontenidas sino que tejen cotidianamente redes de relaciones inter-comunitarias. No me refiero ahora a las relaciones inter-étnicas establecidas con las metrópolis mestizas regionales, sino a las redes de relaciones *intra-étnicas*, que se han venido construyendo entre comunidades del mismo grupo a partir de conocimientos locales que tienen una base

común. O mejor, de afinidades etnoculturales, ya que las relaciones se establecen en particulares áreas de conocimiento. Así, dentro de los complejos panoramas intra-étnicos se pueden detectar comunidades afines con otras de su entorno geográfico, en algún aspecto de la vida social. Las afinidades pueden ser históricas, lingüísticas, parentales, ecológicas, económicas, religiosas, etnopolíticas⁷; una o varias, pero de esas redes de relaciones inter-comunitarias trazadas por el conocimiento local, surgen las verdaderas fronteras geográficas y culturales de cada territorio étnico y el mapa real de las "provincias" que lo integran. Las afinidades no tienen sólo que ver con la proximidad geográfica, con la filiación étnica colectiva (existen en ocasiones entre comunidades de diferentes grupos étnicos) o con la pertenencia a un municipio o distrito. Las afinidades inter-comunitarias tienen que ver principalmente con la cultura y el espacio compartidos: creencias, prácticas rituales, sitios de culto, instituciones, parentesco, actividades u objetivos con poder de convocatoria, que promueven niveles más amplios de relación que los comunitarios. Aunque con gran frecuencia la filiación y la lealtad comunitaria sean los factores fundamentales de identificación, relaciones e identidades más abarcativas han existido antes, existen algunas en la actualidad, y pueden ser eventualmente (re)invocadas.

Las redes de afinidades reales entre comunidades podrían ser una base idónea para que los pueblos indígenas pensarán una regionalización autonómica, que vaya más allá de las autonomías comunitarias, pero sin desvincularse de las voluntades políticas y culturales comunales. Siendo el municipio el ámbito del sistema político que articula oficialmente lo local con el estado, donde las relaciones sociales son cercanas y donde es más propicia la participación ciudadana en la implementación de políticas públicas,

es posible que las afinidades etnoculturales sean instrumentos adecuados para orientar la reorganización de unidades político-territoriales, nuevos municipios, más abarcativas.

Contexto histórico y jurídico del Municipio en México

Hacia la mitad del siglo XVI las formas de organización político-territoriales existentes en Mesoamérica fueron drásticamente alteradas por la imposición de una nueva estructura a la vez territorial y política: el cabildo español. La República de Indios adquirió su personalidad política plena al yuxtaponerse el Cabildo con los restos de las estructuras políticas preexistentes. Para fines del siglo XVII, la mayoría de las Repúblicas no se correspondían con los Señoríos prehispánicos, ya que éstos habían sido despoblados, fragmentados y re congregados en comunidades⁸. Los pueblos indígenas quedaron divididos en numerosas pequeñas aldeas, poco relacionadas entre sí y más articuladas con las cabeceras municipales que eran sede de las autoridades españolas (LÓPEZ MONJARDÍN, 1986, p. 17).

Paralelamente a la del poder colonial la dinámica fragmentadora provenía de las comunidades, que se separaban de sus cabeceras para adquirir ellas mismas la categoría de municipios y trazar unas fronteras que les permitieran manejar sus propias tierras y gobiernos. Este doble proceso de división territorial y política que encapsuló las identidades, instituciones, símbolos e historia en una dimensión local, sería recurrente en diferentes momentos históricos y responsable de las actuales identidades residenciales circunscriptas a la comunidad local (BARTOLOMÉ, 1992). Aunque la fragmentación significó una reducción del potencial organizativo de los indígenas, la

vida social comunitaria contribuyó a mantener autonomía y a consolidar la tradición.

El municipio construido por el emergente estado nacional en el siglo XIX, desdibujó aún más el concepto de territorio indígena. Resquebrajada la República de Indios, todos los habitantes del municipio -indios y no indios- tuvieron entonces acceso a la tierra de la comunidad, cortando los derechos territoriales históricos de los pueblos y en muchos casos oscureciendo también el conocimiento local sobre ellos. El conflicto era en gran medida interétnico, ya que los indígenas se oponían al creciente poder mestizo que se apropiaba de las tierras que antes arrendaba y de los cabildos locales; pero también resentían la injerencia del estado que facilitaba a sus intermediarios políticos el acceso al ayuntamiento e introducía una modernidad (escuelas, registro civil, vacunación, etc.) que la sociedad local no demandaba. Como señala Pastor (1987, p. 446) la nueva concepción del municipio como auxiliar del estado intentaba mantener a las comunidades amarradas a la política dictada por el gobierno estatal, y para ello un procedimiento común era degradar a las cabeceras municipales indígenas al estatus de agencias dependientes de las cabeceras mestizas y criollas⁹. Muchos pueblos perdieron sus gobiernos locales ante las leyes postindependentistas de municipalización, pero otros aprovecharon la debilidad inicial del sistema constitucionalista para autoproclamarse municipios; de manera que las nuevas leyes en lugar de frenar y revertir la fragmentación político-territorial, contribuyeron a aumentarla (PASTOR, *op.cit.* p. 430).

Las Constituciones nacionales de 1825 y 1857 mantuvieron el régimen municipal pero delegaron su reglamentación en las legislaturas y ejecutivos estatales, quienes endurecieron la política de centralización y reducción de atribuciones municipales; entre ellas

las judiciales, administrativas y territoriales. Por otra parte, las leyes Juaristas de desamortización de bienes comunales y las leyes de colonización del Porfiriato fueron hitos claves en el proceso de expropiación territorial. Frente a estas situaciones --pérdida de autonomía comunal y expropiación territorial-- los indígenas respondieron con numerosas rebeliones e insurrecciones (BARABAS, 1986). Una de las demandas principales de los revolucionarios de 1910, era precisamente el municipio libre¹⁰. Sin embargo, la Constitución posrevolucionaria de 1917 continuó el proceso de centralización política dentro de la estructura federalista, supeditando hasta el presente a los municipios a las decisiones tomadas por las legislaturas y el ejecutivo locales, que hasta el 2010 en Oaxaca se resolvían dentro de las filas del *PRI*, el partido en el poder.

Es importante destacar que a lo largo de su historia el municipio dependió siempre de jurisdicciones político-territoriales mayores; llámense Alcaldías Mayores, Jefaturas, Prefecturas, Partidos, Delegaciones o Distritos. Se trata de instituciones de intermediación que vigilan y controlan la vida municipal. En Oaxaca, por ejemplo, en 1832 el territorio fue dividido en 26 distritos políticos y en el siglo XX se crearon otros cuatro. Los distritos fueron cancelados durante las dos décadas posteriores al proceso revolucionario, pero se reinstalaron en 1942 (ALVAREZ, 1994, p. 35-40). Aún cuando la ley indica que no debe haber otras instancias entre los municipios y el estado, existen los Distritos, con su cabecera asiento del poder mestizo regional, y las Delegaciones de Gobierno que operan como representantes del poder ejecutivo estatal.

La movilización social por el Municipio Libre cobró nueva vida en los años de 1970 y las reformas constitucionales hicieron posible que nuevos grupos, aliados o no con partidos políticos, disputaran por los

gobiernos municipales. El ejemplo paradigmático es la COCEI de los zapotecos de Juchitán y otros municipios del Istmo oaxaqueño quienes, en una alianza estratégica con el partido comunista, conquistaron el gobierno local en 1981. De acuerdo con estudiosos del tema la reforma constitucional de 1983, inserta en la política de descentralización, otorgó al municipio mayores ingresos (cobro de diferentes impuestos) y nuevas responsabilidades de servicio público; pero siguió reservando para el estado y las legislaturas locales poderes políticos y legislativos, además de facultades decisorias en la planificación y ejecución de políticas públicas (GUILLÉN, 1996, p. 7-9).

Aunque la base jurídica del municipio actual (artículo 115 constitucional) ha sido reformada varias veces (1933, 1943, 1971, 1977, 1983), parece quedar claro que el estado nacional ha organizado territorialmente circunscripciones de diferentes jerarquías, sin interesarse demasiado por tomar en cuenta los derechos territoriales, las formas de organización y las singularidades culturales de las sociedades municipalizadas. Como ha señalado A. Moreno (1987, p. 191), el estado puede agregar o fraccionar, colocar los centros donde están sus poderes y convertir a los que eran centros en periferias.

A pesar de la reforma de 1983 sigue existiendo centralismo político y concentración estatal de la administración pública, por lo que hasta ahora los municipios poco han podido hacer para ejercer los derechos que les confiere la ley (BARTRA, 1996, p. 11). Sin embargo la ley les otorga algunas atribuciones significativas, que deberían ser invocadas en el contexto de una remunicipalización autónoma. Así por ejemplo, la Constitución del Estado de Oaxaca (PÉREZ, s/f, p. 35-85) señala: el municipio puede celebrar convenios con el estado, con otros ayuntamientos o con entidades privadas; asociarse con otros

ayuntamientos tomando en cuenta la filiación étnica e histórica; reproducir sus prácticas tradicionales; fusionarse con otros municipios y, si es una agencia, puede segregarse de su municipio e incorporarse a otro. También puede expedir reglamentos internos y proponer iniciativas de leyes en materia municipal, modificar o dividir el territorio municipal para fines administrativos, formular y ejecutar programas de desarrollo en acuerdo con sus prácticas culturales, controlar el uso del suelo y las reservas ecológicas dentro de su territorio.

Podría suponerse que con estas atribuciones el municipio tendría algunas herramientas claves para construir un espacio autónomo y regular sus relaciones con el estado. No obstante, estas facultades están supeditadas a la aprobación de la Legislatura local y del Ejecutivo estatal, quienes también tienen la facultad de suspender un ayuntamiento electo y reemplazarlo por un concejo municipal, e incluso de reagrupar o suprimir municipios. Esto último, aunque sea difícil de llevar al cabo por la oposición ciudadana, puede resultar muy conveniente si se quiere degradar municipios conflictivos y hacerlos dependientes de otras cabeceras¹¹. Ciertamente son necesarias reformas constitucionales que permitan la toma de decisiones autónomas de los municipios, pero la ley existente podría ser ya un instrumento útil para la autonomía municipal si su ejercicio no estuviera bloqueado y controlado por el estado.

Los municipios en Oaxaca

Oaxaca es el estado del país con mayor número de municipios: 570 de más de 2,400 nacionales; integrados por más de 10,000 comunidades de diferentes dimensiones y estatus político¹². A su vez los municipios están congregados en 30 jurisdicciones

territoriales y administrativas que son los Distritos. El panorama municipal se caracteriza por su heterogeneidad en la composición social y étnica, en el tamaño de la población, en la geografía y recursos y en los sistemas políticos y culturales. En términos generales puede decirse que existe escasa correlación entre grupos etnolingüísticos y municipios y distritos.

Este variado mosaico se ha asociado tradicionalmente con tres tipos de municipios: los rurales, los semiurbanos y los urbanos (DÍAZ, 1992)¹³. De los 570, 431 (75%) tienen índices de marginalidad altos y muy altos, y de ellos 400 son municipios rurales, habitados principalmente por indígenas. Éstos, a los que me voy a referir a lo largo del trabajo, están constituidos usualmente por un número de comunidades dependientes (a veces hasta 60 reconocidas oficialmente aunque pueden tener más) de diferente tamaño y categoría: agencias municipales, agencias de policía, rancherías; pero en varios casos están integrados por una sola comunidad, que es también cabecera. Con frecuencia las cabeceras municipales son asiento de la población no indígena, o indígena étnicamente descaracterizada, que controla el ayuntamiento, pero también existen cabeceras municipales con ayuntamientos indígenas.

En términos muy generalizadores puede decirse que la comunidad indígena es básicamente agrícola y orientada hacia la autosubsistencia, aunque amplia y diversamente conectada con el mercado capitalista. La vida pública y privada se desenvuelven dentro de sistemas de reciprocidad que relacionan a los grupos domésticos entre sí, con la comunidad y con el sistema de cargos político-religiosos. Las comunidades tienen una larga cultura de participación colectiva y las decisiones se toman por consenso en la Asamblea comunal o mediante el Consejo de Ancianos. Precisamente la existencia de formas de autogobierno expresadas en

los sistemas de cargos político-religiosos y en los mecanismos de toma de decisiones, es lo que ha llevado a los pueblos indígenas a sostener que tienen una autonomía de hecho y buscan una de derecho. La sencilla tipología presentada no da cuenta de las numerosas y profundas transformaciones que se vienen operando en los sistemas comunitarios, a raíz de los procesos migratorios masivos y la creciente heterogeneidad interna de la población. Esos cambios se observan por ejemplo en los sistemas de cargos, que refuncionalizan, agregan y suprimen cargos políticos y religiosos. En la actualidad la mayoría de los municipios rurales se niega a aceptar la presencia de partidos políticos y los menos se encuentran inmersos en procesos de contienda electoral e incluso alternancia partidaria.

En los tres puntos siguientes veremos cómo el modo de articulación de estos municipios con el estado y con el partido de estado, han cooptado la autonomía de hecho de los pueblos subordinando el conocimiento y el poder local a los del estado, convirtiéndola en una forma de autonomía restringida.

La economía y el desarrollo en el municipio

La hacienda de los municipios está integrada principalmente por las participaciones y transferencias económicas que reciben de la federación y el estado, y mínimamente por los impuestos que ellos mismos recaudan, lo que muestra su dependencia respecto de los gobiernos federal y estatal. Pero las asignaciones presupuestales ponen también de manifiesto la pobreza de los municipios: 80% de los recursos fiscales nacionales los administra la federación, 15% los estados y sólo 5% los municipios (BARTRA, 1996, p. 9)¹⁴. Y ese 5 % es utilizado como gasto corriente y en pequeñas obras generalmente urbanísticas. Con esta economía dependiente y de subsistencia

los municipios han sido históricamente administradores de la pobreza.

Los reajustes administrativos iniciados con las reformas municipales de 1983 orientaron al gobierno federal hacia una política de “superación de la pobreza”, implementada a través del Programa Nacional de Solidaridad; una de las políticas públicas principales del estado que continua ejerciéndose en la actualidad. Uno de sus programas, el de Fondos Municipales de Desarrollo, financiado en gran medida por el Banco Mundial, fue concebido para ser aplicado en municipios de alta y muy alta marginalidad, principalmente indígenas, a fin de ampliar su capacidad de gestión de satisfactores básicos. El programa era novedoso, en la medida que pretendía ser redistributivo y participativo; esto es, llegar a las pequeñas localidades dentro de los municipios y permitir que fueran las propias comunidades quienes eligieran los proyectos a realizar.

En la práctica el programa tuvo impacto positivo en los municipios mejor comunicados, más cercanos a las ciudades y simpatizantes del PRI o con mayor capacidad de negociación con el estado¹⁵. En muchos municipios y agencias indígenas alejados, de difícil acceso, con población hablante de otros idiomas, o en los no priístas, los Fondos tuvieron un impacto mínimo sobre la calidad de vida de la población. Las causas son múltiples, pero un factor significativo tiene que ver con la retórica de la libre participación ciudadana en la gestión pública y la realidad de su participación cooptada por el estado. Es el estado quien decide el monto de las inversiones en cada municipio y sus agencias. Los recursos que llegan a las localidades suelen ser muy pequeños y etiquetados en función de políticas nacionales o estatales de desarrollo, que generalmente no responden a las expectativas locales¹⁶. Es también el estado quien proporciona el menú de opciones de inversión¹⁷, e influencia o decide el tipo

de proyectos a realizar¹⁸. Por otra parte, la complejidad burocrática que rodeaba el programa aumentó la dependencia de los comuneros respecto de los funcionarios estatales que integraban los órganos intermediarios; los Consejos Municipales de Solidaridad.

El análisis realizado por A. Bartra (*op.cit.* p. 17) sobre las inversiones de los Fondos Municipales en Oaxaca en 1995 viene a confirmar los datos estadísticos apuntados por Díaz y Aranda (1995). En la mayoría de los municipios oaxaqueños las autoridades solían ser clientela cautiva del PRI, en la medida en que el partido y el gobierno son lo mismo para los comuneros, y éstos saben que su gestión será más fácil si se desenvuelve dentro de las ya tradicionales vías de negociación con el poder¹⁹. En este contexto el estado, a través de sus instituciones, inducía a las comunidades a elegir determinadas obras sociales (principalmente de equipamiento urbano o caminos rurales y si es posible valiéndose del tradicional trabajo gratuito), dado que éstas eran visibles y capitalizables en votos o adhesiones; en lugar de alentar obras para el desarrollo productivo que resultaban riesgosas, de mayor inversión, con necesidad de asesoría técnica y de largo plazo. En los municipios controlados directa o indirectamente por el PRI, la concentración del poder en las autoridades municipales clientelizadas llegaba al extremo de que éstas eran también quienes toman las decisiones sobre el uso de recursos en los Comités Locales, en los Consejos Municipales de Solidaridad (DÍAZ y ARANDA, *op.cit.* p. 24; PARDO, 1994, p. 28) y en los Consejos Indígenas, una de las más recientes creaciones estatales, que captan fondos del gobierno para obras locales en cada grupo (LABRA, 1996, p. 678).

Esta modalidad de interacción entre el estado y los municipios no ha cambiado, aún cuando ya no es el PRI el partido en el poder. Es así que los magros

recursos para los municipios, manejados por el estado, son usados para recompensar apoyos y resolver conflictos, para conseguir nuevos aliados políticos o para recapturarlos. Y todavía muchas autoridades municipales tienden a movilizar sectores de población para demandar obras públicas “sentidas”, que han sido previamente programadas por el estado. Dentro del complejo sistema de redes políticas intermediarias que determinan la “suerte” del municipio; la cantidad de recursos que uno puede recibir depende de relaciones personales con funcionarios estatales, del interés del gobierno por hacer obra allí, y de otros factores similares (DÍAZ, 1992, p. 23-25), dada la ausencia de mecanismos establecidos para un reparto equitativo de los recursos públicos.

Aunque el descrito puede ser considerado como el modelo más generalizado de relación entre estado y municipios, es preciso aclarar que esta perversa simbiosis estratégica construida entre ambos tiene muchas excepciones²⁰. No obstante, se hace evidente que una de las transformaciones cruciales del municipio autónomo sería concertar una política de inversiones que no fuera asistencialista ni políticamente condicionada, sino respetuosa de los intereses locales, y que permitiera el desarrollo económico interno y la generación de ingresos propios²¹.

Los municipios y la política

En la década de 1980 y bajo el amparo de las reformas constitucionales nacionales, otros partidos políticos y la sociedad civil comenzaron a cuestionar seriamente la apropiación de votos por parte del PRI. En las elecciones de 1986 en los municipios rurales de Oaxaca, donde las autoridades locales se eligen mediante Asamblea del pueblo para formar el escalafón de cargos político-religiosos, el PRI aceptaba, como

lo venía haciendo desde mucho tiempo atrás, las normas jurídicas locales para la elección de autoridades, a las que ya se conocía informalmente con el nombre de “usos y costumbres del pueblo” (F. DÍAZ, 1992, p. 40). El procedimiento se completaba cuando el grupo de autoridades electas por la asamblea comunal eran presentadas como candidatos del PRI. De esta forma en 1986 votaron 521 de los 570 municipios (DÍAZ, *op.cit.* p. 40).

La Constitución del Estado de Oaxaca, aunque en términos generales es muy semejante a la nacional, reformó su artículo 25 en 1990 estableciendo por ley el respeto de las tradiciones y prácticas democráticas de las comunidades indígenas. En 1995 una nueva modificación estableció la protección de las tradiciones y prácticas que hasta ahora han utilizado para la elección de sus Ayuntamientos. Por otra parte el Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca (CIPPEO) se refería en 1992 al respeto por los “usos y costumbres” electorales de algunos municipios, pero remitía su realización a las vagas disposiciones del artículo 25 de Constitución local. En la práctica, dice Fausto Díaz Montes (1997)²², se hizo caso omiso de este párrafo en las elecciones ordinarias de 1992, y sólo se tomó en cuenta en las elecciones extraordinarias.

La ambigüedad de la ley hizo posible que una vez más las autoridades *electas* por asamblea comunitaria pudieran ser *registradas* por partidos políticos. La disparidad entre las fechas de elección en los municipios indígenas y en el estado, facilitó que las autoridades electas fueran consideradas como “candidatos”, a ser ratificados durante el proceso electoral estatal. De hecho, la injerencia de los partidos políticos en la vida de los municipios, el faccionalismo interno surgido de esa intromisión y los conflictos suscitados entre municipios y partidos políticos por el registro, fueron factores centrales que movilizaron a los indígenas

para obtener la legalización del sistema tradicional de autogobierno.

En agosto de 1995 el Congreso reformó el artículo cuarto del CIPPEO, estableciendo un sistema doble de elecciones en los municipios. La ley de Usos y Costumbres se aplicó por primera vez en las elecciones del 12 de noviembre de 1995 en 412 municipios. Esta vez, aunque todavía las autoridades electas tuvieron que ser ratificadas el día oficial de elecciones, ya no pudieron ser registradas como propias por los partidos políticos. Sin embargo, los llamados “municipios en transición”, que no han optado formalmente por uno u otro régimen, son presa de los partidos que contienden por el registro²³. Cabe mencionar que la mencionada reforma legislativa no ha sido precisamente iniciativa del estado, sino que respondió a las demandas de organizaciones indígenas, en especial de la Sierra Norte, por la autodeterminación comunitaria y el respeto a sus leyes e instituciones de gobierno. En el momento presente son 418 los municipios oaxaqueños que eligen a sus autoridades en el marco de la ley de Usos y Costumbres; esto es, sin la presencia de partidos políticos y de acuerdo con las normativas locales, que eligen por voto directo y consenso en Asamblea pública (sin urnas), a los que desempeñarán cargos políticos, religiosos y de servicio (comités de mejoras) por un tiempo variable estipulado por cada municipio.

En el ámbito de la política la articulación adaptativa entre el PRI y los municipios indígenas tiene larga historia y, hasta hace poco tiempo, muchas comunidades creían que era necesaria y natural una legalización de sus autoridades por parte del PRI, que era también el gobierno. Como el cambio político es muy reciente, en muchas de ellas la gente sigue prefiriendo este “dejar hacer”, no sólo para no poner en peligro el apoyo económico estatal sino también para evitar que otros partidos políticos, o el mismo *PRI*, interfieran

en su normatividad interna.

En el aspecto político la legislación sobre Usos y Costumbres de 1995 (con la nueva reforma de 1977)²⁴, constituye un avance porque surge de demandas indígenas y porque está abriendo las puertas para una práctica política autónoma sustentada en el derecho consuetudinario. Las elecciones por Usos y Costumbres, jurídicamente avaladas, no han eliminado sin embargo la dependencia de las comunidades respecto del estado, así como tampoco han transformado sustancialmente las relaciones clientelísticas de algunas autoridades municipales con algunos funcionarios de gobierno. Es por lo anterior que considero que la autonomía política existente hoy en la mayor parte de los municipios oaxaqueños es todavía una forma de *autonomía restringida*, que mantiene relaciones de subordinación con el estado. Evidentemente una vía para construir autonomía²⁵, no restringida y no cooptada, sería que los gobiernos locales controlaran efectivamente tanto su economía como el proceso electoral; para lo cual es necesaria no sólo la reglamentación de la ley sino también la convicción y acción de los pueblos indígenas para hacerla respetar. Uno de los retos que compete a los municipios mismos es que las agencias y las cabeceras municipales consigan reestablecer sus relaciones internas, asegurando la participación proporcional de todas en el poder y en los recursos municipales²⁶. En estos aspectos las afinidades etnoculturales podrán jugar un papel clave en la configuración de municipios o distritos que reflejen las formas de alianza y participación construidas por el conocimiento local.

Tierras y territorios

Una de las mayores controversias que han generado las demandas y las propuestas autonómicas conocidas se refiere a la legalización de territorios

étnicos²⁷, que para el estado sugieren el peligro de una “balcanización” conducente al desmembramiento y pérdida de soberanía nacional. Se trata sin embargo de un temor infundado y de una propuesta mal comprendida, ya que los indígenas han insistido en que buscan una autonomía *incluyente*, no que los separe sino que construya otras formas de articulación con el estado.

El reconocimiento legal sobre el territorio que habitan históricamente es necesario, porque aunque la mayoría de los jefes de familia posee por ley un predio de ‘tierra’, ya sea comunal o ejidal, no hay norma jurídica que garantice el derecho colectivo del grupo indígena a un ‘territorio’ propio. Y es que la territorialidad no sólo se define en referencia a un espacio geográfico sino también, y principalmente, en virtud de las relaciones históricas, culturales y ecoculturales que los sujetos sociales mantienen con un determinado espacio. En ese sentido, los territorios que habitan los grupos etnolingüísticos, a los que llamo *etnoterritorios*, pueden ser entendidos como “el territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no sólo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo” (BARABAS, 2008, p. 129).

Los pueblos indígenas tiene sobrada experiencia histórica de que han sido expropiados de partes de sus territorios, a los que se ha considerado sólo como tierras, susceptibles de pasar a manos de extraños. En ese contexto, la reforma del artículo 27 de la Constitución Nacional, en 1992, también conocida como la contra-reforma agraria, y la ley Agraria de 1993²⁸, fueron entendidas como nuevos atentados contra la integridad territorial de muchos pueblos y responsables, en gran medida, de la rebelión zapatista.

Ciertamente es difícil proponer alternativas

viabiles para una reterritorialización autonómica. Por una parte resulta complejo demostrar hoy en día cuáles son los territorios indígenas; si no poseen Títulos Primordiales o Mapas (Lienzos), elaborados a lo largo de la época colonial, no tienen cómo probar cuáles han sido las fronteras de su territorio histórico, aunque el conocimiento local las tenga identificadas, como nos muestra la geografía simbólica a través de la toponimia y de los lugares sagrados (BARABAS, 2006). Sabemos que los territorios indios pocas veces han coincidido con los municipios coloniales y menos aún con los demarcados en el México posrevolucionario. Las tierras comunales y las ejidales, que poseen, amparadas por la legislación agraria, tampoco coinciden con los antiguos territorios étnicos y, por otra parte, son muy numerosos los que tienen reclamos legales sobre la tierra. Tampoco debemos minimizar las dificultades, a veces históricas, que representan los problemas intercomunitarios por la titularidad o posesión de tierras en litigio, ya que éstos son posiblemente los puntos más conflictivos de las relaciones intraétnicas y destructores de afinidades etnoculturales.

Por otra parte, una normatividad jurídica sobre territorios étnicos representa para el estado el más complejo de los problemas. En primer lugar violenta su misma concepción, federalista en la forma y centralista en la práctica, que no admite la existencia de territorios internos con autonomía. En segundo lugar se relaciona con el estatus que tienen los indios en México. En tanto no se acepte la figura de “pueblo” como sujeto colectivo de derechos, además de los derechos individuales, no serán reconocidos como pueblos con derecho a territorios sino sólo como individuos con derecho a tierras. En tercer término, un reordenamiento territorial no vertical tendría que aceptar la legitimidad del conocimiento local y facultarlo para contribuir a delimitar territorios y resolver conflictos

limítrofes; lo que enfrentaría al estado con multitud de intereses regionales y nacionales. Sería necesario un cambio radical de perspectiva ideológica y política para que, como señalaba Fröhling (1996), el estado aceptara que el territorio nacional bajo su soberanía esté integrado por muchos territorios indios con autogestión y autogobierno.

Reorganización para la autonomía

Una autonomía integral, no restringida, tiene que fundarse en autogobierno no cooptado y desarrollo económico autogestionado en territorios jurídicamente reconocidos. Pero además, la experiencia mundial indica que el tamaño de las unidades políticas locales es decisivo, en términos de alcance y viabilidad para llevar a cabo políticas públicas eficientes. Los municipios pequeños y, más aún, las comunidades que los integran, no pueden afrontar tales retos; para hacer eficaz una gestión autonómica parece necesario aumentar el tamaño de los municipios. Por eso, los países orientados a darles nuevo protagonismo político reflexionan sobre la necesidad de organizar, sin violentar identidades e historias locales, niveles mayores como las mancomunidades, las comarcas, las intermunicipalidades o cualquier otra instancia de coordinación entre municipios (PÉREZ YRUELA y NAVARRO, 1996, p. 21).

En Oaxaca ha habido iniciativas gubernamentales (1983) por fusionar municipios pequeños en unidades mayores, pero fueron violentamente rechazadas por las autoridades municipales y los ciudadanos (MALDONADO, 1996). Evidentemente no se trata de remunicipalizar a partir de nuevas imposiciones estatales sino de apelar al conocimiento local y a las afinidades etnoculturales para cualquier propuesta de reorganización político-territorial. En México y

en Oaxaca muchos indígenas son conscientes de que si sus pueblos pueden reconstruirse como unidades abarcativas amplias, a partir de las comunidades locales, tendrán más fuerza política interna y representatividad en el estado y podrán concentrar y redistribuir mejor los recursos.

Sin entrar en un análisis pormenorizado se puede apuntar que en la actualidad coexisten proyectos autonómicos *comunelistas*, defendidos por grupos y organizaciones indígenas que parten de la autonomía de hecho hacia la de derecho, buscando en el proceso la reconstitución política de los pueblos y una transformación del estado, antes de optar por niveles más amplios de autonomía. Esta posición, que trata de crear o re-crear una cultura política interna para la autonomía sustentada en el conocimiento local, es frecuente en Oaxaca. Pero tenemos que convenir en que sería muy complicada la articulación del estado con más de 10,000 localidades. Resulta evidente que son necesarias estructuras organizativas de mayor alcance que las comunidades, aunque apoyadas en ellas. Es tal vez por eso que las propuestas *municipalistas* han encontrado adherentes en muchos grupos indígenas oaxaqueños y del país (SEDESOL, 1997), que ven en los municipios el espacio desde el cual ejercer su especificidad cultural y normativa propia²⁹. De hecho ambas perspectivas no son incompatibles, ya que las localidades podrían ser el fundamento para una reestructuración en la que el municipio sería la instancia articuladora entre el estado y la constelación de autonomías locales.

En ocasiones la discusión sobre iniciativas autonómicas regionales es impulsada por organizaciones multiétnicas, pero en Oaxaca su convocatoria no parece suficiente como para generar una reterritorialización regional interétnica. A fines de la década de 1990, se produjeron propuestas autonómicas que

involucraban a pequeños grupos etnolingüísticos completos, generadas por ellos mismos y que intentaban promover la *redistribución* de sus territorios: es el caso de triquis y huaves³⁰. No obstante para grupos muy numerosos, extendidos en el espacio, fragmentados o discontinuos, el municipio, como institución de intermediación, puede ser el punto de partida para un experimento autónomico que las comunidades se propongan; todo depende de la capacidad de innovación con la tradición que tengan las estructuras locales, para generar nuevas formas de convivencia política con el estado. Un acercamiento estadístico al universo indígena parece mostrar que en muchos municipios la población india es minoría; y esto resulta así no porque sean realmente minoría numérica en un espacio mestizo, sino porque las comunidades indígenas están fragmentadas entre diferentes municipios y distritos que por lo común tienen cabeceras mestizas. Una de las estrategias reiteradas por esta política de desvitalización de los poderes indígenas ha consistido en degradar las cabeceras municipales indígenas al estatus de agencias dependientes de las cabeceras mestizas y criollas. Una remunicipalización o redistribución que reaglutinara las comunidades culturalmente afines en unidades mayores, devolviendo las cabeceras a los indígenas, daría visibilidad a los territorios étnicos y pondría en evidencia que en la mayoría de los casos los indígenas se ubican en zonas compactas donde son mayoría. La realidad es demasiado compleja y son necesarios estudios puntuales en cada grupo indígena, antes de intentar soluciones particulares a la problemática de la demarcación de nuevos espacios político-administrativos. Un camino necesario es la investigación de las redes concretas de afinidades etnoculturales dentro de cada grupo etnolingüístico, que permita diseñar a los interesados un reordenamiento geopolítico en el que las

comunidades integren unidades más abarcativas con nuevas fronteras políticas y territoriales. Pero cualquier intento de reorganización etnocultural de los gobiernos y las fronteras indígenas, debe partir de la base del conocimiento local donde se reproducen las redes de afinidades que constituyen la sustancia social de los grupos etnolingüísticos.

Notas

- 1 Lo ensayo, intitulado “Reorganización etnopolítica y territorial: caminos oaxaqueños para las autonomías”, fue publicado en el libro *Autonomías Etnicas y Estados Nacionales*, INAH, 1998. La presente versión ha sido ampliada y actualizada.
- 2 L. Meyer (1994, p. 231-233) señala que *Municipium* fue la unidad administrativa básica del imperio romano que permitía cierto grado de autonomía a los gobiernos locales y a las costumbres que no se opusieran a las leyes romanas. A la caída del imperio esta institución subsistió en Europa y fue más tarde trasplantada por España a América. En México surgió con la llegada de Cortés en 1519, en Villa Rica de la Vera Cruz. El municipio se mantuvo como la unidad básica de gobierno en la Nueva España, tanto en las Repúblicas de Indios como en las de Españoles y tenía atribuciones legislativas, ejecutivas, administrativas y judiciales.
- 3 El concepto de *reificación* elaborado por Marx se refiere a la distorsión no dialéctica de la realidad social, que oscurece el carácter de esta última como producción humana continua. Berger y Luckmann (1976) lo retoman considerándolo como la aprehensión de los fenómenos humanos como si fueran cosas, hechos de la naturaleza o manifestaciones de la voluntad divina.
- 4 De acuerdo con M. Pérez Yruela y C. Navarro (1996, p. 17), las democracias actuales tienen un alto grado de *legitimidad difusa*, ya que los ciudadanos no conocen un modelo alternativo mejor que el democrático; pero un bajo grado de *legitimidad procedimental*, ya que no creen que las instituciones, procedimientos y mecanismos democráticos utilizados por el estado, sean los más adecuados para los intereses de la ciudadanía.
- 5 Señalan M. Pérez Yruela y C. Navarro (1996, p. 19-21), que los países europeos han organizado los municipios según dos modelos. En Inglaterra (y USA) no tienen estatus autónomo y no poseen competencias propias. Los municipios actuales son resultado de la concentración de comunidades para la modernización de la gestión pública. En Europa continental, los municipios son considerados por las leyes como entidades autónomas, con capacidad de acción independiente de otros niveles de gobierno. Dentro de este último grupo, en España, la delimitación municipal responde generalmente a una identidad territorial, histórica y cultural reconocida.
- 6 Se trata de aceptar otras concepciones acerca de lo correcto y de lo no correcto. El derecho positivo es una forma sistematizada y legalizada del sentido común pero, al igual que otros sistemas jurídicos, se funda en él. No obstante, el derecho positivo construido por la tradición civilizatoria occidental ha sido “naturalizado”, reificado y etnocéntricamente aplicado como único verdadero sobre Otros culturales.
- 7 Me refiero a las comunidades que se identifican entre sí como formando parte de una unidad étnico-cultural y se relacionan a través de la comunicación en una lengua común, del matrimonio y el compadrazgo, de los rituales en sitios sagrados comunes, del ceremonial del santo patrono, de las actividades económicas en mismos espacios ecológicos, de la participación en organizaciones etnopolíticas propias y de muchos otros aspectos que los vinculan socialmente.
- 8 Algunos de los Señoríos continuaron existiendo en la figura municipal, como por ejemplo Teozacoalco, Yanhuatlán, Tilantongo y Teposcolula en la Mixteca (L. Alvarez, 1994).
- 9 En 1821 el Plan de Iguala reconoció al municipio en los mismos términos que la Constitución de Cádiz de 1812: con jefes políticos designados por autoridades exteriores que controlaban la vida económica, política, administrativa y judicial de los municipios (L. Meyer, 1994, p. 235). Sólo los pueblos mayores de mil habitantes pudieron acceder a la categoría de municipios, en tanto que durante la Colonia para que un pueblo pudiera tener gobierno autónomo bastaban 360. En 1826 en la Mixteca de Oaxaca sólo había unos seis pueblos con cerca de mil personas. Situación similar se registraba en la Sierra y en los Valles Centrales. De acuerdo con la nueva ley muchos pueblos más pequeños que eran autónomos, dejaban de serlo y se convertían en agencias de cabeceras municipales mestizas (R. Pastor, 1987, p. 421).
- 10 Carranza fue el artífice de la ley del Municipio Libre como base de la división territorial de los estados de la Federación, plasmada en el artículo 115 de la Constitución de 1917. Su texto dice: “el ML es la base de la división territorial y de la organización política y administrativa de los estados de la Federación; está administrado por un ayuntamiento de elección popular directa; entre el ayuntamiento y el gobierno del estado no debe haber ninguna autoridad intermedia”.
- 11 En 1948 los municipios de San Juan Copala y San Andrés Chicahuaxtla en la región triqui fueron degradados a agencias municipales de cabeceras mestizas.
- 12 G.Pérez (s/f, p. 87) consigna que en Oaxaca las categorías políticas de poblaciones, según el número de habitante, son: *ciudad* a partir de 20,000, *villa* 18,000, *municipio* 15,000, *agencia municipal* 10,000, *agencia de policía* 5,000, y *núcleo rural* 500. No obstante lo marcado por la ley existen numerosos municipios y agrupaciones menores cuya poblaciones son inferiores o superiores a la requeridas para obtener el estatus político correspondiente. Casos extremos son Santa María Magdalena Jicotlán en Coixtlahuca, que con sólo 157 habitantes tiene la categoría de municipio y Puerto Escondido, que con 8,149 habitantes es agencia municipal de San Pedro Mixtepec, Juquila (información

- proveniente del Censo de 1990).
- 13 En una semblanza general de los municipios semiurbanos y urbanos, Fauto Díaz Montes *et al* (1994) señalan que los primeros, de tamaño medio, son mayoritariamente mestizos, o étnicamente descaracterizados. Su población se dedica en parte a la agricultura comercial, pero su economía está más o menos diversificada. El sistema de cargos ha desaparecido, subsistiendo a veces la mayordomía voluntaria, o se encuentra muy transformado por la multiplicación de comités ocupados en diversos aspectos de gestoría interna. Las tareas públicas pueden ser reemplazadas por dinero y la gestión municipal comienza a ser mediada por grupos, asociaciones o partidos. Es frecuente que en estos municipios transicionales, los partidos actúen a través de caciques o caracterizados locales que, más que representar al partido, reclutan en él a sus seguidores espontáneos. Los municipios urbanos, superiores a 20,000 habitantes, tienen poblaciones de origen múltiple y socialmente diferenciadas; la economía está más diversificada y la labor pública es voluntaria. La vida política se rige por el sistema de partidos, ocasionalmente activado por la alternancia entre el PRI y partidos de oposición.
 - 14 En España y Francia los municipios reciben 15% del estado, en Inglaterra y Estados Unidos 25%, en los países nórdicos 30% y en Dinamarca 65%; aunque también en estos países las haciendas locales dependen mucho más de las transferencias del gobierno que de su capacidad de recaudación o generación de ingresos productivos (M. Pérez Yruela y C. Navarro, 1996, p. 22).
 - 15 Un documento publicado por L. Sánchez Aguilar (1996, p. 6) en el Instituto Mexicano del Desarrollo A. C. (IMED) analiza minuciosamente las asignaciones constantes y variables que el estado canaliza a los municipios a través de los Fondos Municipales de Desarrollo en Oaxaca, concluyendo que los ayuntamientos de oposición reciben menores asignaciones que los priístas. Por otra parte señala que el 58% del techo financiero municipal lo ejerce el estado a través de sus propios programas.
 - 16 En 1992 las cabeceras recibieron 75% de los Fondos asignados al municipio y las agencias 25% lo que explica, entre otros factores, el fracaso o intrascendencia de los proyectos (F. Díaz y J. Aranda, 1995, p. 9).
 - 17 En 1991 el 76.80% de los proyectos financiados con los Fondos Municipales en Oaxaca se aplicaron al área de infraestructura social (urbanización, educación y agua potable), 18% en infraestructura de apoyo (caminos rurales) y sólo 5.20% al área de infraestructura productiva (F. Díaz y J. Aranda, 1995, p. 12).
 - 18 En muchos de los municipios que eligen a sus autoridades sin la intervención de partidos políticos, la compleja estructura de toma de decisiones del Programa fue asumida por las autoridades municipales; pero un significativo número de ellas suele acatar las decisiones tomadas por el gobierno. En 22% de los casos evaluados por Díaz y Aranda (1995, p. 25), los proyectos fueron influenciados por los Delegados de Gobierno y en 38% por funcionarios de las instituciones gubernamentales.
 - 19 En este momento de la exposición debe señalarse que el largo gobierno del PRI en Oaxaca finalizó en las elecciones estatales de 2010, cuando obtuvo la gubernatura pasó a manos de una alianza interpartidaria de oposición. No obstante, en muchos municipios indígenas, el cambio político ha tenido escasas repercusiones y el peso e influencia del estado no ha variado.
 - 20 A veces las políticas indigenistas o los programas económicos para las comunidades son diseñados por funcionarios que buscan respetar los derechos indios. Muchos municipios no aceptan que su voluntad sea manipulada por los partidos políticos. Existen autoridades municipales, por ejemplo en la Triqui Alta, Sierra Norte, Mixe, Mazateca y Nahua, a veces reunidas en organizaciones etnopolíticas amplias, que se resisten a ser cooptadas y encabezan fuerzas políticas de oposición (B. Maldonado, 1996).
 - 21 Justamente algunas de las reflexiones actuales en la Comunidad Autónoma de Catalunya en torno al municipio, revalorizan la capacidad de gestión autónoma y participativa de los ámbitos locales y proponen darle al municipio protagonismo político, transfiriéndole las responsabilidades del estado de bienestar, pero generando al mismo tiempo el tejido económico local que promueva un desarrollo endógeno (S. Sarasa, 1995; J. Llop, 1996; F. Ramos, 1996).
 - 22 Agradezco a Fausto Díaz Montes esta comunicación personal, así como otras precisiones en torno a las reformas legislativas en Oaxaca.
 - 23 Un documento producido por la Subsecretaría de Desarrollo Municipal dependiente de la Secretaría General de Gobierno (SESIM, 1996), proporciona un directorio de presidentes municipales electos en 1995 en los 570 municipios del Estado. En él se consignan las claves de los Distritos Electorales, de las Delegaciones de Gobierno, el nombre del municipio y del presidente electo, así como una curiosa lista que, bajo el nombre de “partido”, registra los municipios que votaron por partidos políticos (158), por Usos y Costumbres (278) y por USOS-PRI (125). Estos 125 municipios que eligen por Usos y Costumbres pero están bajo la definida influencia del PRI, ya no figuran como USOS-PRI en el documento final del Instituto Estatal Electoral, porque fueron absorbidos dentro de la modalidad de Usos y Costumbres que totaliza poco más de 400 municipios.
 - 24 La constitución estatal supera el techo federal en lo que se refiere a reformas legislativas sobre derecho indígena. En febrero de 1997 este conflicto constitucional parecía desembocar en una contrarreforma, que anulaba los derechos electorales plasmados en el artículo 25 de la Constitución local, pero finalmente los artículos contradictorios (29 y 98) fueron adicionados en favor de los indígenas. Actualmente la ley no sólo establece el régimen de Usos y Costumbres sino que también autoriza a los municipios a elegir la fecha de elecciones y a continuar el mandato según la costumbre local.
 - 25 Entre las propuestas de reformas constitucionales ratificadas por la Primera Asamblea Nacional del Congreso Nacional Indígena (1996), se menciona la creación de Distritos

- Electorales que creen una circunscripción indígena para la elección de Diputados sin la representación de partidos políticos, y la participación proporcional de las agencias en los gobiernos municipales, acaparados ahora por las cabeceras, tanto mestizas como indígenas (F. López Bárcenas, 1996a, p. 4).
- 26 Un punto crucial para la reestructuración autonómica del municipio es transformar las relaciones entre las cabeceras y las comunidades dependientes, que suelen reproducir el centralismo en la asignación de recursos y en la participación política. Las relaciones intramunicipales desiguales no son privativas de los municipios interétnicos, donde cabeceras mestizas controlan agencias indias; también existen en municipios monoétnicos donde agencias y cabeceras están en manos de indígenas (v. g. huave, mixe) y en municipios interétnicos indios, donde la cabecera pertenece a un grupo dominante y la agencia a otro subordinado (v.g. municipio zapoteco de Juchitán controla a la agencia huave de Santa María). Sin embargo, es importante señalar que muchas veces la desigual distribución de recursos deviene de que las asignaciones estatales no contemplan el número real de comunidades existentes, sino el número reconocido por el Congreso local, que es de sólo 2,826 localidades; es decir, menos del 40% de las censadas por el INEGI en 1999 (L. Sánchez de Aguilar, 1996, p. 10).
- 27 Sobre este tema no hubo acuerdo entre el gobierno y el EZLN durante las conversaciones de Larráinzar en 1996. La formulación conocida asienta que “territorio es la totalidad del hábitat que los pueblos indios ocupan o utilizan de alguna manera como base de su autodesarrollo sustentable” (F. López Bárcenas, 1996b, p. 8).
- 28 El artículo 27, fracción VII, de la Constitución Nacional dice que la ley protegerá la integridad de las tierras de los grupos indígenas. Pero la Ley Agraria reglamentaria sobre este tópico remite a la protección dada por la Ley reglamentaria del artículo 4, que nunca fue promulgada. De manera que no existen formas jurídicas que protejan específicamente las tierras indígenas (F. López Bárcenas, 1996b, p. 2).
- 29 Una de las propuestas de reformas constitucionales ratificadas en la Primera Asamblea Nacional del Congreso Indígena Nacional (1996) señala: “para reconocer municipios que correspondan a las particularidades geográficas, históricas y culturales de los pueblos indios, las legislaciones estatales podrán proceder a la remunicipalización de los territorios indígenas, basada en la consulta a las poblaciones involucradas”.
- 30 San Juan Copala y San Andrés Chicahuaxtla eran cabeceras municipales *triquis* hasta 1948. Desde entonces son agencias de las cabeceras mestizas de Putla y de Juxtlahuaca. Huerta Ríos (1981, p. 257) señala que desde 1969 los reclamos de autonomía eran permanentes entre los pueblos triquis de la región alta y de la baja. No querían seguir dependiendo de las cabeceras mestizas, ya que entendían que se fragmentaba el territorio y dependían de diferentes distritos judiciales. Solicitaron conjuntamente la creación de un Distrito Triqui, con territorio delimitado administrativamente y con cabecera en cualquiera de sus pueblos, ya que todos – menos las cabeceras – pertenecen a este grupo. La solicitud no prosperó, pero en la actualidad está siendo retomada por los triquis como la manera para acabar con la violencia intraétnica fomentada por los caciques y autoridades mestizas. (B. Maldonado, 1996, p. 24). Los tres municipios *huaves* dependen de cabeceras distritales zapotecas del Istmo: Juchitán y Tehuantepec, con quienes mantienen relaciones interétnicas históricamente conflictivas. Además, la comunidad huave de Santa María ha quedado como agencia del municipio zapoteca de Juchitán. Los huaves del municipio mayor y más tradicional, San Mateo del Mar, recogiendo el sentir de los municipios de San Francisco y San Dionisio del Mar, le propusieron en 1992 al hoy gobernador Carrasco cuando realizaba su campaña en Tehuantepec, la creación de un Distrito Huave que reunificara todas sus comunidades y municipios. La redistribución les daría la oportunidad de contender por una representación huave en el Congreso, hasta ahora siempre acaparada por los zapotecas de quienes dependen; y de revisar espacios territoriales en litigio. La propuesta no ha sido discutida en el Congreso del Estado, aunque algunos suponen que ha sido presentada. Se comenta que fue elaborada por un maestro huave de San Mateo y que nunca fue discutida en las asambleas comunitarias ni por el conjunto de los pueblos. En San Mateo es significativa la tarea de grupos religiosos adherentes de la teología de la liberación que han introducido la discusión sobre autonomía, pero son los intelectuales huaves quienes más participan en ella. No obstante que ninguna autoridad parece estar en desacuerdo con la iniciativa, tampoco nadie se ha hecho cargo de presentarla ante las asambleas del pueblo para discutirla y delinearla. Aunque incipiente no deja de ser importante que los huaves estén considerando la posibilidad de reunificarse política y territorialmente en función de su pertenencia etnocultural (información proporcionada por Jesús Lizama, 1997).

Referencias bibliográficas

- ALVAREZ, Luis. *Geografía general del estado de Oaxaca*, Oaxaca. México: Ed. Carteles del Sur, 1994.
- BARABAS, Alicia. “Rebeliones e insurrecciones indígenas en Oaxaca: la trayectoria histórica de la resistencia étnica”. *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*. Coord. A. Barabas y M. Bartolomé, México: INAH, 1986.
- BARABAS, Alicia. “La rebelión Zapatista y el movimiento indio en México”. *Serie Antropología*, No. 208, Departamento de Antropología, Brasília: Universidad de Brasília, 1996.
- BARABAS, Alicia. *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*. México: Ed. Porrúa - INAH, 2006.

- BARABAS, Alicia. “Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca”. *Revista Antípoda*, Colombia, núm. 7, Universidad de los Andes, 2008.
- BARABAS, Alicia y Miguel BARTOLOMÉ. *Configuraciones étnicas en Oaxaca*. 3 vols., México, INAH, 1999.
- BARTOLOMÉ, Miguel. “La identidad residencial en Mesoamérica: fronteras étnicas y fronteras comunales”. *América Indígena*, Vol. III, Núms. 1 y 2, I.I.I., México, 1992.
- BARTOLOMÉ, Miguel y Alicia BARABAS. “La pluralidad desigual”. *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*. Coord. A. Barabas y M. Bartolomé, México: INAH, 1986.
- BARTRA, Armando. *Federalismo y democracia. El papel de los municipios en el desarrollo social*. Instituto de Estudios para el desarrollo rural, México D. F.: Maya, A. C., 1996.
- BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Argentina: Amorrortu editores, cuarta edición, 1976.
- CABRERO MENDOZA, Enrique. *La nueva gestión municipal en México. Análisis de experiencias innovadoras en gobiernos locales*. CIDE, México: Ed. Miguel A. Porrúa, 1995.
- DÍAZ MONTES, Fausto. Los municipios: la disputa por el poder local en Oaxaca, Colec. del barro nuestro. No. 4, Comunicación Social, Difusión Institucional, Oaxaca, México, 1992.
- DÍAZ MONTES, Fausto, Gloria ZAFRA, et al. “Oaxaca: diversidad municipal y participación ciudadana”. *En busca de la democracia municipal. La participación ciudadana en el gobierno local Mexicano*. Mauricio Merino (coord.), El Colegio de México, Centro de Estudios Internacionales, México, 1994, p. 135–162.
- DÍAZ MONTES, Fausto y Josefina ARANDA. *Los fondos municipales de Solidaridad en Oaxaca*. México: UABJO-IIS, 1995.
- FRÖHLING, Oliver R. “La autonomía indígena: abrir la puerta al estado pluriétnico”. México: (mecanografiado), 1997.
- GEERTZ, Clifford. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. España: Ed. Paidós Básica, 1994.
- GUILLÉN LÓPEZ, Tonatiuh. *Gobiernos municipales en México: entre la modernización y la tradición política*. El Colegio de la Frontera Norte, México: Ed. Miguel A. Porrúa, 1996.
- HUERTA RÍOS, César. “Análisis genético-funcional del sistema de cargos en una etnia en transformación”. *Boletín de Antropología Americana*, No. 30, p. 69–82, 1994.
- INEGI. *Censo Nacional de Población 1990*. México, 1992.
- LABRA, Armando. “Nuevo acuerdo: experiencias y retos”, *Coloquio sobre derechos Indígenas*. Serie: Dishá, Colec. Testimonios, México: Ed. IOC, p. 678–681, 1996.
- LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco. “Reformas constitucionales: por el reconocimiento de los pueblos indígenas y un nuevo pacto social”. *Relatoría del Foro Estatal Indígena Permanente*, IV Sesión, 30 Nov. y 1º Dic., Oaxaca, 1996a.
- LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco. “Territorios, tierras y recursos naturales de los pueblos indígenas”. *Coloquio sobre derechos Indígenas*, Serie: Dishá, Colec. Testimonios, México: Ed. IOC, p. 349–357, 1996b.
- LÓPEZ MONJARDÍN, Adriana. *La lucha por los ayuntamientos: una utopía viable*. Instituto de Investigaciones Sociales, México: Ed. Siglo XXI, 1986.
- LLOP, Josep. “El impacto de los cambios sociales en las políticas locales”. *Revista CIFA*, No. 3, Federación de Municipios, Comunidad Autónoma de Catalunya, p. 71–73, España, 1996.
- MALDONADO, Benjamín. “Autoridades municipales y autonomía en Oaxaca”. *Revista Guchachi-Reza*, núm. 53, p. 24–31, Oaxaca, México, 1996.

- MEYER, Lorenzo. “El municipio mexicano al final del siglo XX. Historia, obstáculos y posibilidades”. *En busca de la Democracia Municipal. La participación ciudadana en el gobierno local Mexicano*. Mauricio Merino (coord.), El Colegio de México. Centro de Estudios Internacionales, p. 231–252, México, 1994.
- MORENO TOSCANO, Alejandra. “Tierra firme y lagunas en el conocimiento sobre el municipio en México para una tipología municipal”. *El Municipio en México*. Boehm de Lameiras, Brigitte (Coord.), p. 191-195, México, 1987.
- NOTICIAS. “El 70% de 430 Municipios con Consejos Indígenas pertenecen al PRI: Jerónimo López Castro”. Periódico, 5 Julio, pg. 9A, Oaxaca, México, 1996.
- PASTOR, Rodolfo. *Campesinos y reformas: la Mixteca 1700–1856*. El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, México, 1987.
- PARDO, María del Carmen. “La gestión municipal ¿motor o freno para el ejercicio democrático?”. *En busca de la democracia municipal. La participación ciudadana en el gobierno local Mexicano*. Mauricio Merino (coord.), El Colegio de México, Centro de Estudios Internacionales, p. 253–281, México, 1994.
- PÉREZ JIMÉNEZ, Gustavo. *Las Instituciones del Municipio libre en Oaxaca. Cómo se gobierna y cómo se administra un Municipio. Facultades, Atribuciones y obligaciones de los funcionarios municipales*, México: UABJO, s/f.
- PÉREZ YRUELA, Manuel y Clemente NAVARRO YÁÑEZ. “Política y sociedad en el ámbito local: El nuevo localismo”. **Revista CIFA**, España, No. 3, Federación de Municipios, Comunidad Autónoma de Catalunya, p. 15–23, 1996.
- RAMOS MARTÍN, Francisco. “Els ens locals, motors del desenvolupament econòmic local”. **Revista CIFA**, España, No. 3, Federación de Municipios, Comunidad Autónoma de Catalunya, pp. 39 - 43, 1996.
- RUÍZ MARTÍNEZ, Jorge. “Usos y Costumbres”. *Coloquio sobre derechos Indígena*. Serie: Dishá, Colec. Testimonios, México: Ed. IOC, p. 244–249, 1996.
- SARASA, Sebastián. “Ciudadanía y estado de bienestar: ¿Hacia un mayor protagonismo de las administraciones locales?”. **Revista CIFA**, España, No. 17, Federación de Municipios, Comunidad Autónoma de Catalunya, p. 58–62, 1995.
- SÁNCHEZ AGUILAR, Luis. “Memorandum sobre los fondos del Ramo 00026 ‘Superación de la pobreza’ y la asignación para el Estado de Oaxaca”. Instituto Mexicano del Desarrollo, A.C., *Periódico Noticias*, 26 de agosto, p. 6–10, Oaxaca, México, 1996.
- SEDESOL. *El Municipio en la Consulta Nacional sobre Derechos y Participación Indígena*. Cuadernos del Instituto Nacional de Solidaridad, SEDESOL: México, 1997.
- SISEM. *Catálogo de Presidentes Municipales del Estado de Oaxaca*, Subsecretaría de Desarrollo Municipal. Centro Estatal de estudios municipales de Oaxaca. Departamento del Sistema estatal de información Municipal, Oaxaca, México, 1996.

Rebecido para publicação em junho / 2012. Aceito em agosto / 2012

O ÍNDIO, O "OPORTUNISTA" E O ESTAR NO BRASIL: TENSÕES, INTERESSES E ANÁLISE SOBRE IDENTIDADE NA MÍDIA E A PROFISSÃO DO ANTROPÓLOGO

NILSON ALMINO DE FREITAS*

Considerações iniciais

Na edição 2163 da revista *Veja*, de ampla distribuição nacional, com data de 5 de maio de 2010, a matéria intitulada "A farrada da Antropologia oportunista" muito me chamou a atenção. Nela se discutem temas que há muito vem sendo motivo de polêmica na área das ciências humanas. Um deles é a questão da definição da identidade do índio e do negro no Brasil, bastante sistematizada por nossos intelectuais da área de Ciências Humanas, mas que ganha contornos distintos de tempos em tempos. Na matéria mencionada, implicitamente, a tentativa de identificação do ser brasileiro acaba criando controvérsias sobre quem pode ser ou não representante dessa identificação.

Antes de entrar propriamente na análise sobre a identidade e suas implicações para a política e para o trabalho do antropólogo, objeto de reflexão deste artigo, devo

RESUMO

Este artigo reflete sobre a forma peculiar como uma matéria de uma revista de grande circulação nacional constrói seus argumentos, no sentido de pensar as atividades de afirmação do direito à terra, por parte de grupos indígenas ou negros organizados. A referida reportagem sugere critérios frouxos e oportunistas por parte de ONGs e antropólogos, no sentido de sustentar uma espécie de corrupção nos processos de reconhecimento de terras desses dois segmentos sociais. Os problemas empíricos e teóricos na construção da identidade parecem ser o referencial principal na crítica criada pela reportagem e merecem ser discutidos, no sentido de apontar seus limites e possibilidades. A tensão entre política e processo de identificação é ressaltada na relação construída pelos personagens envolvidos nessa trama complexa que tenta culminar na afirmação jurídica da identidade étnica.

Palavras-chave: identidade étnica, mídia, profissão de antropólogo;

ABSTRACT

This article reflects on the peculiar form of matter that a large-circulation national magazine builds his arguments in order to consider the activities of affirming the right to land by indigenous groups or organized black. This report suggests criteria loose and opportunistic on the part of NGOs and anthropologists in order to maintain a kind of corruption in the process of recognition of land these two social segments. The empirical and theoretical problems in the construction of identity seem to be the main reference in the confusion created by the story and deserve to be discussed to point out its limits and possibilities. The tension between politics and identification process is underscored in the relationship built by the characters involved in this complex plot that tries to culminate in the legal assertion of ethnic identity.

Keywords: ethnic identity, media, anthropologist profession

* Professor de Antropologia da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA (Sobral-CE). Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará.

relatar o conteúdo da reportagem e a polêmica que ela gerou no próprio ambiente da revista e em outros meios de divulgação na *internet*. Finalizo a reflexão com uma discussão sobre a minha condição, como articulista de tema que é bastante caro para minha formação profissional.

No artigo da *Veja*, os repórteres responsáveis pela matéria levantam uma série de suspeitas sobre os processos de identificação de grupos indígenas e quilombolas e a consequente demarcação de terras. Supostamente, na avaliação deles, esses territórios demarcados poderiam ser "melhor" usados para produção de riquezas. O profissional da área de antropologia, responsável por laudos técnicos para o reconhecimento junto à Fundação Nacional do Índio

(FUNAI) é questionado no que se refere à ética e ao rigor científico. O texto afirma o seguinte:

A maioria desses laudos é elaborada sem nenhum rigor científico e com claro teor ideológico de uma esquerda que ainda insiste em extinguir o capitalismo, imobilizando terras para a produção. Alguns relatórios ressuscitaram povos extintos há mais de 300 anos. Outros encontraram etnias em estados da federação nos quais não há registro histórico de que elas tenham vivido lá. Ou acharam quilombos em regiões que só vieram a abrigar negros depois que a escravatura havia sido abolida. Nesta reportagem, VEJA apresenta casos nos quais antropólogos, ativistas políticos e religiosos se associaram a agentes públicos para montar processos e criar reservas. Parte delas destrói perspectivas econômicas de toda uma região, como ocorreu em Peruibe, no Litoral Sul de São Paulo. Outras levam as tintas do teatro do absurdo. Exemplo disso é o Parque Nacional do Jaú, no Amazonas, que englobou uma vila criada em 1907 e pôs seus moradores em situação de despejo. A solução para mantê-los lá foi declarar a área um quilombo do qual não há registro histórico (COUTINHO, PAULIN e MEDEIROS, 2010).

Complementando a crítica ao andamento dos processos de reconhecimento étnico, a matéria usa uma afirmação do antropólogo Viveiros de Castro, que contraria a ideia de que “basta dizer que é índio”, para tornar-se índio. Segundo a matéria:

Casos assim escandalizam até estudiosos benevolentes, que aceitam a tese dos “índios ressurgidos”. “Não basta dizer que é índio para se transformar em um deles. Só é índio quem nasce, cresce e vive num ambiente de cultura indígena original”, diz o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, do Museu Nacional, no Rio de Janeiro (2010).

Em resposta publicada na revista, o referido antropólogo afirma nunca ter entrado em contato com os repórteres e muito menos ter feito a afirmação, que qualifica de “grotesca”. Uma réplica à manifestação do professor é publicada na sessão de cartas do *site* “Veja.com”, de 3 de maio de 2010. Os repórteres afirmam haver feito contato com a assessoria de imprensa do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), instituição na qual o professor trabalha, que lhes aconselhou a leitura de artigo com o título “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”, publicado *online* pelo Instituto Socioambiental, com data de 2006 e de autoria do professor citado. Os repórteres fizeram ainda mais: publicaram o artigo na íntegra e marcaram trechos que, segundo eles, confirmam a intenção do pesquisador, de afirmar que para ser índio não basta dizer que é. Esses trechos, conforme interpretação deles, estariam de acordo com a ideia transmitida na frase da matéria jornalística que originou a polêmica, pelo menos “em termos”. Eis a primeira passagem com trecho sublinhado pelos repórteres:

Nosso objetivo político e teórico, como antropólogos, era estabelecer definitivamente – não o conseguimos; mas acho que um dia vamos chegar lá – que **índio não é uma questão de cocar de pena, urucum e arco e flecha, algo de aparente e evidente nesse sentido estereotipificante, mas sim uma questão de “estado de espírito”**. Um modo de ser e não um modo de aparecer. Na verdade, algo mais (ou menos) que um modo de ser: a indianidade designava para nós um certo modo de devir, algo essencialmente invisível mas nem por isso menos eficaz: um movimento infinitesimal incessante de diferenciação, não um estado massivo de “diferença” anteriorizada e estabilizada, isto é, uma identidade. (Um dia

O Índio, o “oportunista” e o estar no Brasil

seria bom os antropólogos pararem de chamar identidade de diferença e vice-versa) (VIVEIROS DE CASTRO *apud* Veja.com, 2010).

Neste trecho o autor comentava uma posição política dos antropólogos na época dos governos militares no Brasil (1964/1985) que viam os grupos se afastarem de suas referências indígenas históricas e o governo pouco dava atenção para isso. Pelo contrário, incentivava a desmotivação para que essas pessoas pudessem entrar para o mercado de trabalho. Portanto, é uma afirmação historicamente situada e não uma definição imperativa do que deve ser índio.

Segue-se o segundo trecho marcado:

A questão de quem é ou não é índio reaparece agora, mas por outras razões. Algumas pessoas ligadas à questão indígena têm por vezes a impressão (ou pelo menos eu tenho a impressão de que elas têm a impressão) de que nós, índios e antropólogos, fomos um pouco vítimas de nosso próprio sucesso. Antigamente, muitos coletivos indígenas sentiam vergonha de sê-lo, e o governo tinha todo interesse em aproveitar essa vergonha inculcada sistemicamente, tirando as conseqüências jurídicopolíticas, digamos assim, do eclipsamento histórico da face indígena de várias comunidades “camponesas” do país. **Agora, ao contrário, “todo mundo quer ser índio” – dizemos, entre intrigados e orgulhosos** (VIVEIROS DE CASTRO *apud* Veja.com, 2010).

Aqui, o autor fala de outro tempo histórico, contemporâneo, onde a questão se transforma e os grupos indígenas tornam-se mais fortes como agentes políticos, no sentido de programarem um projeto de “retradionalização” ancorado na ideia de emancipação. Além disso, chama a atenção para a estranheza e,

ao mesmo tempo, a alegria com relação à forma como se manifesta o crescimento da população indígena nas décadas de 1990 e 2000. Tal crescimento é ocasionado, não pelo aumento da taxa de natalidade, mas pela mudança na identificação de populações, que antes se auto-referiam de outra forma, e agora se reconhecem como indígenas.

O próximo trecho sublinhado diz:

Qual o problema hoje? Isto é, **como aparece o problema hoje? Ele aparece como sendo o de evitar a banalização da idéia [sic.] e do rótulo de “índio”**. A preocupação é clara e simples: bem, se “todo mundo” ou “qualquer um” (qualquer coletivo) começar a se chamar de índio, isso pode vir a prejudicar os “próprios” índios. A condição de indígena, condição jurídica e ideológica, pode vir a “perder o sentido”. Esse é um medo inteiramente legítimo. Não compartilho dele, mas o acho inteiramente legítimo, natural, compreensível, como acho legítimo, natural etc. o medo de assombração (VIVEIROS DE CASTRO *apud* Veja.com, 2010).

O medo de assombração, como ironiza o antropólogo, parece ter afetado os articulistas de *Veja* na reportagem citada, quando chamam a atenção exatamente o perigo do fantasma que assusta a parte do país que “produz”. Segundo a matéria, um determinado tipo de construção da identificação do ser índio e do ser quilombola (que é menos enfatizado na reportagem), está sendo usado desonestamente para prejudicar irresponsavelmente os que querem implantar um projeto de nação “desenvolvida”. Portanto, os “desonestos”, usam desse artifício da identificação como indígena ou quilombola, para prejudicar o “progresso”. A imprecisão na definição dos sujeitos desse projeto desenvolvimentista e a contraposição ao índio ou

quilombola, parecem supor que estes últimos representam o estado de natureza anterior ao “desenvolvimento”. Essa ideia parece conduzir os argumentos dos repórteres. A imprecisão não está somente no sujeito que quer implantar um projeto de nação desenvolvida, mas também no conceito do que é produtivo. Finalizando as passagens marcadas, temos a seguinte:

Os laços histórico-culturais com as organizações sociais pré-colombianas são evidentemente importantes, pois é bobagem imaginar que se pode definir “índio” na base do preguiçoso princípio sub-relativista segundo o qual “índio é qualquer um que achar que é”. **Não é qualquer um; e não basta achar ou dizer; só é índio, como eu disse, quem se garante.** (Por outro lado, são sim parentes dos índios aqueles que os índios acharem que são seus parentes e ponto final, pois só os índios podem garantir isso) (VIVEIROS DE CASTRO *apud* Veja.com, 2010).

Como se pode verificar, os repórteres selecionaram trechos soltos do artigo, no sentido de fundamentar um argumento que, de acordo com uma leitura do texto completo, duvidosamente o antropólogo concordaria. O pesquisador responde à réplica no blog “A vida das coisas: antropologia no mundo material”. Ele confirma que se negou a atender aos repórteres dessa revista, assim como nega ter indicado esse artigo especificamente. Nas suas palavras:

Pela ordem. Em primeiro lugar, essa resposta da revista fez desaparecer, como num passe de mágica, a frase propriamente afirmativa de minha suposta declaração, a saber, a segunda (Só é índio quem nasce, cresce e vive em um ambiente cultural original”), visto que a primeira (Não basta dizer que é índio etc.) permanece uma mera obviedade, se não for completada por

um raciocínio substantivo. Ora, o raciocínio substantivo exposto em meu texto está nas antípodas daquele que Veja falsamente me atribui. A afirmação de Veja de que eu a autorizara a “usar” o texto da forma que ela “bem entendesse” parece assim significar, para os responsáveis (ou não) pela revista, que ela poderia fabricar declarações absurdas e depois dizer que “sintetizavam” o texto. Esse arrogantemente “da forma que bem entendesse” não pode incluir um fazer-se de desentendido da parte da Veja (VIVEIROS DE CASTRO, 2010b).

Independente de eu ter uma posição diante da questão (certamente a tenho), o que mais me chamou a atenção foi a reação dos leitores com relação à matéria. Um deles afirma na coluna de Reinaldo Azevedo, no *site* Veja.com, que:

Bem que no início da década de setenta saiu slogan[sic.] ou o Brasil acaba com a saúva ou a saúva acaba com o Brasil, não acreditaram e hoje a mais nociva das pragas de saúvas, vermelhas como ela estão a acabar com as lavouras produtivas e desnudando a pátria mãe com o apoio externo e com a anuência dos analfabetos de patriotismo que grassa no Brasil (Veja.com, 03/05/2010).

O vermelho aqui se apresenta de forma ambivalente. Pode estar relacionado ao “índio”, segundo uma imagem comum nos filmes vendidos no circuito comercial. Porém, comparando com outros depoimentos e a prática crescente na revista, de criticar o governo de Luís Inácio Lula da Silva (2003/2007/2010), pode se aproximar também de uma suposta “farra”, patrocinada pelo Partido dos Trabalhadores (PT) que tem a cor vermelha predominante na sua simbologia. Apesar de os depoimentos listados no geral apoiarem

O Índio, o “oportunista” e o estar no Brasil

a matéria, também foram publicados alguns fazendo críticas, como neste que se segue:

Essa matéria foi, no mínimo, produzida por gente desinformada! Só um exemplo disso é que a frase [sic] atribuída ao antropólogo Eduardo Viveiros de Castro é mentirosa. Ele mesmo já se pronunciou dizendo que jamais disse um absurdo desses. Portanto se mentiram a respeito disso, não dá pra confiar no resto da matéria (Veja.com, 03/05/2010).

Outro usa seu bom humor para comentar a polêmica:

Um segundo antes do bom canibal descer o tacape no Bispo Sardinha este brada aos céus: “Senhor convertei este canibal num cristão!” Aí veio um clarão do céu sobre o tupinambá. Este se detém um segundo e diz: “Senhor obrigado por mais essa refeição” (Veja.com, 03/05/2010).

Dentre aqueles que radicalizam sua posição no sentido de confirmar os argumentos dos articulistas da revista, temos este como exemplo: “Quero uma lei áurea para livrar os brancos da escravidão pelos indígenas e quilombolas. Pau nessa galera toda! Aço quente mesmo”. Alguns, mais saudosistas, relembram o período histórico do Brasil – os 21 anos, a partir de 1964 – em que os militares tomaram o poder justificando serem os salvadores patrióticos do país, implantando um sistema de censura aos meios de comunicação e controle rigoroso das manifestações culturais e políticas:

Cadê os Generais, coronéis e capitães e oficiais em geral, do Exército [sic.] Marinha e Aeronáutica. Cadê o juramento a Bandeira e a Pátria que vocês fizeram[sic], em honrá-la e defende-la[sic.]. Agora é hora de vocês

reagirem. Ninguém melhor do que vocês para se agruparem rapidamente, basta um só comando. Abra a cabeça do povo, e todo mundo ira apoiá-los (Veja.com, 02/05/2010).

O que mais me chamou a atenção nos depoimentos dos leitores foi o fato de entenderem o índio como o “outro” e diferente do “brasileiro”. Dois depoimentos, dentre outros que apareceram no mesmo sentido, me chamaram a atenção sobre isso. O primeiro, tentando pensar nas implicações sugeridas pelo título, que diz ser 90% do território brasileiro dominado pelos grupos indígenas e quilombolas. Um leitor argumenta:

Tomei conhecimento do post superficialmente, e apenas o tomo como ponto de partida para o comentário, o percentual restante de 10%. Gostei. Eu, como outras pessoas com os quais me relaciono, migrariam para os 10% de território que sobrasse. Bem, diante dessa possibilidade, penso que um dos meus sonhos poderia ser realizado mais facilmente, morar em um país desenvolvido sem sair daqui. Tal situação pode não ser uma má idéia, pois poderíamos[sic.] de fato fazer a reforma da constituição dos nossos sonhos, e permitir às pessoas escolherem onde viver, uma nação mais voltada para o desenvolvimento, para a educação, para a modernidade, para a civilização do conhecimento, para o trabalho, para a ética (Veja.com, 01/05/2010).

Um segundo depoimento, intitulado “Anticomunas RJ”, diz o seguinte:

Pela visão rasa destes pseudoantropólogos, ONGs, políticos pilantras de plantão, etc... devolveremos todas as terras aos índios e todos nós brasileiros(!?) voltaremos para

a nossa pátria mãe Portugal. Realmente. O Brasil é o país do atraso e dos atrasados (Veja.com, 01/05/2010).

Diante da ideia do que significa ser brasileiro, conforme definido neste depoimento, penso que vale a pena retomar questões pertinentes à construção da identidade, seja ela étnica ou nacional, tendo como referencial teórico, dentre outros, o próprio texto de Viveiros de Castro citado pela reportagem da Veja. Não por achar que a maioria do povo brasileiro pensa da forma como os argumentos foram postos na matéria, mas por considerar que, apesar de não se saber se é um pensamento da maior parte da população do Brasil, não podemos deixar de considerar que essa tendência na identificação do que é ser brasileiro existe. É a partir dessa forma de definição sugerida no último depoimento que quero articular minha reflexão, pensando a construção da identidade étnica, principalmente a do indígena, sem deixar de mencionar a condição de quilombola.

Entre o ser e o estar: ambivalências entre o midiático, o político e o jurídico

Discutir sobre identidade não é novidade no campo da Antropologia. Vários livros, artigos, núcleos de pesquisa, seminários, congressos, dentre outros instrumentos que fazem a mediação entre a reflexão e a formação de opiniões sobre a questão, foram produzidos e tentam delimitar o conceito de diferentes formas. É um conceito central nas políticas de preservação do patrimônio histórico e reconhecimento étnico. Porém, nunca me esqueci de um comentário ouvido nos corredores do curso de graduação onde me formei segundo o qual “identidade é aquele documento que temos a obrigação de andar com ele

para que todos saibam quem nós somos”. O que parece brincadeira, na verdade, é uma forma de manifestar uma dificuldade de delimitação precisa de um conteúdo que seja suficiente para responder quem é quem. Dificuldade que até então não me parece ter sido solucionada. Viveiros de Castro (2006), no artigo já citado, chama atenção para o delírio de quem tenta misturar uma definição ontológica de identidade com o ordenamento jurídico de seu controle em processos e rotinas do poder público. Este último visa discriminar e identificar as pessoas como cidadãos.

O Estado, em suas diversas instâncias, necessita ter uma informação precisa da identidade para melhor administrar ou controlar o cidadão, pois seu aparato jurídico-legal requer classificações substanciais e fixas para organizar as categorias criadas que servem como marcadores rígidos de identificação (gênero, estado civil, nome de família, profissão etc.), melhor distribuindo a concessão de direitos. Esse processo é credenciado por “profissionais competentes” (técnicos), recebendo selo de qualidade através de carimbos e assinaturas, como afirma Viveiros de Castro. Acrescento que o reconhecimento jurídico é transformado em número, que ratifica a condição legal de se ser alguém, através de um artifício matemático exato e abstrato, impresso em papel, com a denominação de RG ou Carteira de Identidade. Sem ela não somos reconhecidos como cidadãos, independente da definição que se possa dar a esse último conceito.

Viveiros de Castro chama atenção para o seguinte: perguntar quem é índio não é uma questão antropológica, mas sim jurídica ou do campo político. Como dizer que alguém é índio no Brasil? Este, talvez, seja o grande desafio posto ao se tentar definir o que é índio, segundo o autor: como analisar um feixe de relações (agências e agentes interagindo em redes bastante amplas) que não tem substância?

Na década de 1970, Barbu (1978) chama atenção para uma tese levantada por Lévi-Strauss, inserindo o conceito de identidade no contexto contemporâneo onde a mídia passa a ser influente no processo de formação da pessoa. Segundo Barbu, para o antropólogo francês, esse conceito é resultante de um processo dominante na nossa sociedade: a superabundância de comunicação. Esse “supermovimento” produz uma reação que conduz ao oposto de uma caracterização substantiva que se refere à necessidade de definição de limites e de diferenciações entre identificações construídas. Isso leva à definição de conteúdos classificados por ele como “espúrios” e de significados “hiperbólicos”; portanto, conclui, “anti-científicos”. Para ele, o conceito de identidade é fértil para se pensar de forma etnocêntrica, tanto no sentido do racismo, como no sentido de classe-etnocentrismo ou do estado-centrismo.

A matéria publicada na *Veja* e, particularmente as reações de apoio aos argumentos dos jornalistas, por parte dos leitores, expressas na revista, mostram bem as implicações da dificuldade em tentar definir o que é índio que, curiosamente, surge em oposição ao ser brasileiro, no comentário de alguns deles. Acontecimentos históricos, ou pelo menos algumas versões e seleções desses acontecimentos, são usadas na matéria e nas reações dos leitores como forma de mostrar o quão absurdo esse movimento em que o “brasileiro” é prejudicado por algumas formas irresponsáveis de reconhecimento de povos indígenas. A suposta origem portuguesa do Brasil acaba ganhando um peso maior na identificação do ser brasileiro, em alguns depoimentos de leitores; assim como as relações com a modernidade e o desenvolvimento passam a ser valores, opostos aos valores que são associados ao índio. O patriotismo também surge como valor, já que o “brasileiro” está sendo “ameaçado” de

perder “quase a totalidade do território”, em benefício do “índio inventado” por antropólogos e ONGs. Os militares são convocados ao cumprimento de seu “dever cívico” de implantar a ordem no país, para que isso não aconteça.

Esse discurso faz pensar que o mito da mistura das três raças (índio, branco e negro), tão usado nos livros didáticos dos diversos níveis de ensino de história, parece não ter um peso significativo nesse conflito entre “brasileiros” (que têm como pátria mãe Portugal) e “índios”. E ao “índio” esse mito, reforçado de diferentes formas pelos intelectuais brasileiros em diferentes tempos, tão reconstruído e desconstruído de diferentes formas, aparece enriquecido com outros conceitos na matéria e nos comentários dos leitores. Porém, também de forma confusa e imprecisa, pois a identidade substantiva do ser índio parece não estar adequada à imagem produzida pela mistura das raças, que caracteriza o brasileiro.

Parece haver uma inversão da ordem nas relações e tensões postas pela hierarquia social entre grupos segmentares, pensados e inventados para afirmar a miscigenação. A história conhecida é que os “brancos”, sempre definidos de forma imprecisa, “descobriram” o Brasil. Há versões que relativizam a ideia de “descobrimento”, dizendo que são “invasores”. Mas, de fato, todos reconhecem, independente da posição ideológica sobre a questão, que existia índios aqui e que houve uma tentativa de discipliná-los e “civilizá-los”. Isso mostra que, na verdade, os índios passaram por transformações culturais, sociais e comportamentais que modificaram sua “suposta” condição cultural, segundo uma visão romântica do índio “natural” ou “original”. Seria um movimento, muitas vezes reproduzido em nosso senso comum, que aponta para a ideia de que os índios estão perdendo sua “pureza”, como se uma cultura só passasse por modificações se

outra mais poderosa viesse a destruí-la.

É comum as pessoas pensarem a cultura indígena como atrasada, justificando que “parou no tempo”, por não haver contato com o “branco”. Afirmar essa que não tem fundamento quando começamos a perceber que a oralidade ainda é um importante componente no processo de formação cultural entre as diferentes culturas indígenas. Com todas as suas características criativas, a oralidade logicamente não permite pensar essas sociedades sem transformações internas na formação de seus membros, principalmente quando se pensa no investimento na consolidação de um sentimento de pertença. As histórias, as músicas, os rituais que organizam narrativas sobre a origem, a história coletiva, a mitologia, importantes componente para composição de uma identificação coletiva, devem ser compreendidos sob uma ótica mais cotidiana na sua construção que nos faz lembrar que nunca contamos a mesma história de forma igual, assim como, ao contarmos, aquele que repassa a modifica.

Outra visão corrente é a de que essas culturas foram vítimas do sistema colonial implantado no Brasil. Mesmo pensando no processo de colonização por parte de outras culturas, não podemos pensar que os diferentes grupos indígenas existentes no Brasil, principalmente no período colonial, eram passivos às influências, principalmente a que foi exercida pelos portugueses. Oliveira (2010) lembra que alguns documentos do período colonial mostram que seria inviável o sucesso do projeto colonial no Brasil sem a colaboração do índio. Ele aponta a necessidade exposta em suas fontes de se estabelecer um *modus vivendi* entre colono, seja ele português ou oriundo de outros países europeus, e o nativo. Nessa perspectiva, o índio assume papel de protagonista do processo de colonização, em alianças forjadas com portugueses, holandeses ou franceses que se aventuravam pelo

Brasil no século XVI. Os mapas dos portugueses da época reconheciam o controle territorial exercido por “nações indígenas”, desconstruindo a ideia de que eram nômades. Isso foi se perdendo com o tempo, as culturas foram se modificando, algumas mais, outras menos, assim como os interesses em jogo sobre o tipo de sociedade que se construiu no Brasil foi se modificando, tornando as relações entre as culturas diferentes um pouco mais complexa do que a lógica corrente da subjuração cultural.

Os leitores que se manifestam indignados com a “tomada” do território nacional por índios e negros que não se apresentam como o mito do “selvagem” e “involuído”, — dois mitos correntes na reflexão sobre o índio —, esquecem ou não conhecem essa história de protagonismo do indígena na formação do Brasil, muito menos a colaboração do negro na composição cultural do país. Somente o europeu parece ser capaz dessa empreitada. Alimentados pela esperança de mudanças, os leitores usufruem das mesmas técnicas adotadas pelos índios atualmente para reverter suas perdas históricas e jogam com o discurso segundo o qual a sociedade atual é pautada por desordem e desrespeito às diferenças (leia-se identidade, já que falam da unidade cultural em contraposição a outras unidades). Para os índios, principalmente aqueles mais engajados em entidades e instituições direcionadas politicamente para a defesa da condição indígena, o “branco” foi o invasor e desordenou sua realidade. Portanto, devem ser compensados pelas perdas no passado. Por outro lado — e a matéria é expressão desse contraponto —, os leitores que mandam suas mensagens, assim como os repórteres, tentam sensibilizar a todos que é imperativo superar uma situação na qual se sentem oprimidos pela corrupção. Tentam passar a ideia de serem eles os “dominados”, já que

correm o risco de ocupar somente 10% do território nacional. Para isso, usam da competência técnica na transmissão de imagens e textos através da revista *Veja* no sentido de fundamentar seus argumentos. As imagens e textos transmitidos dissimulam uma falta de consciência dos integrantes dos movimentos contrários ou críticos às demandas que publicam na revista, tentando assombrar os grupos de sensibilização através da organização de legendas ou frases de efeito, fabricando os “bons” e os “maus”, os “ídolos” e os grupos nocivos, com vocabulários fáceis de serem entendidos pelo “homem comum”.

A reportagem e a reação de apoio dos leitores remetem a um discurso que tenta mostrar um suposto momento de crise vivido pelo Brasil, semeando descrédito em relação àqueles que estão no poder público no plano nacional. A impressão passada na matéria é de que os que fazem o governo estão associados a antropólogos e ONG's em uma espécie de quadrilha de corruptos que planeja estratégias contra os “brasileiros”. O discurso produzido na revista sustenta-se em um processo que objetiva a construção de uma autoconsciência coletiva, consubstanciada em uma ideia ufanista, relacionando uma memória selecionada cuidadosamente e, a partir dela, denuncia uma mobilização contra aqueles que desejam um futuro promissor, harmonioso e fraterno, ancorado na produção de riquezas. Isso fundamentado na ideia de desenvolvimento e civilidade, jogada no discurso de forma imprecisa. É uma construção discursiva que tenta projetar uma unidade ou constância no tempo vivido no presente, dos indivíduos envolvidos em uma versão do “ser brasileiro”. A identidade do país deve ser “purificada” e “limpa” da “vermelhidão”, seja ela relacionada ao falso índio ou ao partido político do governo, projetando esta unidade nacional higienizada, sustentada pela necessidade de difusão para gerações

futuras. Pretende-se sustentar o reconhecimento desta unidade com base na ideia de segurança desejada por “todos os brasileiros”. A “insegurança” no discurso produzido é prerrogativa daqueles que contestam a versão da “segurança”, que são corruptos e subversivos da harmonia, querendo mais do que lhes é devido.

A pretensão da construção dessa versão do mito do brasileiro é satisfazer as pessoas pelo que ele representa em si mesmo, tornando-se autônomo e independente. Apesar disso, a identificação do “ser brasileiro” não é totalmente abstrata, pois está carregada de uma situação, tornando-se móbil e funcional através de exemplos do que não deve ser feito e que merece ser denunciado como absurdo. A concepção da situação do índio, portanto, apresenta-se como uma condensação não muito estável, cuja coerência é elaborada pautando-se em uma caracterização quase folclórica. O índio é apresentado como uma nebulosa condensação mais ou menos fluida de saberes “tradicionalistas” sem precisão conceitual (o que não é possível criar), que supostamente, segundo os jornalistas, são apropriados por inescrupulosos grupos e usados para objetivos espúrios. Esse discurso sobre o uso da identidade indígena apresenta-se sempre como um imperativo dirigido ao indivíduo que é obrigado a suportar sua ambiguidade. É uma fala que pretende atingir a subjetividade, sublimando-se em sua generalidade, construindo uma honestidade de si mesma. Pretende sempre estar além das diferenças sociais, apesar de explicitamente apontá-las ou denunciá-las, posicionando-se diante delas.

A imprecisão na definição do ser índio e a história das relações entre os três componentes do mito do ser brasileiro diluem-se em uma ideia de organização racional da sociedade, pautada em um saber que oculta a disputa por posições de prestígio e poder. Até mais do que isso. Inverte sua lógica, colocando

o elemento “brasileiro” (seja lá o que isso signifique) como dominado, ou em posição inferior. Elabora uma imagem de que os articulistas e leitores são detentores do saber prudente e honesto, que aparece perdido no meio da “sujeira” patrocinada pelo governo, por pseudoantropólogos e ONG’s. Dessa forma, não se explicitam preconceitos e implicações da invenção das diferenças perante um “outro” substantivo criado, tanto do ponto de vista físico quanto simbólico. Muito pelo contrário, as hierarquias e classificações sociais são naturalizadas, tendo em vista administrar com maior eficiência a convivência entre os diversos grupos sociais, pautados em um saber racional e imperativo, pretensamente autônomo em relação à vontade de qualquer ser humano. A imprensa usa desse artifício, articulado a ideia de que é neutra, imparcial e corajosa ao denunciar essa situação “descabida”, na qual os índios e os quilombolas tomam conta de “quase todo o território nacional”.

Os construtores de tal discurso não querem apresentar a ideia como “racista”, já que mostram que não são contra os índios, mas sim a favor de uma racionalização do processo de demarcação de terras que está acontecendo, segundo eles, em detrimento da produção de riquezas. Na verdade, são contra os “falsos índios”. Acontece que o problema da imprecisão na definição do ser índio, afeta também a definição de quem não o é.

A visão do racismo no Brasil, no caso da mídia, quando aparece nos noticiários, em geral é associada a casos bastante radicais e vistos como anacrônicos. A não ser os intelectuais que trabalham sobre o assunto e alguns curiosos, poucos se interessam por conhecer a história do negro e do índio de uma forma mais sistemática. Quando os *media* se interessam por projetar imagens desses grupos étnicos, o fazem de forma superficial. As culturas negras e indígenas (se é que

existem de forma unificada) são identidades virtuais, nascem do estereótipo e são “folclorizadas” pela imagem projetada. A imagem do diferente, do exótico, do “outro”, estigmatizada e transformada em “folclore”, alimenta os índices de audiência e, conseqüentemente, o lucro, assim como o poder de influenciar na produção da mentalidade do público.

Apesar da “denúncia” sobre a impressão da falsa identidade, os leitores não são totalmente passivos. Alguns leitores, como já visto, chegam a criticar a postura da revista, apesar de não serem a maioria. O que não quer dizer também muita coisa, pois a comissão editorial da revista pode ter filtrado alguns e descartado outros. É até importante mostrar controvérsias, pois a democratização do acesso ao saber ainda é um valor importante e pregado pela própria revista em outros momentos e por isso não deixa de mostrar as críticas. Porém, estas se perdem diante da maioria de leitores que manifestam apoio. Em outros sítios da *Internet*, outros leitores se revoltam. A Associação Brasileira de Antropologia publica em seu *site* nota de repúdio à matéria¹.

O grande problema que se coloca é que, essa classificação de “falso índio” não consegue controlar o seu referente. O fenômeno que é qualificado como ilegítimo dissemina-se em formas sutis, segundo a versão da revista. Assim, o discurso tenta fundamentar uma ideia de que se aceita o “outro”, mas não se permite uma aproximação do outro às marcas “peculiares” do “civilizado”, já que ele (o outro), por natureza, não o seria, segundo a versão folclorizada. A revolta exacerbava-se com a suposta falsidade deles, em dissimular a distância do ser “naturalmente” índio. É comum ver manifestações de não especialistas, que mostram que o “índio natural” não pode sair de sua “reserva” territorial. O termo “reserva” é sintomático do que se fala. Apesar do discurso do aceite da miscigenação, ao

Índio é destinado um espaço territorial próprio, o qual faz fronteira com o espaço dos “brancos”. Quando este “ser exótico”, quase associado a um ser natural (animal), como ele geralmente é tratado pelos *media*, adentra o espaço do homem “civilizado”, ocidental e eurocêntrico, o “dono” do território “invadido” não sabe o que fazer com ele. Enxotar o índio, não pode fazer, pois tal atitude pode ser antipatizada pela “opinião pública”. Aqui, tanto se destaca o poder potencial do público-alvo da estampa “midiática” projetada, como o do índio como ser “exótico”, em controlar supostos comentários que podem ser entendidos como “politicamente incorretos”.

Acabo aprendendo com esse artigo que o conceito de identidade brasileira só pode ser compreendido como uma imagem associada a uma posição, no e sobre o mundo (social, temporal, espacial e mental). Por sua vez, a produção dessa imagem tem relação com a inserção em agrupamentos sociais específicos, que elaboram um discurso pautado na imagem de um outro que lhes serve como parâmetro de oposição. Associado a isso, um lugar ou sentimento de pertença é fundamental. O “ser” é ao mesmo tempo um estar e um não-ser, pois, por mais que pareça contraditório, é um movimento situacional, efêmero e mutante que se desterritorializa e se territorializa todo tempo, como diria Viveiros de Castro (2006).

O “ser” é um deixar de ser constante. Portanto, ele não existe como exterior às manifestações individuais ou coletivas. É muito mais um devir, como diria Deleuze (1997), conceito esse que não faz sentido no registro do “ser” substantivo. É um bloco de coexistência múltipla de afecções que não produzem a semelhança nem a afinidade com algo rígido que o identifica. Não é uma soma de “partes” de experiência social ou cultural. É o “entre”, um bloco de movimento que se espalha de tal forma que é impossível definir

precisamente fronteiras fixas. São encontros onde diferentes valores e práticas são constituídas em resposta a situações contextuais de sociabilidade. O mito, a imaginação e a transgressão, apesar de serem alvos constantes de combate, por parte da racionalidade, entendida como valor importante na contemporaneidade, não são deixados de lado pelos sujeitos sociais no cotidiano. As relações de poder ou de interesses são negociadas dia-a-dia, formam o conteúdo e tornam-se propriedade de uma identidade inventada. A tradição, um desses conteúdos, está no mesmo registro da invenção. Para Herzfeld (1991), não faz sentido falarmos de tradição inventada como uma concepção que denuncia um movimento contemporâneo de tornar a cultura um espetáculo a ser vendido ou comprado, pois, definido desta forma, esse conceito pode fazer o leitor entender que existem algumas que são mais originais, portanto, menos inventadas do que outras. Toda tradição é uma construção social, portanto, uma invenção. Como a construção da tradição é um componente importante da identidade, faz com que a imprecisão na definição de seus limites seja fluida e flexível.

É comum intelectuais falarem sobre a identidade, como já dito. Porém, o difícil não é falar sobre ela, mas sim, mostrar os encontros, desencontros, as afecções e disputas de interesses, já que não consolidam fixos identitários, mas fluxos, fluidez e movimentos. A identidade, portanto, seria um jogo composto por diferentes conteúdos de sociabilidade que, ao se encontrarem, não definem claramente fronteiras. Aponta para o inacabado da existência, sempre sedenta de novas afecções.

Deleuze (1997) entende o conceito de desejo como agenciamento de um conjunto de elementos que constituem o contexto do objeto supostamente referente. Não se deseja uma identidade, mas uma série de elementos que formam um conjunto relativo

ao lugar, à posição, ao interesse e à imagem que estão “ao redor” do “ser” desejado e o reforçam. Não se almeja ser “índio”, “quilombola” ou “brasileiro”. Mas sim, um lugar que o “ser” imaginado viria a ocupar no conjunto da sociedade mais ampla, a sua posição diante dos “outros” e a imagem que esse pode projetar para “todos” aqueles que o veem. O que complica mais essa construção é o fato de os elementos que estão “ao redor” serem também componentes de outros conjuntos maiores desejados. Isso cria uma confusão aos olhos daqueles que pretendem entender a invenção da identidade, pois esperam dela algo mais sólido, com fronteiras precisas.

Simmel (2006) nos ajuda a compreender esse processo, lembrando que ao se encontrarem em reunião, as pessoas são orientadas por conteúdos produzidos por interesses e necessidades específicas. Esses conteúdos são a matéria-prima da sociação, definida como forma de estar com o outro e, conseqüentemente “ser” para o outro no momento da interação. Portanto, os conteúdos a serem considerados na análise, na verdade, não são as tradições e costumes usuais, são os interesses, finalidades, tendências, condicionamentos psíquicos e movimentos, mediadores de relações, acompanhados pelo sentimento mútuo entre sujeitos sociais de estarem socializando-se. É nesse movimento que as pessoas retiram valores das formas da vida social e os configuram em uma interação específica. Esse movimento parece desagregador e contraditório, porém é criativo. É um processo de ebulição que tem uma autonomia relativa, pois prescinde do conteúdo da sociação, o que remete ao que o autor chama de sociedade (convivência sociável), incluindo e misturando ordem e desordem. A sociedade, portanto, é definida no contexto do encontro entre pessoas e grupos, assim como valores e práticas múltiplas constituindo uma sinergia. Não é uma estrutura estável e

discernível. Nem possui fronteiras fixas. Por isso dizer que existe uma “sociedade indígena”, quilombola ou “sociedade brasileira”, seria desconsiderar todo esse movimento tenso e criativo que vai além daqueles que se encontram no grupo classificado e diferenciado e os afetam de alguma forma.

Ao antropólogo, responsável pelo relatório técnico que sustenta uma demanda de identificação como “índio”, cria-se um grande problema. Ele tem que entrar em um jogo em que, ao mesmo tempo, ele é juiz sem julgar, pois tem que dar somente um parecer sobre a construção da identificação, assim como também é jogador, pois é impossível dar um parecer sem uma posição política sobre a questão. Utilizando a afirmação de Viveiros de Castro (2006), o antropólogo vai dar o parecer no sentido de dizer se aquele grupo “se garante” no agenciamento de elementos empíricos e históricos que provem suas “tradições” e que sustentem a construção da “diferença” entre “nós” e os “outros”. Vale a pena pensar melhor a posição ambígua do antropólogo nesse jogo.

O antropólogo na produção de “fatos”: em qual verdade devemos acreditar?

No Simpósio sobre Fricção Interétnica na América do Sul — realizado no ano de 1971, em Barbados no Caribe, reunindo os vários segmentos sociais envolvidos com as políticas indigenistas —, foi produzido um documento conhecido como Declaração de Barbados. Tal documento chamou a atenção para a necessidade de envolvimento político daqueles diretamente relacionados com a questão indígena, sejam eles antropólogos, ONG’s, índios ou grupos religiosos, com suas pastorais. O documento denuncia a continuidade de uma relação na qual os indígenas da América Latina continuam sujeitos ao

domínio colonial equivalente ao “tempo da conquista”, quando ainda se formavam os estados nacionais sul-americanos. Essa dominação, segundo a declaração, é parte de uma situação de dependência externa desses países frente às grandes metrópoles “imperialistas”. Por serem dependentes, acabam criando uma atuação de colonização perante as sociedades indígenas, e uma autoconsciência deformada da sociedade nacional, agredindo algumas manifestações culturais através de intervenções supostamente protetoras.

A Declaração foi repercussão de um movimento intelectual que teve como um dos seus expoentes o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira que, em 1964, em uma de suas publicações, cunhou o conceito de “fricção interétnica” e que foi usado para batizar o evento. Em entrevista concedida a Carlos Fausto, Yonne Leite, Carmen Weingrill e Vera Rita da Costa, em 1993, o autor explica que esse conceito surge como uma crítica à ideia de aculturação, que vinha sendo usada nas obras de referência da antropologia nacional, ao mesmo tempo em que se mesclava a um “sociologismo” que dizia existir, na época de sua formação em São Paulo na USP. A proposta foi desenvolver um modelo de investigação que privilegiasse o conflito e não o consenso peculiar à antropologia social inglesa, que pensa as relações a partir de um sistema em equilíbrio. Ao contrário, o desequilíbrio e o antagonismo entre o índio e o branco são uma constante no sistema, criando-o e dando mobilidade às relações sociais e marcando tensões. Para o autor, a etnia constitui-se um elemento significativo da disputa interétnica. Já a classe social seria componente de um outro sistema, especificamente econômico, o que não significa que a classe social e a etnia sejam conceitos exclusivos e excludentes um do outro.

A Declaração de Barbados, nas suas três versões, tenta refletir sobre os dois sistemas, o econômico e o

interétnico, para manifestar seus argumentos. A segunda versão, de 1977, retoma as mesmas ideias da primeira versão, ressaltando a dominação física, que, segundo o documento, seria eminentemente econômica e contra os indígenas, exercida não só pelos estados nacionais. A dominação física deve ser entendida como um movimento internacional de exploração e de dominação econômica e cultural, que determina uma hierarquia em que o modelo ocidental seria proeminente e imposto aos demais modelos. A própria política indigenista dos estados nacionais e missões religiosas, estaria inserida nessa lógica que a segunda Declaração batiza de aculturação.

A terceira Declaração do chamado Grupo de Barbados, produzida no Rio de Janeiro em 1993, assinada por integrantes de movimentos indigenistas e antropólogos como Darcy Ribeiro e João Pacheco de Oliveira, dentre outros, mostra um momento no qual os grupos indígenas organizados já começam a incomodar o chamado por eles “projeto contemporâneo de globalização”. Este “projeto”, que pretende ser hegemônico e produzir uma ilusória igualdade, na verdade, só produz uma profunda desigualdade sociocultural. A crítica ao sistema de relações “dominantes” na terceira Declaração parece acrescentar outros elementos em comparação às outras duas versões. É mais direcionada no sentido de mostrar que os diferentes saberes, ao contrário de serem “problemáticos”, são benéficos à preservação da biodiversidade ecológica. A biodiversidade ecológica é acrescentada como ponto de pauta importante nas discussões sobre a economia e a política interna dos países, e das relações internacionais. Segundo o que diz a terceira Declaração, a ganância promovida pela suposta necessidade de crescimento econômico ilimitado ainda está favorecendo a invasão de terras indígenas, dando

continuidade a uma expansão colonizadora. A diferença é que agora os índios estão respondendo, inclusive com críticas ao modelo devastador da globalização econômica. O documento finaliza suas observações solicitando aos Estados Nacionais o cumprimento de promessas consubstanciadas em Declarações, como a de Guadalajara, em 1991, na qual se coloca a necessidade de respeito à identidade cultural. Solicita também a aprovação da Carta dos Direitos dos Povos Indígenas pela Organização das Nações Unidas. Esse documento só foi aprovado em 2007³.

Arantes (1992), em artigo de livro que organiza juntamente com outros antropólogos, sintetizando o seminário promovido pela Associação Brasileira de Antropologia no início da década de 1990, intitulado “Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo”, levanta argumentos visando sintetizar as discussões ocorridas. São argumentos que parecem seguir a linha da antropologia aplicada e comprometida com as populações que pesquisa. Denuncia crimes contra os direitos humanos de grupos étnicos e minorias e propõe uma postura crítica diante da ideia de desenvolvimento e progresso. Informa um momento de transição pelo qual a antropologia está passando, justamente por ter uma história de práticas de relativização cultural que podem levar a uma postura humanista. Contemporaneamente, o “outro” parece ser reconhecido, muito mais como parceiro e interlocutor do que objeto de pesquisa somente. A exploração irracional dos recursos em detrimento dos que não acompanham essa mesma lógica, não é novidade na história das relações entre as etnias que convivem em um mesmo território. Segundo o autor, o que é novidade é a constituição de novas e variadas formas de resistência dos grupos diretamente afetados, como é o caso dos indígenas. Isso não tem implicações somente práticas na profissão do

antropólogo, mas também teóricas, pois conceitos unitários como “nação” passam a ser revistos, favorecendo um reconhecimento de sociedades pluriétnicas. Os próprios nativos passam a produzir trabalhos antropológicos, estudando aspectos de sua história. Isso tudo, segundo Arantes (1992), gera a necessidade de autocrítica da antropologia sobre seu trabalho e revisão do papel do profissional como ator nesse jogo de forças políticas, reconhecendo a não dissociação entre os aspectos técnicos e políticos no seu trabalho de pesquisador.

Este breve resumo das mudanças de concepção e de postura sobre a questão indígena e das minorias, por parte dos profissionais, conta também um pouco sobre a forma como antropólogos proeminentes no contexto dos debates foram se posicionando. Fala da história de uma antropologia comprometida, que articula a tarefa de ser tradutora da cultura do outro e, ao mesmo tempo, mediadora da “causa indígena” ou das “minorias”, no plano prático, quando a ética e o compromisso passam a ser componentes da discussão sobre o ofício, desde a década de 1970. Nesse caso, há uma forte relação entre a prática acadêmica e a prática política, exatamente na contramão e em conflito com a perspectiva desenvolvimentista adotada pela matéria da revista *Veja*, em questão neste artigo.

Logicamente essa tendência da antropologia comprometida e engajada entrou em tensão no campo acadêmico, com aqueles que defendem a ciência pura ou básica. Debert (1992), no mesmo livro resultante do seminário resumido por Arantes (1992), chama atenção para o fato de as diferenças ocorridas entre as duas modalidades de antropologia terem implicações na própria regulamentação da profissão. Alguns consideram que o reconhecimento jurídico engessaria a antropologia na formalização burocrática, descaracterizando-a como campo de estudo que

nunca aceitou fronteiras. Outros já defendem essa regulamentação, entendendo a ABA como uma espécie de conselho profissional. Mas há aqueles também que vêem a questão sob uma perspectiva mais ampla, segundo a qual o conhecimento em geral, e não somente a antropologia, deve ser discutido do ponto de vista ético, desde sua contribuição até a sua instrumentalização, para se tomar uma decisão sobre o reconhecimento profissional.

Entendo que para se compreender esse processo tenso e cheio de conflitos no âmbito da definição da profissão do antropólogo é preciso analisar a ciência como elemento estruturado pela sociedade e construído em constante interação com suas tramas, tensões, movimentos e ambiguidades. A ciência é socialmente construída. Desta forma, um de seus produtos, o “fato”, não pode ser entendido fora do contexto das relações sociais. A Antropologia não foge a essa regra. Veyne (1998) entende a definição de “fato” como algo que pretende ter organização natural, bem estruturado, que esteja pronto e que seja inalterável. A exigência que se faz ao cientista em geral, e ao antropólogo em particular, portanto, parece ser a de tentar reencontrar esta organização.

Para Veyne (1998), o fato é algo mais complexo: não tem organização natural, portanto, não é também um reencontro de sua organização. No caso das ciências da sociedade, os “fatos” não podem ser isolados das tramas sociais; tanto no que se refere àquelas inerentes ao objeto de investigação, quanto às construídas na ciência em ação, na relação entre o pesquisador e o pesquisado, em um contexto social mais amplo de sociação, envolvendo a academia, os instrumentos teóricos e materiais, as instituições representativas da profissão, dentre outros, e aqueles instrumentos, instituições e discursos agenciados pelos grupos indígenas e quilombolas, “objetos” de análise deste

artigo. Com relação ao parecer sobre o objeto de estudo, essas tramas entre os elementos listados, nas ciências humanas, para Veyne (1998) são misturas “pouco científicas”, no sentido rígido desta palavra, e muito humanas, de relações materiais e simbólicas, orientadas por finalidades e acasos. O cientista isola uma fatia da vida social segundo seus interesses e os “fatos” aparecem com laços objetivos e importância relacional. A trama composta na narrativa do cientista é organizada em planos diferentes, de acordo com cortes transversais e ritmos temporais distintos, como uma análise espectral, pautada em um ponto de vista ou perspectiva. Desta forma, como lembra Veyne, o “fato” nada é sem sua trama. Ele não é um ser, mas um cruzamento de possibilidades, de opções metodológicas do observador, assim como acontece em qualquer outro tipo de saber, inerente às relações sociais. Nesse movimento, muita coisa falta e pouca coisa se inclui e se mostra.

Latour (2000) também ensina que o analista não pode ser visto como isolado de um contexto social de relações. Não é um solitário a refletir sobre o mundo, mas também um agenciador de redes construídas no cotidiano. O saber produzido nesse processo é contingente e relativo a um tempo histórico, com base em oportunidades heurísticas, postas dentre as possibilidades existentes e práticas eficazes no agenciamento de redes de produção, sustentação e difusão. A ciência, desta forma, passa a ser vista como atividade humana, produzida por pessoas que vivem um modelo de sociabilidade instável e mutante.

A ciência em ação não é ensinada em manuais. Não existem caminhos melhores, normais e seguros. O processo de construção do saber científico não é muito didático, justamente porque o contexto das relações e redes construídas acabam não se apresentando a partir de rotinas, modelos fixos e definitivos.

Assim, como ensina Veyne (1998), o mérito do cientista não é ser profundo nem descobrir a essência das coisas, mas saber julgar bem o “mediocre”, lidando com os inúmeros sentidos relativos ao tempo e ao espaço concedidos a esse termo.

Aquele que é cientista talvez tenha uma responsabilidade maior do que meramente passar um conhecimento acondicionado em caixas-pretas⁴. Mais do que supor que sabe, talvez ele tenha que mostrar que tudo o que aprendeu teve uma forte carga de experiência prática. Ele teve que lidar com os condicionantes sociais envolvidos no processo da ciência em ação, assim como produzir no campo científico, respeitando os encontros de sociabilidade de seu campo de atuação, como acontece com qualquer pessoa ao lidar com instituições e saberes, componentes das redes sociais mais amplas. A obra científica produzida pelo antropólogo tem relação com o campo de formação e atuação, a linguagem e os sentidos produzidos em cada campo e a comunicação na construção de redes entre os pares, instituições, valores e grupos pesquisados. Portanto, o conteúdo da formação da obra está muito mais nos interesses e disputas por posição do que na verdade dos “fatos”. Por isso mesmo que o pesquisador não produz do jeito que quer. Tem a mediação de toda uma rede de relação entre pessoas, normas e instituições.

O registro de “fatos” verdadeiros é acionado de acordo com os interesses e formas de relações estabelecidas pelos agentes envolvidos. O que se observa, portanto, é uma trama e não uma estrutura relacional fixa, nas análises e escrita dos profissionais que refletem sobre sociedade e cultura. Os agentes tecem percursos, sejam eles ações ou discursos, que se cruzam em vários sentidos, elaborados pelas suas urdiduras, pautadas em uma “arte de fazer” (CERTEAU, 1994). A trama, portanto, é pautada em um artil e enredos

elaborados para o contexto, não no sentido pejorativo destes termos, mas no registro da “arte”. Na arte, tanto há prescrições ou regras, quanto habilidades, gêneros e padrões de beleza distintos. As reflexões nessa área, portanto, são constituídas na tensão entre a “conveniência” e a astúcia. Os conceitos rígidos, portanto, são relativizados e convertidos a uma flexibilidade pragmática e contextual, adaptados a disputas por posição de prestígio, seja dentre os pares, seja dentre interlocutores da pesquisa, e mediados por interesses.

Talvez o leitor desavisado possa encarar essa reflexão como pejorativa, ao qualificar a prática profissional do cientista como mediada por interesses em detrimento do rigor “factual” do que registra e relata, ou seja, regulado pelas relações também políticas de disputa por posições. Muito pelo contrário. O antropólogo é rigidamente orientado para pensar algumas questões norteadoras. Existem regras formais a serem seguidas. No caso dos laudos técnicos que servirão como base para as decisões sobre o reconhecimento de terras indígenas ou quilombolas, temos as seguintes questões que devem ser detalhadamente respondidas:

A terra em questão é tradicionalmente ocupada por índios? Qual a terra ocupada por este grupo indígena? De que forma se dá esta ocupação? Qual a importância das terras para este grupo e sua manutenção? Quais as terras habitadas em caráter permanente? Quais as terras utilizadas para suas atividades produtivas? Quais as terras imprescindíveis à preservação dos recursos naturais necessários ao bem-estar do grupo indígena? Quais as terras necessárias à reprodução física e cultural do grupo indígena? (FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO, 2010)

Estas questões são desmembradas em outras que ampliam a percepção do pesquisador de tal forma que fica difícil dizer que os critérios são frouxos, como sugere o artigo da revista. Penso que o problema está em outro lugar: na construção de uma negatividade do campo e da prática política, na definição jurídica de um grupo indígena. Há uma tendência a pensar a prática profissional do cientista, particularmente do antropólogo, como isenta de julgamentos, a partir de uma posição definida no espectro das opiniões vigentes em tensão, o que remete a disputas políticas. Volto a dizer de uma forma mais enfática: não existe neutralidade ao lidar com a sociedade e a cultura em nenhum campo profissional, nem mesmo no sistema judiciário. A política é intrínseca à produção de opinião, seja ela com os rigores necessários do campo acadêmico, seja ela sustentada pela informação jornalística ou ainda na interpretação da Lei. Eu, como pesquisador, não estou fora disso.

Considerações finais: retomando argumentos

Toda esta reflexão sobre identidade e prática do antropólogo me fez lembrar das questões que Goldman (2008) faz em outro campo de pesquisa. Quando li a matéria, lembrei desse autor e adaptei as suas questões aos meus interesses, pensando comigo: será que vou poder levar a sério o que eles dizem sobre o índio e a minha profissão? Seria mais fácil afirmar o absurdo do que dizem e julgá-los como inescrupulosos e oportunistas, invertendo acusações levantadas por eles ao falar de alguns índios, ONG's e antropólogos. Estava certo que existe uma “verdade” em minha opinião, que rejeitava as afirmações dos jornalistas. Justamente por isso que as afirmações publicadas são perigosamente chocantes. Se falassem de coisas relativas a “crenças” que não estão em conflito com meus valores, não me chocariam tanto.

Ao tomar uma postura analítica diante da matéria, me vi na obrigação de amenizar o choque provocado por ela e tentar extrair algo mais do que uma mera resposta, criticando ou criando controvérsia de forma mais agressiva. Por isso me detive a discutir sobre concepções de identidade e de pesquisa na minha área de atuação, que é a antropologia.

Nesse caso, há uma seleção de opções conceituais, teóricas e metodológicas claras de minha parte. Por isso que a análise feita não é neutra, muito menos imparcial, como já dito. Fiz escolhas, a partir de meus desejos, mediadas pelo contexto de produção e publicação do que está escrito. Não podia fazer um manifesto em favor de minha profissão, já que o destino desse texto é ser um artigo acadêmico.

A confusão entre análise e posição moral, se instaura quando o movimento reivindicativo por parte de ONG's e alguns antropólogos, em prol do reconhecimento étnico, que é de natureza política, é interpretado pelos repórteres como algo desonesto. Logicamente que desconsideram o breve histórico de envolvimento político destes segmentos acusados, lembrado nesse artigo a partir da Declaração de Barbados. Essa mistura e essa classificação como negativa das atuações no campo político parecem ser comuns e, em muitos casos, dizer que uma dada manifestação é política, tornou-se categoria de acusação. A política parece não ser vista como disputa de posições, opiniões e práticas. Parece haver uma ideia corrente de que existe uma posição mais correta, portanto, imperativa e necessária, e as demais são usadas para derrubá-la, o que remete a um interesse somente pragmático em ocupar um suposto poder ou lugar de prestígio em benefício próprio, como já dito no item anterior.

O contrário disso é a isenção, a imparcialidade e a neutralidade, o que geralmente é remetido à

honestidade e correção de conduta. Os cientistas, historicamente, parecem ser responsáveis por essa ideia de que é possível ser neutro, e é por isso que o interesse e a posição política acabam sendo confundidos como negativos.

Vale a pena pensarmos de outra forma, aceitando que as relações sociais, independente do lugar em que elas ocorram, não podem ser construídas sem mediações e negociações de interesses e desejos. Isso vale, tanto para a reflexão sobre a identidade étnica, quanto para a construção da prática profissional ideal. Esta posição que assumo aqui não é sustentada por uma opção moral. É uma consideração de ordem metodológica. Justamente porque a política está em todos os lugares, inclusive no ofício do pesquisador. Portanto, a identidade que se constrói, o parecer do perito, a matéria jornalística, as reações dos leitores e a própria análise disso tudo não é desinteressada. Ao antropólogo cabe reconhecer essa peculiaridade e saber lidar com ela metodologicamente, muito mais acompanhando movimentos e tensões do que produzindo conclusões essencialistas sobre “fatos”. Ele próprio está envolvido naquilo que analisa. Deve-se reconhecer que ao falar, os argumentos se sustentam em uma posição e uma perspectiva em disputa com outras. Assim, pensando aqueles que falam mal de certos “índios”, antropólogos e ONG’s na matéria, entendo que não são isentos, muito menos inocentes. Mas acredito que emitem uma opinião que deve ser discutida e levada a sério, justamente porque, só o fizeram porque há uma rede de relações e de instituições que os legitimam a falar daquela forma, como nos ensina Latour (2000) ao tratar da ideia de ciência em ação. Certamente não compartilho da opinião deles, mas me fizeram pensar e reforçar a ideia de que a construção da identidade é um instrumento de luta no campo político e essa luta deve ser elemento a ser considerado na relação entre

o pesquisador e o “outro”. Não é uma disputa dual, em que de um lado estão aqueles que possuem a razão e do outro aqueles “interesseiros” e desonestos. São vários lados que disputam, assim como ninguém está isento de interesses ou é totalmente honesto, seja lá o que isso queira significar. É justamente na imprecisão da definição do que é “isento” ou “honesto” que os sujeitos envolvidos jogam, fazendo com que o antropólogo tenha que contextualizar e entender como isso é usado no cotidiano das relações, que são foco de sua atenção como pesquisador.

Notas

- 1 Cf. <http://www.abant.org.br/conteudo/005COMISSOESGTS/quilombos/NotaDiretoriaABAMatPublicadaRevVeja.pdf>.
- 2 Cf. Oliveira, 1996.
- 3 Cf. no site http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_es.pdf
- 4 Latour (2000) define caixa-preta como dispositivo de segurança inspirado na cibernética, onde o que conta é o que nela entra e o que dela sai. Por mais complexo que seja seu conteúdo, e por mais controverso que sejam suas afirmativas, as teorias, os conceitos e o conhecimento produzido nela condicionados, passam a ser “o ponto de partida” ou o “porto seguro” do qual todos acham que devem partir em aventuras incertas, mas sustentadas por supostos instrumentais seguros e sólidos.

Referências bibliográficas

- ARANTES, Antônio A., RUBEN, Guilherme R. & DEBERT, Guita G. (orgs.) (1992), *Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo*. Editora da UNICAMP: Campinas.
- ARANTES, Antônio A. (1992), “Por uma antropologia crítica e participante”. in.: ARANTES, Antônio A., RUBEN, Guilherme R. & DEBERT, Guita G. (orgs.), *Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo*. Editora da UNICAMP: Campinas.
- AZEVEDO, Reinaldo (Acesso em 20 de maio de 2010), Eles querem dar sumiço em 90% do território brasileiro e isso não é força de expressão. Disponível em <http://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/geral/>

O Índio, o “oportunista” e o estar no Brasil

- eles-querem-dar-um-sumico-em-90-do-territorio-brasileiro-e-isto-nao-e-forca-de-expressao/.
- BARBU, Zevedei (1978). O Conceito de Identidade na Encruzilhada. *Anuário Antropológico*/78. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp 293-307.
- CERTEAU, Michael De (1994). *A invenção do cotidiano:2. morar, cozinhar*. Petrópolis: Vozes.
- COUTINHO, Leonardo; PAULIN, Igor & MEDEIROS, Júlia de (5 de maio de 2010), A farra da antropologia oportunista. *Veja*. edição 2163.
- DEBERT, Guita G. (1992), “Apresentação”. in.: ARANTES, Antônio A., RUBEN, Guilherme R. & DEBERT, Guita G. (orgs.), *Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo*. Editora da UNICAMP: Campinas.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix (1997). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, vol.4.
- FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI. Procedimentos para identificação de terras indígenas Manual do Antropólogo-coordenador (Acesso em 20 de maio de 2010). Disponível em http://www.funai.gov.br/quem/legislacao/pdf/Manual_Antropologo.pdf.
- GOLDMAN, Márcio (julho de 2008). Os Tambores do Antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnografia. *Pontourbe*. São Paulo: USP, Ano 2, versão 3.0.
- HERZFELD, Michael (1991). *A place in history: social and monumental time in a Creta town*. Princeton: Princeton University Press.
- LATOUR, Bruno (2000). *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo:UNESP.
- LEITOR. *Veja*. edição 2163, 5 de maio de 2010. Disponível em <http://veja.abril.com.br/120510/leitor.shtml>. Acesso em 20 de maio de 2010.
- NO BRASIL, TODO MUNDO É ÍNDIO, EXCETO QUEM NÃO É (Acesso em 20 de maio de 2010). *Veja*. São Paulo: Editora Abril 3, de maio de 2010, carta. Disponível em <http://veja.abril.com.br/noticia/brasil/brasil-todo-mundo-indio-quem-nao>.
- OLIVEIRA, João Pacheco de (junho de 2010), O nascimento do Brasil: revisão de um paradigma historiográfico. *Anuário Antropológico* 2009. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Vol.I.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (1996), *O índio e o mundo dos brancos*. 4ed., Editora da UNICAMP: Campinas.
- PRIMERA DECLARACIÓN DE BARBADOS: POR LA LIBERACIÓN DEL INDÍGENA (acessado em 25 de abril de 2011). Disponível no site http://servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf.
- SEGUNDA DECLARACIÓN DE BARBADOS (acessado em 25 de abril de 2011). Disponível no site http://servindi.org/pdf/Dec_Barbados_2.pdf.
- SIMMEL, Georg (2006). *Questões fundamentais de Sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- TERCERA DECLARACIÓN DE BARBADOS (acessado em 25 de abril de 2011). Disponível no site http://servindi.org/pdf/Dec_Barbados_3.pdf.
- VEYNE, Paul (1998). *Como se escreve a história e Foucault revolucionou a história*. Brasília: UNB.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (Acesso em 20 de maio de 2010). “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é” resposta de Eduardo Viveiros de Castro à *Veja*. Disponível em <http://antropologiadascosas.blogspot.com/2010/05/no-brasil-todo-mundo-e-indio-exceto.html>.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (Acesso em 20 de maio de 2010). No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. *Instituto socioambiental*. 2006. Disponível em http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf.

Rebecido para publicação em março / 2012. Aceito em maio / 2012

É DIA DE FOLIA: O FOLGUEDO DO BOI DE MÁSCARA EM SÃO CAETANO DE ODIVELAS/PA

IVONE MARIA XAVIER DE AMORIM ALMEIDA*

JORGE LUIZ OLIVEIRA DOS SANTOS**

Introdução

Este artigo é fruto de uma visita etnográfica ao município paraense de São Caetano de Odivelas¹ realizada em junho de 2005, cujo objetivo, vinculado ao Projeto Expedições², resultou texto no original intitulado “Entre missionários, Boi de Máscara, Pierrôs e folia: (re)visitando São Caetano de Odivelas”³.

Os dados etnográficos aqui apresentados servem como elemento analítico para a explicação e compreensão de mecanismos de (re)significação e resistência em diferentes manifestações culturais de caráter popular e os grupos que as vivem, enfrentam na contemporaneidade (CERTEAU, 1994).

A própria genealogia do folguedo *Boi de Máscara* no município de São Caetano indica o movimento constante de (re)significação, fruto de embates provenientes de diferentes sentidos e sensibilidades dos

RESUMO

Este artigo visa estabelecer reflexões acerca do fenômeno cultural denominado Boi de Máscaras, que acontece anualmente no mês de junho no município paraense denominado São Caetano de Odivelas. Parte dos dados empíricos nele contidos, pertence ao texto inédito intitulado *Entre Missionários, Boi de Máscara, Pierrôs e folia: (Re)visitando São Caetano de Odivelas*. A estrutura organizacional deste artigo, em um primeiro momento, parte da genealogia do folguedo na sociedade brasileira e sua variação performática no município em tela. Na sequência, busca evidenciar a importância desta folia para a cultura local, identificando seus processos ritualísticos e personagens centrais, suas indumentárias e performances.

Palavras-chave: cultura popular; luta cultural; folguedo; boi de máscaras.

ABSTRACT

This article aims to establish reflections near the cultural phenomenon named Boi de Máscaras that happens every year in June at the little city of São Caetano de Odivelas, at Pará, Brazil. Part of the data here contained belongs to the unpublished text called *Between Missionaries, Boi Mask, Pierrôs and Folia: (Re) visiting São Caetano de Odivelas*. The organizational structure in this article, at first, starts at the genealogy of whoopee in the Brazilian society and its performative variation in the mentioned city. Following, seeks to demonstrate the importance of the revelry to the local culture, identifying its ritualistic processes and main characters, its costumes and presentation.

Keywords: popular culture; cultural struggle; whoopee; boi mask.

* Antropóloga. Professora Titular do Centro de Ciências Humanas e Educação, da Universidade da Amazônia – UNAMA.

** Antropólogo. Professor Titular do Instituto de Ciências Jurídicas da Universidade da Amazônia – UNAMA.

sujeitos sociais que vivem e fazem a Festa da Folia. Na mesma proporção, compreender tais movimentos implica percebê-los como fruto do que Hall (2006) considera como *luta cultural* em todos os seus imbricamentos de *incorporação, distorção, resistência, negociação e recuperação*. Desta forma, entendemos que os estudos contemporâneos sobre cultura popular devem partir da lógica de que tal fenômeno não é, num sentido *puro*, nem as tradições populares de resistência a esses processos, nem as formas que as sobrepõem. Ele é a somatória de todos esses elementos, de disputas de interesse e poder, de manipulações e disputas

de território, uma vez que os homens que sentem, vivem e fazem manifestações culturais denominadas populares, são elementos integrantes de uma dada sociedade, de uma dada estrutura social e que dialogam com outras sensibilidades e subjetividades.

Particularmente, com a análise do fenômeno cultural *Boi de Máscara* em São Caetano de Odivelas, procuramos demonstrar que a própria origem do folguedo, na cultura local, tem sua lógica estrutural advinda da folia do Boi, como expressão cultural, presente em quase toda a extensão do território nacional; e que sua genealogia, embora expresse sentimentos e sensibilidades do Brasil Colônia com suas idiossincrasias particulares, sofre influências as mais diversas, uma vez que em cada região e/ou lugar, o folguedo tem sua performance estética marcada pela inclusão de novos ritmos e personagens. É certo também que, na contemporaneidade, a análise da chamada cultura popular não está dissociada das influências de fenômenos midiáticos tão presentes no cotidiano das sociedades contemporâneas, fato observado em São Caetano de Odivelas com a crescente popularização da televisão como mecanismo de entretenimento da população local, o que acaba gerando novos arranjos e ajustes no fazer, sentir e viver a folia do *Boi de Máscara*.

A estrutura organizacional deste artigo, embora concentre o foco na genealogia do *Boi de Máscara* no município de São Caetano de Odivelas, ao mesmo tempo em que analisa sua estética performática através de seus personagens e adereços, busca compreender esse fenômeno cultural em seu movimento dialético que envolve o espaço onde o drama social é executado em consonância com os sujeitos que dão vida ao festejo.

Na busca de compreender tal movimento, os dados empíricos utilizados na construção do texto privilegiam a narrativa dos moradores do lugar. Ou seja, de homens, mulheres, velhos e jovens que se fantasiam de *pierrôs*, *cabeçudos*, *buchudos*, *bichos*, *vaqueiro e boi*, ou que apenas recebem a folia do Boi em suas casas e, até mesmo, aqueles que só assistem

à passagem do cortejo nas ruas e praças públicas do município odivelense.

Assim, num primeiro plano o texto trata do folguedo *Boi de Máscara* como uma festa performática de caráter nacional; num momento posterior estabelece reflexões acerca do caráter simbólico do Bumba-meu-Boi ou Boi-Bumbá e, na sequência, identifica o folguedo no município de São Caetano de Odivelas. Neste último tópico, busca-se identificar a variação do Bumba-meu-Boi ou Boi-Bumbá para *Boi de Máscara*; apresentam-se os personagens centrais dessa folia e o “carteado” como convite à saudação das moradas para a festa do Boi, além de desvelar-se a ritualização do *Boi de Máscara* nos domínios do mundo da casa e da rua no espaço social em evidência.

1 – Boi-Bumbá: uma dança dramática nacional

O Boi-Bumbá ou Bumba-meu-Boi é um folguedo popular que acontece em quase todo o Brasil, sendo considerado como *dança dramática nacional*, uma vez que é o auto popular mais historicamente reprimido, controlado e censurado pelo poder constituído em mais de três séculos de existência.

Para Marques (1999), o Boi-Bumbá ou Bumba-meu-Boi possui um delineamento histórico que, em vez de reduzi-lo a um objeto museificado, ampliou sua natureza simbólica multifacetada, permitindo-lhe adquirir características peculiares que o transformaram de *brinquedo de negros* em dança-mãe de todas as manifestações populares no Brasil⁴.

O Boi-Bumbá⁵ é uma manifestação de caráter popular que se torna conhecida, sobretudo no litoral do nordeste brasileiro, a partir das últimas décadas do século XVII. Essa manifestação tem seu início nos engenhos de açúcar e fazendas de gado. Segundo Marques (1999), essa manifestação, desde sua origem,

foi criada para servir de meio de comunicação oral dos índios, escravos, crioulos, mamelucos e mestiços, com uma linha editorial política, onde o tom reivindicativo e de crítica social de costumes expressava-se na narrativa produzida e reproduzida de seu discurso simbólico, de seu roteiro comunicativo.

Como auto popular, o Boi-Bumbá nasce no final do século XVII em meio a lutas sociais, agitado pelos grandes combates entre senhores e escravos, índios e brancos no seio da sociedade patriarcal e escravista de um Brasil colonial, pressionado pelas revoltas populares. Tal fato revela que, pelo menos no Brasil, o processo histórico de construção de identidades culturais foi marcado (e ainda o é) pelo antagonismo materializado nas lutas em torno da cultura, tradições e formas de vida das classes subalternas em seu movimento de conter e resistir às pressões da elite dirigente.

De acordo com Pinto (1986), o choque cultural sobreveio no momento em que os europeus trataram de escravizar os nativos, obrigando-os ao trabalho agrícola. Como em muitas culturas consideradas primitivas, a divisão de trabalho em diversas tribos indígenas brasileiras dependia do sexo⁶, exigir de um índio que trabalhasse a terra, plantasse e colhesse, era agredi-lo violentamente em seu *ethos* cultural.

As revoltas escravistas, iniciadas a partir de 1548, quando Portugal estabelece o chamado governo centralizado, o Governo Geral, e autoriza a importação de escravos para os trabalhos nas plantações de cana de açúcar, sobretudo da Costa Ocidental da África. Trazem consigo as organizações hierárquicas, formas religiosas, concepções estéticas, relações míticas, música, costumes e ritos que funcionaram como mecanismo de preservação dos dispositivos culturais de origem, e também, por outro lado, de pretextos para as proibições, as polêmicas, as críticas.

(...) é, pois, como auto popular que o Bumba-meu-Boi sai às ruas das vilas e povoados, incitando as populações à participação, através de uma fala provocadora que, já no século XIX, desperta os cronistas de jornais de vida efêmera a noticiá-lo como acontecimento marginal (MARQUES, 1999, p. 56).

Embora acontecimento marginal, o Boi-Bumbá se torna uma sátira ao patriarcalismo escravista: do fazendeiro que massacra negros e índios, mas baixa a cabeça para a nobreza; do doutor burguês, estudante de Coimbra, metido a entender de tudo, mas que no fim, só consegue resolver o problema com a ajuda do curandeiro; do delegado autoritário, valente com a tropa e covarde sem ela; e do sacerdote, sempre pronto a atender as elites com base em um discurso populista. Todos caricaturados em personagens, onde a inversão de papéis e de discursos violentos torna-se uma espécie de ajuste de contas.

É desta forma que, como auto de marcante influência política e como teatro popular de conteúdo social, o Boi-Bumbá vai de fazenda a fazenda, de engenho a engenho, de cidade a cidade, anunciando que o “mundo virou”, isto é, que o negro escravo podia derrotar os seus opressores.

Assim,

(...) misturando no auto popular comédia, sátira, drama, teatro e música, através da brincadeira, do rito profano-religioso, da pilhéria, da malandragem e da construção de personagens caricaturais, os grupos podem narrar seus dramas, denunciar as condições em que vivem, exigir uma participação política na construção do país e reivindicar direitos negados (MARQUES, 1999, p. 59).

E é nesse contexto que o Boi-Bumbá se espalha por todo o território nacional, assumindo nitidamente os contornos de uma cultura popular, uma cultura que traz em seu discurso a visão que o oprimido possui sobre ele mesmo e sobre a realidade que o cerca. É precisamente por conta dessa marca que essa manifestação cultural vai ser duramente reprimida, controlada. Entretanto, como as elites não conseguem de todo reprimi-la, ela vai lentamente sendo domesticada, até ser incorporada como uma expressão de identidade nacional. Simultaneamente, como bem salienta Hall (2006), o processo de domesticação/incorporação é marcado por uma luta contínua, irregular e desigual, na relação com a cultura dominante. Nessa dinâmica, a cultura passa, constantemente, por processos de desorganização e reorganização. Há pontos de resistência e momentos de superação. Esta é a dialética da produção cultural. Na contemporaneidade, se estabelece uma luta contínua que ocorre nas linhas complexas da resistência e da aceitação, da recusa e da capitulação, transformando-se, assim, o campo da cultura em uma espécie de campo de batalha permanente, onde não se obtêm vitórias definitivas, mas há sempre posições estratégicas a serem conquistadas ou perdidas (HALL, 2006).

2 – O simbólico do Boi-Bumbá

De acordo com Marques (1999), as transferências imaginárias simbólicas que permitem a identificação do sujeito com a manifestação popular do Boi se dão na prática cultural, através dos autos, lendas e rituais condensados. Práticas que são as substâncias narrativas e indivisíveis do universo simbólico do folguedo, que se revelam em termos de valores, costumes, crenças, hábitos, sentimentos e sensibilidades. Não é à toa que um símbolo só existe para alguém ou para um

grupo, a partir da identificação com um aspecto particular que forma o núcleo de onde são gerados todos os sentidos comunitários.

Nesta perspectiva, os autos, as lendas e os rituais apresentam, em comum, estruturas significativas que remetem a sentidos explícitos e implícitos de um universo simbólico historicamente determinado, ao mesmo tempo heterogêneo, contraditório e ambíguo. O Boi, desse modo, é um símbolo que revela velando e que encobre revelando. Isto é, mesmo sem uma fala aparentemente ideológica-política que contenha reivindicações, ele é, em si, uma reivindicação: ao dançar, ao mostrar-se, ao escolher um tema anual, ao representar seus autos, lendas e rituais, ao fazer parte de um grupo social excluído. O sentido do Boi é, portanto, ideológico e político, embora o fenômeno da festa possa ser visto por quem não o percebe somente como folguedo.

Na esteira do que lecionam Hall (2006), Martin-Barbero (1997, 2004a e 2004b) e Bhabha (1998) sobre as questões culturais, de acordo com Marques (1999), isto ocorre porque o Boi, ao ser caracterizado como uma produção cultural de grupos populares, expressa as condições de existência, os pontos de vista e os interesses das classes sociais de origem desses grupos; mas, essa produção internaliza também concepções que atendem aos interesses das classes dominantes. Ao produzir o discurso de resposta, esses grupos veiculam concepções de mundo que atuam, aparentemente, no sentido de manter e reproduzir os modos e as formas predominantes de exploração, ao lado das concepções e pontos de vista que contestam a manutenção e reprodução das mesmas formas de exploração.

Desse modo, aquilo que aparece como submissão é, na verdade, uma fala que exige a transformação da estrutura social vigente. Mas, para Marques (1999),

não se trata de uma transformação para revolucionar o que já está posto na estrutura, e sim uma mudança de perspectiva para que sua fala tenha lugar entre tantas outras existentes no contexto.

O Boi é, por conseguinte, o cenário privilegiado de um jogo de relações de forças presentes na vida social, representado na ação dramática, que caracteriza, de um lado, a ordem moral, o poder econômico e mando e, de outro, a opressão, submissão e passividade.

Portanto, na conformidade e dinamicidade dos papéis das diferentes personagens que intervêm no folguedo, combinados ou opostos, coexistem dois pólos em permanente tensão, partes de um processo de significação social, bastante comum durante todo o período de colonização do Brasil, registrado ricamente na manifestação cultural do Boi-Bumbá.

3 – Uma variação do Boi-Bumbá: o Boi de Máscara em São Caetano de Odivelas

Em quase todo o estado do Pará, o folguedo do Boi, embora conhecido como Boi-Bumbá, apresenta a mesma lógica estrutural que fala das relações desiguais existentes entre escravos e senhores, nas casas grandes e senzalas, refletindo as condições sociais vividas pelos negros e índios.

Especificamente no município paraense de São Caetano de Odivelas, a manifestação do Boi não obedece a esta estrutura original. Ao contrário, ela sequer assume o drama do auto como elemento construtor da narrativa. Ali, este folguedo assume outras dimensões simbólicas, marcadas por diferentes sentidos e sensibilidades no ato de fazer e viver a ritualização do *Boi de Máscara*.

Um dos sentidos identificado na narrativa dos moradores de São Caetano de Odivelas está

intimamente relacionado com o surgimento do folguedo no lugar. Segundo tais narrativas, o primeiro Boi a surgir no município foi o Boi Faceiro e sua origem está relacionada ao interesse que a população local sempre demonstrou às manifestações de Pássaros juninos⁷. Entretanto, a identificação do folguedo do Boi com a máscara está relacionada ao surgimento de outro Boi, o Boi Tinga, como demonstra este trecho de uma das entrevistas realizadas quando da visita etnográfica:

O Boi Tinga foi criado na ilha do Marajó, na praia do Pacoval, numa noite de Santo Antônio, no ano de 1937, por um grupo de pescadores: Laudelino Zeferino, Bento Zeferino, Tito F. Dalmácio, Murilo Chagas, João Ataíde e Plácido Zeferino (registro de campo, junho de 2005).

Esta narrativa, por fazer parte da memória social dos moradores de São Caetano de Odivelas, é a mesma encontrada no Guia Turístico do Pará/2002, no qual se lê:

Um grupo de pescadores, artífices da principal atividade econômica do município é o responsável pela introdução da brincadeira, ao comprarem, em 1937, na ilha de Marajó, uma cabeça de boi verdadeira que deveria ser usada na brincadeira do “Bumba”. Quando voltaram a São Caetano, os pescadores não queriam ser reconhecidos. Decidiram então improvisar máscaras e um batuque. A surpresa acabou agradando os moradores. Imediatamente o “boi mascarado” foi adotado e tomou o nome de Boi Tinga (p. 109).

Outro sentido, detectado nas narrativas dos moradores do local, sobretudo dos mais antigos que falam do surgimento dos dois Bois – Tinga e Faceiro

–, aponta para versões distintas, dando vasão a duas estórias para a origem do Faceiro e outras duas para o surgimento do Tinga. De acordo com a primeira versão, o Boi Faceiro teria sido criado em 1935 e, dois anos depois, ou seja, em 1937, teria sido criado o Tinga. Já na segunda versão, o Faceiro teria surgido em 1937 e o Tinga em 1939. O fato histórico que é usado como referência para esta segunda é a data de casamento do Maestro Silvano, mestre muito conhecido e respeitado em São Caetano e municípios vizinhos. Sobre isso, um morador brincante e defensor do Boi Tinga afirma: “(...) o mestre, ele contava que casou dois anos antes do Tinga surgir. Ele teria casado em 1937 e o Tinga teria surgido em 1939” (registro de campo, junho de 2005).

A dificuldade na delimitação e aceitação de uma data de surgimento para cada grupo advém, em grande parte, da relação conflitante e competitiva criada entre os brincantes e simpatizantes dos dois Bois, uma vez que a origem de ambos esteve atrelada a clubes tradicionais da cidade. Neste caso, o Faceiro foi “apadrinhado” pelo Clube Progresso, cujo presidente era também o coordenador geral desse Boi e o Tinga, tinha como padrinho o Clube Marítimo. Todavia, ao se considerar o período de criação dos Clubes em questão, a segunda versão é sustentada, posto que:

Como o Tinga foi atrelado ao Marítimo, este Clube foi fundado em maio de 1937. Então, o Tinga não poderia ter surgido antes, primeiro porque já havia uma rivalidade entre os dois Clubes com Blocos de Carnaval. Havia o Bloco do Leão, do Clube Progresso e o Bloco do Galo que era do Marítimo. Se isso fosse levado para junho, o Bloco do Leão seria o Faceiro e o Bloco do Galo seria o Tinga. Então, em um mês não poderia ser criada toda essa rivalidade (registro de campo, junho de 2005).

É interessante observar que a existência da rivalidade e competição que marca as relações sociais produzidas pelos dois Bois está intimamente relacionada com diferentes sentidos e sensibilidades, vividos pelos brincantes e simpatizantes do Faceiro e do Tinga. Para aqueles que vivem e integram o Boi Faceiro, a defesa da *tradição* é o mote. Para eles, o Faceiro é o que melhor expressa o folguedo, uma vez que volta sua narrativa para a saga da morte e ressurreição do Boi, centrando sua estrutura mítica nas personagens do vaqueiro, do dono da fazenda, da esposa do vaqueiro – que, grávida, deseja comer a língua do boi – do médico branco e do pajé, dentre outros.

Já para os brincantes do Boi Tinga, a importância para a cultura local reside no fato de o mesmo se caracterizar pela irreverência e a sátira à própria manifestação cultural de cunho popular. A ordem é a contra-ordem, é não obedecer a roteiros ou falas prontas. Nesse caso, sem roteiros e sem narrativas, os personagens ficavam livres para externarem sentimentos e idiossincrasias, respaldados no uso das máscaras/fantasia na preservação de suas identidades.

E assim, o conflito fica estabelecido. Um conflito tenso proveniente de visões de mundo diferenciadas. De um lado, o Faceiro como *representante legítimo* de uma expressão popular marcada pelo peso da tradição. De outro, o Tinga, simbolizando o *novo*, ou seja, a (re)significação da cultura popular, desobrigando-a de seu peso histórico-reivindicativo e, por isso mesmo, tornando-a mais leve, mais colorida e irreverente.

Neste sentido, a tensão entre o *novo* e o *velho* e seus imbricamentos acentua a competição entre os dois grupos e esta rivalidade se estende por quase 10 anos, fazendo a população do município se dividir em torcidas – de um lado, a do Tinga e, do outro, a do Faceiro.

Devido a essas brigas os familiares do Sr. Palmira que foi fundador do Faceiro – seu nome era Epaminondas de Souza Chagas – os familiares dele levaram ele para Belém, para acabar com o grupo, porque ele já estava se envolvendo demais nas brigas. Então, como ele era o patrocinador do grupo, o financeiro do grupo era ele, o grupo acaba perdendo a força [...] mas, em 1947, o Sr. Palmira tenta resgatá-lo como Boi tradicional, o Boi-Bumbá tradicional. Só que como o povo já tinha aderido à manifestação do Boi de Máscara, o grupo acabou não conseguindo adeptos para a brincadeira e acabou desaparecendo, sendo reativado em 1997 (registro de campo, junho de 2005).

A reativação do Boi Faceiro em 1997 é marcada pela incorporação de elementos estéticos do *Boi de Máscara* Tinga, sobretudo dos *pierrôs e cabeçudos*⁸.

O processo de construção da manifestação do Boi-Bumbá no município de São Caetano de Odivelas revela a dinâmica inerente ao pensar e fazer cultural como elemento que agrega forças contrárias, ideias conflitantes, antagônicas ou complementares, fruto de diferentes sentidos, sensibilidades e visões idiosincráticas de grupos sociais em constante (re)significação de si mesmo e do mundo que o cerca. Ou seja, como cultura popular, o evento “(...) qualifica um tipo de relação, um modo de utilizar objetos ou normas que circulam na sociedade, mas que são recebidos, compreendidos e manipulados de diversas maneiras” (CHARTIER, 1995, p. 184).

3.1 – Entre *pierrôs e cabeçudos*: os personagens da folia do *Boi de Máscara*

Em São Caetano de Odivelas, a brincadeira do Boi acontece em junho, mais especificamente no período da quadra junina.⁹ Nesse período, toda cidade,

segundo Loureiro (2001) transforma-se numa espécie de *comunidade emocional*, pois

(...) essa conversão de sociedade relativamente dispersa para comunidade emocional é provocada pela cerimônia de formação e apresentação do Boi Tinga, principal atividade de arte pública daquele município (LOUREIRO, 2001, p. 355).

Ao se analisar o Boi Tinga como fenômeno estético, é possível identificar o privilégio de sua forma de expressão e a atração que esta exerce sobre quem o assiste. Na interpretação de Loureiro,

(...) sabemos que a relação estética é uma relação de caráter sensível e de presença diante do objeto, e, por isso mesmo, faz com que a essência das coisas se manifeste por intermédio de sua aparência (LOUREIRO, 2001, p. 356).

O Boi Tinga, em virtude de nascer em uma comunidade de pescadores e não apresentar as mesmas características do tradicional Boi-Bumbá, pode ser chamado de *boi de folia*, uma vez que a marca cultural da folia é não possuir enredo pré-estabelecido e nem sequência narrativa e sua estética é coreografada na relação entre música e dança elaborada pelos personagens centrais envolvidos nessa folia de rua.

Especificamente, em se tratando do ritmo, é possível dizer que ele é a mescla de dois estilos rítmicos distintos: a marchinha de Boi e o samba de Boi, conforme definição neste trecho da narrativa de um brincante local:

(...) a marchinha de boi que é um dos ritmos, é aquela marchinha de entrada dos cordões de bicho, é uma entrada mais lenta. E o samba de boi, que é outro ritmo que é a mistura do carimbo com a toada de boi

É dia de folia: o folguedo do Boi de máscara...

tradicional, que teria vindo do Boi-Bumbá tradicional, é uma marcha mais acelerada (registro de campo, junho de 2005).

Aliando ritmo e personagens da folia, tem-se o teatro de improviso que, por não obedecer à estrutura original do folguedo do Boi-Bumbá, agrega em sua lógica uma relação dialógica entre brincantes – os personagens – e o público que assiste à passagem do Boi. Assim, por se constituir em diálogo espontâneo, o cortejo flui embalado pela empatia entre foliões e plateia, cuja cadência rítmica é marcada pela toada alegremente cantada.

No *Boi de Máscara*, existem outros animais além do boi, propriamente dito, e este não precisa ser necessariamente, a figura central da folia. “Pode ser outro bicho, desde que seja quadrúpede. Já houve leões, elefantes, dinossauros como centro da brincadeira” (registro de campo, junho de 2005).

Na observação *in loco*, realizada em São Caetano de Odivelas, percebeu-se que os bichos eleitos para compor os personagens na folia, podem fazer parte da fauna de qualquer lugar do mundo, uma vez que os membros do grupo se inspiram em imagens de animais publicadas em jornais e revistas. Os bichos, quando eleitos, ganham vida através das mãos dos artesãos locais. O mais antigo deles é o mestre Antônio Reis, responsável por dar forma e vida a boa parte dos animais inclusos na folia, ao longo de mais de 70 anos de apresentações.

Além da existência de outros bichos, o *Boi de Máscara* de São Caetano de Odivelas apresenta outro diferencial: a tripa do boi. Enquanto em outras localidades a *tripa*, ou seja, a pessoa que dá movimento ao boi é formada por um brincante; em Odivelas, são duas pessoas que representam *os perna do boi*. Para os foliões,

dizer que o Boi-Bumbá, o mais tradicional é o *boi galinha*, que é só uma pessoa embaixo do boi, caracterizando duas pernas, não pode ser. O boi verdadeiro é o de São Caetano que possui 04 pernas, ou seja, 02 pernas e 02 patas. Aqui a pessoa não chama de *tripa*, chama de *os perna do boi* e não os tripa do boi. Isso é uma das características mais fortes (registro de campo, junho de 2005).

Os *pierrôs* e *cabeçudos* são outros personagens que dão uma dimensão estética especial e particular ao *Boi de Máscara*, até mesmo porque a expressão *Boi de Máscara* advém dessas figuras que marcam o Boi Tinga, desde o seu surgimento até os dias atuais.

(...) a intenção era apresentar um boi com os brincantes chegando disfarçados à cidade para não serem reconhecidos. Os disfarces eram máscaras, quer de pierrô, como a *Comédia dell'Arte*, quer na forma de *cabeçudos* – grandes máscaras que vão até a metade da perna e dão, assim, a impressão de enormes cabeças de pernas muito curtas (LOUREIRO, 2001, p. 356).

O *Pierrô*, personagem masculino inspirado no carnaval de Veneza¹⁰, apresenta uma fantasia padronizada que consta de máscara, roupa e adorno de cabeça. A máscara, confeccionada em papel machê, possui nariz proeminente, e é pintada nas cores branca e preta. A parte preta simboliza a barba e o bigode. Para encobrir toda a parte externa da cabeça e pescoço, os brincantes usam um pano branco, amarrado embaixo do queixo. Por sobre o pano branco, a cabeça é ornada com uma espécie de capacete com pontas compridas. Este adorno é confeccionado em cipó e encapado com papel celofane. Em sua ponta são presas várias tiras coloridas de cetim (amarelo, vermelho, branco e azul) e no ápice, afixados pompons nas

mesmas cores. A vestimenta do *Pierrô* é um macacão bem largo – semelhante ao dos palhaços –, costurado em tecidos estampados ou em tecidos de diversas cores, formando listras de coloridos que se intercalam.

Os *Cabeçudos*, para os odivelenses, são as figuras mais engraçadas do *Boi de Máscara*. Essa figura ímpar na folia é conhecida pela população local como *preás*. As máscaras desses personagens são enormes cabeças, confeccionadas em papel machê e cobrem toda a extensão da cabeça até a cintura do brincante. A estrutura desta máscara é feita em cipó, revestida com papel machê e pintada nas cores rósea e preta. O rosa simboliza a pele humana e o preto, o cabelo, cavanhaque e bigode do homem, já que, a exemplo do *Pierrô*, também o *Cabeçudo* é representado pelo sexo masculino. Da cintura para baixo, o brincante veste um tipo de paletó em tonalidade escura (azul marinho ou preto). Por baixo, uma camisa branca e gravata na cor do terno. As calças, da mesma cor do paletó, vão até o joelho e a perna é coberta por uma meia fina, presa ao joelho. Completando o visual, falsas mãos e braços saem do final da cabeça, dando ao *Cabeçudo* uma expressão bizarra e ao mesmo tempo divertida.

A origem do *Cabeçudo* é narrada pelos mais velhos do lugar como algo extremamente pitoresco:

Tinha um senhor conhecido como *Paranga*. Por volta dos anos 50, 60, ele pôs uma caixa de papelão na cabeça, pintou uma careta, pôs uma camisa na cintura e aquela caixa serviu como cabeça e até mais ou menos o peitoral dele aquela cabeçona. Então o pessoal viram aquela idéia e no ano seguinte começaram a copiar o personagem dele, daí surgindo o cabeção (registro de campo, junho de 2005).

Outro personagem, também fruto da criatividade coletiva, que foi lentamente sendo incorporado

à folia do boi, é o *Buchudo*. É interessante observar o quanto esse personagem se diferencia dos demais (*pierrôs e cabeçudos*). Ele não possui um padrão performativo definido. Pode representar qualquer ser que povoe o imaginário de quem o cria. Neste sentido, pode ser duende, fantasma, bruxa ou qualquer outra forma bizarra, marcada pelo caráter do extraordinário. A única regra cobrada para esse personagem no folguedo é ser engraçado. Suas performances teatrais se assemelham às dos *matutos* dos Cordões de Pássaros. Além de ser personagem mais recente na folia do boi, ele marca também o ingresso da mulher na brincadeira, considerada em períodos anteriores como tradicionalmente masculina. Tal fato é revelado na fala de uma moradora do lugar, quando afirma:

Antigamente quando se descobria uma mulher no Boi, desacompanhada, era coisa mal vista, porque ela ia brincar com o marido, podia até ir com a fantasia do marido, mas ele do lado. Se fosse desacompanhada, se questionava algumas coisas. Mulher no Boi? E algumas pessoas queriam estar apalpando, era uma coisa bem preconceituosa mesmo. Hoje em dia não existe mais isso. Tem vezes que o Boi sai mais com mulheres do que homem. Ai a gente só vê quase Buchudo. É impressionante a presença feminina hoje, pois consideram um elemento cultural, a gente se surpreende com senhoras acima de 50 anos brincando com suas fantasias de Buchudo (registro de campo, junho de 2005).

Apesar do *Boi de Máscara* de São Caetano apresentar uma lógica estrutural distanciada da folia tradicional do Boi-Bumbá, ao introduzir novos elementos sincréticos que (re)significam a saga do boi, o único personagem que permanece, talvez em função de explicar a própria origem do folguedo é o *vaqueiro*. Historicamente este personagem representa a

É dia de folia: o folguedo do Boi de máscara...

submissão ao patrão. É o empregado de confiança a quem é entregue a responsabilidade da fazenda e tudo o que nela existe. Na folia, ele é um exímio dançarino, exibindo suas capacidades cênicas no encontro com o boi durante a dança.

(...) no meio da roda de brincantes, boi e vaqueiro se confrontam, calcando o chão com golpes certos de calcanhar. De repente quando o batuque se acelera, o vaqueiro cola o ombro esquerdo no flanco do boi, quase na frente, à altura da cabeça do animal e forma com ele um bloco único, acompanha-o no menor movimento (LIMA, 1982, p. 19).

Entretanto, enquanto no folguedo do Boi-Bumbá, vaqueiro e boi formam uma espécie de par indissociável – um pela destreza com que arrebatava, outro pela forma como escapa ao seu amansador –, no *Boi de Máscara* isso só acontece quando o boi aparece como figura central da folia. Em momentos em que esse animal é substituído por outro bicho, o vaqueiro é substituído pelo caçador, que assume seu caráter performático.

Estas adaptações e incorporações, percebidas durante a visita etnográfica, nos aproximam da idéia de bricolagem lévi-straussiana, presente que estão neste contexto a construção a partir de recursos limitados ou de que se dispõem, podendo alcançar tanto no “plano técnico” como “(...) no plano intelectual, resultados brilhantes e imprevistos” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 32).

3.2 – A preparação da folia: o carteadado e a saudação das moradas para a festa do boi

Em São Caetano de Odivelas, a folia do *Boi de Máscara* tem início uma semana antes do calendário

oficial contido na quadra junina. Nesse período, os responsáveis pela brincadeira saem às ruas visitando as casas e entregando aos moradores uma espécie de carta, solicitando permissão para a folia se apresentar em seus domínios. Quando ocorre o consentimento, o endereço da casa e o nome do morador patrocinador são registrados no mapa do traslado do Boi. Ali, o Boi terá parada obrigatória para realizar suas evoluções. Eis o exemplo de uma das cartas utilizadas em 2005:

IlmoSr.(a) _____
Como é do conhecimento de Vossa Senhoria, que durante o mês de junho, os Bois de Máscaras percorrem as ruas de nossa cidade, contagiando com seu ritmo alegre moradores e visitantes, é com grande satisfação que pedimos permissão a Vossa Senhoria para apresentar em frente a sua residência o grupo junino “O Mascote”, que vem se apresentando em seu segundo ano de exibição, firmando o folclore Odivelense desenvolvendo e compondo o cenário cultural dessa cidade. Atenciosamente
Caetano Monteiro Zeferino
Responsável pelo Boi O Mascote

Quando o Boi chega à casa marcada, a orquestra que o acompanha toca duas marchas e dois sambas. Ao ritmo dessas músicas, os brincantes fazem suas performances. Ao término, o morador, em recompensa, deve fazer uma doação em dinheiro ao grupo.

Como em São Caetano de Odivelas existem atualmente vários *Bois de Máscaras* – sendo os mais populares Tinga, Faceiro e Mascote – o “carteadado” é feito por todos. Isso acaba gerando um tipo especial de disputa, sobretudo porque os moradores “escolhem” o Boi preferido para fazer a evolução às portas de suas casas. Assim, o itinerário de folia dos Bois obedece ao rastro de seus simpatizantes e como a brincadeira

sobrevive exclusivamente das doações advindas dos “carteados”, aqueles que não possuem um número significativo de simpatizantes, levam a folia às ruas e praças públicas e o custeio é patrocinado apenas pelos brincantes.

Como o custo da brincadeira advém das doações do “carteado”, o dinheiro arrecadado serve apenas para pagar a orquestra que acompanha o Boi na rua. Entretanto, na maioria das vezes o valor arrecadado não cobre as despesas:

A orquestra ela tem um custo de saída, é um preço irrisório de R\$25,00, por hora tocada, o que dá em média, um custo de R\$300,00. Mas a gente não tem condição de pagar isso. O dinheiro arrecadado nas casas não chega nem a 50% do valor a ser pago por diária, porque a gente brinca em média 40 casas num dia, a um preço de R\$3,00, isso dá em torno de R\$120,00. Para pagar de R\$250,00 a R\$300,00, alguém tem que cobrir este custo, e é justamente o cachê das apresentações de fora que o Faceiro faz é que vem cobrir as despesas da apresentação em São Caetano de Odivelas (registro de campo, junho de 2005).

De acordo com os moradores do município, os *Bois de Máscara* não recebem nenhuma ajuda do poder público. Todavia, como estratégia de sobrevivência e tentativa de manter a folia do Boi como elemento representante da cultura local, alguns coordenadores de Bois optam por fazer apresentações no mês junino em outras cidades para arrecadar capital utilizado nas apresentações já agendadas no município. Este fato gera visões contrárias que se polarizam: de um lado, há os que consideram que os Bois devem permanecer no município no mês de junho para estimular o turismo local e, em lado oposto, a idéia de que essas saídas do espaço local é que garantem a tradição dos Bois

no município, visto que as apresentações em outras localidades arrecadam valores financeiros que o Boi não consegue se exibindo apenas na cidade. Sobre o assunto, eis o que disse na época, o coordenador do Boi Faceiro:

Eu sou favorável que no mês de junho nenhum grupo saísse do município para incentivar o turismo. Quem quisesse ver os grupos que viesse a São Caetano. Mas nós saímos por uma necessidade. O cachê de lá é que banca a saída daqui. A maior dificuldade de todos é o pagamento da orquestra porque antigamente o que era arrecadado era rachado entre os integrantes da orquestra, o que desse dava. Só que o poder de compra era maior. Hoje em dia, hoje, se você for dar R\$10,00, R\$15,00 para um músico desse, ele não aceita. Eles tem uma proposta de valorização e profissionalização. O que eles recebem em torno de R\$25,00 ou R\$30,00 é irrisório, mas é o que a gente tem condição de pagar (registro de campo, junho de 2005).

Esse movimento, impulsionado por idéias contrárias em relação a sentir, viver e executar o folguedo do Boi revela o momento da resistência/negociação implícitas ao fenômeno da luta cultural na concepção de Hall (2006). Aqui, a resistência/negociação aparece nas diferentes estratégias políticas e de enfrentamento à manutenção do folguedo do Boi, ao mesmo tempo em que procura driblar as artimanhas engendradas pelo *mass mídia* como marca indelével das sociedades modernas.

3.3 – Hora de brincar! É a folia do boi

De acordo com Brandão (1989), a festa é uma das atividades mais humanas, mais até que o próprio trabalho. Nas palavras do autor:

[...] a festa não quer mais do que essa contida gramática de exageros com que os homens possam tocar as dimensões mais ocultas de sua própria difícil realidade. Generoso espelho do ser mais denso do homem, eis que a festa o revela, de tão fantasiado, posto a nu como nunca [...] iguais ou diferentes, irmanados ou em conflito, que na festa e no folguedo os homens aprendem a trocar com excessos seus bens, serviços e significados. Em nome de deuses, de antepassados e heróis, mas também em nome de pássaros, flores e desejos, que eles se troquem na festa com maior fervor e uma acentuada sabedoria (BRANDÃO, 1989, p. 17).

Nesta perspectiva, a folia do *Boi de Máscara* se constitui em uma festa em seu sentido pleno, já que possibilita aos sujeitos envolvidos a saída do mundo ordinário e a entrada em um mundo novo, o extraordinário, totalmente ritualizado e com uma estrutura carregada de significados que passam a dar sentido à existência coletiva, já que é o momento que congrega ao invés de dispersar, que festeja a vida com uma alegria imensurável.

Porém, como toda festa que fala da coletividade que a ritualiza, em São Caetano a folia do Boi já sofreu alterações, principalmente no que diz respeito ao *tempo* da brincadeira e ao envolvimento da comunidade com o folguedo. De acordo com a narrativa dos moradores mais antigos do lugar, “antigamente não tinha hora para acabar, podendo até mesmo chegar ao amanhecer do dia quando as famílias se sentavam às portas das casas para aguardarem a chegada do Boi” (registro de campo, junho de 2005).

No tempo presente, com o crescente fenômeno da modernização, a noção de *tempo* assumida pela sociedade contemporânea impõe uma dimensão cada vez menos sacralizada, sobretudo porque o mundo

do trabalho, crescentemente rotinizado e os meios de comunicação roubam o tempo que o homem deve destinar ao ócio, à festa, à alegria. Se, em períodos anteriores, a festividade – sagrada ou profana – “roubava” das pessoas um período de maior dedicação e recolhimento, hoje, os afazeres do mundo do trabalho tornam o espaço da festa cada vez mais reduzido.

Tal fenômeno contemporâneo não passa despercebido em São Caetano de Odivelas. Nas narrativas dos mais velhos, “os tempos de antigamente era que prestava para se brincar o boi”, pois a brincadeira não tinha hora marcada para acabar. Nessa época, era comum as famílias aguardarem a passagem do Boi, sentadas em frente das suas casas, saboreando iguarias da quadra junina – mingau de milho, bolo de macaxeira, bolo de milho. Com as dificuldades financeiras, acrescentadas ao tempo limitado para a folia do Boi – já que as pessoas preferem assistir aos programas televisivos para depois assistir à passagem do folguedo, é comum observar o seguinte discurso:

Uma dificuldade que os grupos enfrentam aqui é a seguinte: precisa brincar o maior número possível de casas. Para brincar o maior número possível de casas, tem que sair cedo, em torno das 4 da tarde. Quando chega as 10 horas, ninguém quer mais porque já estão assistindo televisão ou dormindo. Coisa que não acontecia antigamente, as pessoas contavam que preparavam mingau, na frente da casa e se esperava o Boi até às 5 da manhã. Hoje não. Dizem que isso é culpa da televisão, tu te fecha na televisão, assiste novela e depois vai dormir. O relógio biológico já se acostumou com isso (registro de campo, junho de 2005).

Entretanto, embora notando certo refreamento nas saídas dos grupos de Boi, existem moradores que mantêm a tradição de receber o folguedo com toda a

pompa que o ritual merece, ou seja, arrumam a casa, preparam comidas e vestem suas melhores roupas para assistir à performance do Boi em suas portas. Uma das moradoras mais antigas do município, que todo ano recebe a folia do Boi, diz que sempre exige dos coordenadores, no momento do “carteado”, uma brincadeira *bem bonita*. Indagada sobre o significado da expressão, respondeu: “Que seja cheia de gente, com uns 100 pierrôs, 20 cabeçudos, 20 buchudos, 5 vaqueiros... Os brincantes bem arrumados e animados. Orquestra com música... Mas depois de onze e meia da noite eu não quero mais” (registro de campo, junho de 2005).

Através dos relatos obtidos, detecta-se que embora o Boi saia a partir das quatro horas da tarde, o ápice da brincadeira ocorre entre sete da noite e dez horas, totalizando, em média, três horas de exibição ininterrupta, cumprindo todo o trajeto do Boi, previamente agendado no “carteado”. É neste horário que as ruas ficam lotadas de brincantes e turistas que, envolvidos pelo ritmo marcado da orquestra, vão desenvolvendo uma coreografia sincronizada. Depois da dez horas da noite, começa a ocorrer a dispersão, já que as pessoas precisam voltar às suas casas, para a rotina de seus afazeres que, no dia seguinte, começa bem cedo.

Na tentativa de minimizar o problema do *tempo* para suas execuções, os grupos de Boi vêm procurando se esmerar cada vez mais em suas exibições, quer seja através da confecção de figurinos próprios, quer seja na distribuição de tarefas internas do grupo para garantir o cumprimento da agenda da apresentação. Ou seja, na grande maioria, os grupos de Boi se dividem em duas frentes: uma que é responsabilizada pela saída do folguedo nos primeiros horários de final da tarde e início da noite e a outra, que dá continuidade à brincadeira no horário posterior. Isso significa

que quanto mais casas o Boi “cartear”, cumprindo seu ritual de passagem, mais recursos o grupo terá para arcar com as despesas advindas do custo da orquestra e, sobretudo, garantindo mais frequência à saída da folia do Boi. Mas tal estratégia ainda é executada com certa dificuldade pela maioria dos grupos de Boi. A única exceção ocorre com o Faceiro. Eis o que diz o coordenador:

A dificuldade é que pra o Boi sair precisa de brincantes. O Boi sai às quatro horas da tarde e o pessoal só gosta de sair a partir das sete horas em diante. Nesse período já perdemos umas 15 casas, mais ou menos. Pensando nisso, o que foi que o Faceiro fez? Corremos atrás das fantasias do grupo. O Faceiro é um dos poucos Bois que têm pessoas disponíveis para sair naquele horário, pelo fato do grupo fazer parte de uma Associação Cultural Ambiental, que a gente está tentando legitimar. Além do Faceiro, a gente trabalha com um grupo de teatro que faz a Paixão de Cristo na Semana Santa. Então, a gente conseguiu fazer um grupo, fazer as fantasias, é quando a gente diz que o Boi vai sair às quatro horas, então aquele pessoal da Associação vai estar as quatro horas com a fantasia disponível para sair. Então, já aproveita algumas casas, então, a função deles é brincar até as sete horas. Depois das sete quem tem sua fantasia, já vem e entorna o caldo, engrossa mais a sopa. Isso é uma dificuldade que a gente não enfrenta, mas os outros grupos enfrentam (registro de campo, junho de 2005).

É interessante notar que no tempo presente a folia do Boi não é mais encarada pelos seus coordenadores e brincantes como uma simples brincadeira de rua. Ou seja, apesar de manter sua estrutura estética, tal manifestação assumiu um caráter de instituição, na medida em que sua manutenção requer

É dia de folia: o folguedo do Boi de máscara...

uma organização mais sistemática, adaptada à nova realidade da própria localidade. Como instituição, a regra é sua manutenção, sobretudo porque é ela que garante a noção de identidade cultural e social. Neste sentido, a criação de associações permanentes que aglutinem outras expressões àquelas mais tradicionais é o que garante, em São Caetano de Odivelas, a relação dialética do novo com o velho, do moderno com o tradicional, dando ao folguedo do Boi a dimensão exata de uma cultura que é popular e que se mantém e se perpetua em sua lógica própria, sobretudo porque é uma cultura que se quer ser e, simultaneamente, que se quer ter.

De acordo com Carvalho (1988), existem distinções básicas entre *cultura para ser* e *cultura para ter*. A primeira sinaliza a cultura proveniente de uma tradição grupal, vivida como costume. Neste aspecto ela é contemplativa, ritualística e auto-referencial. É vivida como diferença intencional na construção de uma memória coletiva, tomando por base um espaço e um tempo sagrados, por onde tudo flui, se condensa e se transmite naturalmente no universo simbólico, através da linguagem. Essa cultura expressa um ideal de relações intensas de espírito comunitário, de uma afinidade básica, que existe como ideia, como modelo entre tantos outros de que dispõe o homem contemporâneo. Por outro lado, o folguedo do Boi pode ser visto como uma cultura para ter, porque ele faz parte de uma dimensão imediata, burlesca, objetivada, exteriorizante e dirigida, com a possibilidade de funcionar como entretenimento e espetáculo formador, fruto de experimentações decorrentes da troca de informações com outras esferas culturais, e da necessidade de atualizar a mensagem transmitida anualmente.

Nesta lógica, o *Boi de Máscara* é uma manifestação cultural que *é*, e *está* no cotidiano dos odivelenses. Todavia, é obvio que os sentidos de *ser* e *estar*

relacionados ao folguedo têm sofrido variações ao longo dos anos de existência no município de São Caetano de Odivelas. A dimensão do *ser* remete à noção de pertencimento, de identidade social observada na narrativa de um dos brincantes, ao afirmar que: “(...) o Boi já faz parte da nossa cultura. É a cara dos moradores daqui. Eu mesmo, já teve ano que estava fora na época da festa, mas eu me sentia ligado aqui, ao Boi, porque era época dos festejos e eu sabia o que estava acontecendo aqui” (registro de campo, junho de 2005).

Na mesma proporção, a dimensão do *está* observada na festa do Boi revela a materialização de fazer parte da ritualização, de pensar e criar os elementos estéticos do folguedo, posto que

(...) quando a gente começa a fazer os bonecos, eu e meus irmãos, já fazemos em cima dos pedidos. O brincante diz como quer a cabeça, a vestimenta, e a gente faz. A minha fantasia já tem muitos anos. Só mudo a roupa. Mas o pessoal, quando encomenda uma fantasia, de pierrô ou cabeçudo, sempre quer que eu faça uma coisa diferente (registro de campo, junho de 2005).

Estas narrativas também permitem compreender o diálogo constante, operado entre o campo da tradição e o campo da criação. O primeiro, a tradição, se constitui como movimento de vivificação da memória coletiva do lugar, capaz de manter a noção de pertencimento e de identidade. O segundo, a criação, carrega consigo todas as possibilidades de ressignificação estética dos personagens. Na busca de interpretações analíticas das categorias anteriormente descritas, é importante dialogar com Canclini (2006) quando afirma que o hibridismo cultural surge da criatividade individual e coletiva, não só nas artes, mas também na vida cotidiana e no desenvolvimento tecnológico.

Na mesma proporção, Hall (2006) nos permite refletir acerca da autenticidade ou da integridade orgânica da cultura popular, uma vez que todas as formas culturais são contraditórias, porque compostas de elementos antagônicos e instáveis. Em outras palavras, o que importa nesta análise não são os objetos culturais intrínsecos ou historicamente determinados, mas o estado do jogo das relações culturais entre o *ser* e o *estar* ou entre *tradição* e *criação* que, de forma simplificada aponta para o movimento de ressignificação da Festa do Boi.

3. 4 – Ritualização do Boi de Máscara no mundo da casa e da rua

A festa, enquanto momento extraordinário e ritualizado é sempre algo executado em espaços socialmente definidos. Todavia, dependendo do caráter da festa – profana ou sagrada – os espaços para sua execução assumem contornos bem mais nítidos, já que sua ritualização pode ocorrer em domínios públicos ou privados ou em ambos, uma vez que existem festividades em que esses dois mundos são acionados, significando dizer que ambos são intermediadores para a execução de determinados rituais festivos.

Em São Caetano de Odivelas, a folia do *Boi de Máscaras*, um ritual marcadamente profano, apresenta uma relação íntima e afetiva entre o mundo da rua e o da casa. E essa conjunção da casa e da rua pode ser observada desde o momento do “carteado”, considerado um ritual popular de *visitação* – que possibilita trazer a rua para a casa e devolver a casa à rua. Para Brandão (1989), esta estrutura ritual foi ou é um dos núcleos de sentidos de praticamente todos os rituais e celebrações populares no Brasil.

No caso específico do *Boi de Máscaras*, o “carteado” significa o momento primeiro da ritualização da

festa. É quando se solicita oficialmente a permissão da casa para a festa da rua entrar, se apresentar, fazer sua folia. Tal fato é evidenciado na fala de uma moradora do lugar:

(...) a gente fica aguardando a entrega da “carta” para o consentimento. A cada ano o valor da apresentação aumenta. Mas todos aqui de casa gostam, né? Então, a gente faz uma vaquinha, cada um dá uma quantia e no final, dá um bom dinheiro para pagar um Boi bem bonito, com tudo que se tem direito (registro de campo, junho de 2005).

Embora a tradição do “carteado” se mantenha no drama do folguedo, o mesmo vem sofrendo modificações, sobretudo nos últimos anos, quando se observa uma espécie de alargamento dos domínios da casa para o da rua, o que significa dizer que, no tempo presente tem se tornado uma constante o “carteado” se estender para uma quadra de uma rua, ao invés de uma única residência. Assim, vários moradores e não apenas um, são responsáveis pela contratação do Boi. Esta tese encontra amparo neste depoimento de um morador:

Antes, para ter Boi na rua, se esperava que algum morador pedisse, ou nós pedisse. Tinha ano que vinha o Boi e tinha ano que ninguém pedia. Então nós se reunimos e conversamos. Aí nós achamos melhor os moradores daqui dessa quadra se reunirem. No dia a gente enfeita toda a nossa rua, cada morador faz um tipo de comida, a gente faz coleta para comprar as bebidas e a festa fica animada, vai embora noite a dentro (...). (registro de campo, junho de 2005).

Neste sentido, o entrelaçamento entre o espaço da casa e o da rua, como espaços distintos e

É dia de folia: o folguedo do Boi de máscara...

complementares, é uma tônica constante na folia do *Boi de Máscaras*. Após a ritualização do “carteado”, tem-se o momento da preparação da casa e da rua para recebimento do folguedo. Mas não são todos os espaços da casa que são “arrumados” para a exibição do Boi, já que, neste caso, somente aqueles considerados como um *continuum* entre esses dois mundos é que são abertos à circulação dos brincantes, ou seja, a área principal da casa – sua entrada –, o pátio, e o “terreiro” que circunda toda a casa. São esses espaços que são arrumados, limpos e ordenados para receber o folguedo. Os próprios brincantes sabem que esses são os únicos espaços em que podem circular livremente. Agora, se na brincadeira do Boi, algum parente do dono da casa é membro integrante, este tem passe livre em todos os domínios da casa, porque ele é parente, alguém da família. Algumas famílias mais tradicionais no recebimento do Boi enfeitam toda a frente da casa e o terreiro com bandeirinhas, dando um toque alegre e festivo ao lugar. É ainda nos domínios da casa que as mulheres executam o ritual de preparação dos alimentos que serão distribuídos na brincadeira, como bem ilustra a fala de uma moradora;

Ah! Meus filhos, eu comparo essa época com o Natal. É uma fofoca só. Minha cozinha fica cheia, durinha de mulher. Cada uma dando conta de uma coisa [...] a gente faz bolo, mingau de milho, vatapá. Minha família vem toda pra cá pra ver as apresentações do Boi. É muita gente. Tem ainda minha vizinha que a gente se junta pra fazer as coisas. Então, tem minhas filhas e noras e as delas (...). (Registro de campo, junho de 2005).

Por ser um momento festivo, a casa, além de receber os integrantes do Boi, também recebe os parentes da família da casa “carteada”, que, sabendo

antecipadamente da brincadeira, se dirigem para o local no dia agendado para ajudar nos afazeres domésticos. Neste caso, as mulheres cuidam da comida e os homens, da limpeza e ornamentação dos espaços abertos em que a folia executará sua performance.

Eis que é chegada a hora do Boi se apresentar! Neste momento, toda a família se volta para a área da frente da casa. Os mais velhos sentam em bancos dispostos ao longo do terreno para “apreciar” a evolução e cantarolar as cantigas de Boi. Os mais novos, em pé, recebem o Boi batendo palmas e acompanhando a coreografia executada.

Mas a chegada do Boi à casa “carteada” obedece a uma certa ordem, identificada na disposição das “alas” que compõem o grupo de folia. À frente do cortejo tem-se o *Boi de Máscaras* propriamente dito, composto por pierrôs, cabeçudos, buchudos, vaqueiros, bichos e boi. Chegando à casa, já encontra a orquestra que executa as músicas para sua evolução. Ao redor, dispostos de frente para a casa, fica a população que acompanha o cortejo de foliões. No intervalo de uma música para outra, ocorre a luta simbólica do vaqueiro com o boi, cabeçudos com cabeçudos executam movimentos com coreografia própria e o pierrô corteja as moças solteiras que assistem à exibição. Tocada a última música, o Boi se despede e segue rumo a outra casa ou rua “carteada”, dando sequência à brincadeira. Não raro os que assistiam à brincadeira, acompanham o percurso do boi em outras apresentações performáticas.

No final do percurso, o Boi não morre ou ressuscita, como ocorre na folia tradicional do Boi-Bumbá. Ao contrário, ele foge, simbolizando uma espécie de fuga mágica (LOUREIRO, 2001) que faz com que ele se incorpore na cultura e na vida social do lugar, porque

(...) todo mundo fala dele como um boi que fugiu, como uma entidade viva: 'o boi se escondeu aqui', 'o boi está acolá', 'quando o boi vai voltar?'. De repente, ele acaba constituindo um reservatório da expectativa do imaginário de uma cidade, que reúne a seu redor e se liga esteticamente como uma comunidade emocional. É como se, saindo daquela celebração, o boi, como imagem, continuasse submerso na cultura do cotidiano, na memória das pessoas, na expectativa de sua volta em um dia qualquer do novo ciclo junino, sem hora prevista, quando simplesmente ele for aboiado, chamado, tangido pelos tambores, pelos trombones, pela música, que se constitui em sua alma visivelmente traduzida pela dança, pela exibição não verbal, puramente emotiva e coreográfica (LOUREIRO, 2001, p. 358/359).

Assim, quer seja durante a exibição ou em seu encerramento, a folia do Boi congrega em si a possibilidade de aglutinação de espaços socialmente constituídos e culturalmente definidos que, entretanto, no ato da brincadeira, no momento da folia, se misturam, compondo uma tessitura que identifica sua matriz originária – a de folguedo popular –, simbolizando as múltiplas travessias da criação e (re)criação que o homem dá a esses espaços e às manifestações ritualísticas que neles são executadas. Neste sentido, a casa e a rua não são mais do que espaços que garantem a passagem à arte pública, carregada de expressão estética.

Considerações finais

No tempo presente, a folia do *Boi de Máscaras* continua sendo o mote no processo de construção e (re)significação de identidades sociais que dão ao morador do lugar, a ideia de pertencimento enredado

em diferentes subjetividades. Também no tempo presente, não se pode afirmar que a folia do Boi seja uma brincadeira que se limite ao espaço urbano de São Caetano de Odivelas. Ao contrário, por ser uma manifestação cultural de caráter popular, ela também foi incorporada por outros espaços sociais e que compõem a extensão geográfica do município em questão, como é o caso dos festejos nas comunidades de *Pereru de Fátima, Santa Maria da Barreta, São João dos Ramos, Cachoeira e Alto Pereru*. Todavia, quando se estabelece o processo de incorporação do *Boi de folia* no ciclo de festas dessas comunidades, já carrega consigo o que Canclini (2006) define como *hibridismo cultural*, ou seja, processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas. Significa dizer que, embora a *folia do Boi* aconteça em quase toda a extensão do município odivelense, tais práticas são mescladas a outras já existentes. Tal fenômeno se revela nas diferenças, ainda que sutis, presentes na teatralização do folguedo em comunidades diferentes. No espaço urbano de São Caetano de Odivelas, o *Boi de Máscaras* em sua (re)significação acompanha o processo dinâmico da vida na cidade, sofrendo reflexos diretos dos meios de comunicação de massa, sobretudo da televisão. Segundo Loureiro,

(...) sem nenhuma intenção de buscar outras realidades, o boi de máscara incorporou também aquilo que a televisão passou a divulgar muito, na publicidade ou nos musicais e que é conhecido como *clipe*. O *clipe* é a ilustração promocional de uma música, de uma luta ou outra coisa, em que as imagens se agrupam em torno de um tema musical (...) é uma espécie de concentração assistemática, alógica, surrealista de uma forma de expressão visual, sem lógica

narrativa, sem racionalidade aparente e que procura, pelo inusitado da conjugação das imagens, acompanhar a ilustração de um tema musical (LOUREIRO, 2001, p. 358).

Neste caso, tal composição estética é mais fortemente visível nos Bois que existem na cidade de São Caetano de Odivelas, como demonstra este trecho de uma narrativa:

Hoje em dia, os brincantes e quem faz as fantasias já imita os personagens de filmes. Às vezes aparece bicho que nem a gente conhece. Já vi dinossauro, peixe voador. Uma vez, na época da Copa, apareceu um cabeçudo que tinha o corpo de bola. Foi engraçado [...] então, eles mesmos vão inventando essas coisas, eu acho bacana. (Registro de campo, junho de 2005).

Já nas áreas interioranas, o Boi, por assumir nuances diferenciadas, mantém forte vínculo com aspectos tradicionais da origem da brincadeira, marcado pela sátira à sátira, pela irreverência na criatividade artística de romper com o pré-estabelecido, gerando novos signos que, em seu processo de (re)construção, assumem significados diferenciados. Na verdade, a construção cultural está sempre presa a dois espaços que se completam, ou seja, o *uno* e o *plural*.

Dessa maneira, o *Boi de Máscaras* assume uma conotação *una* para o município de São Caetano de Odivelas, na medida em que se constitui elemento aglutinador da identidade social do odivelense. Mas ele também é plural, diversificado e diferenciado, quando em sua (re)significação vai sendo (re)elaborado em outras localidades, agregando aspectos inerentes ao lugar, gerando uma multiplicidade de formas estéticas e poéticas.

Todavia, o processo de construção de identidades sociais em São Caetano de Odivelas não remete a uma perspectiva estática do termo. Ao contrário,

neste município, a exemplo do que ocorre em outros espaços sociais brasileiros que sofrem reflexos de novas tecnologias em tempos de modernidades, a noção de identidade deve ser pensada como moveidã, múltipla e plural (HALL, 2006), posto que é fruto do constante diálogo das sensibilidades locais com outras, de outros espaços sociais.

Assim, essa (re)significação estética dada pelos moradores do lugar, permite dizer que, embora a cultura tenha a função de manter aspectos da identidade e memória social vivos em um determinado grupo social, ela apresenta uma dinâmica peculiar, proveniente do movimento dialético de sua própria manutenção/permanência no grupo que a executa. E esse movimento dialético está intimamente relacionado com a percepção que o grupo social possui de si mesmo, do contexto que o cerca e da realidade em que se insere. Portanto, é nesta negação ou manutenção de elementos tradicionais mesclados com outros novos que a cultura se (re)cria e (re)significa seus elementos simbólicos. Desse modo, a resistência observada nesta manifestação cultural é o que garante o peso da “tradição” nela embutida, já que os elementos da tradição não só são reorganizados para articular diferentes práticas e adquirir um novo significado e relevância, como também são constantemente criados e enredados na trama social performática do folguedo *Boi de Máscaras*.

Notas:

- 1 O município paraense de São Caetano de Odivelas pertence à Mesorregião Nordeste e à Microrregião do Salgado. A origem do município de São Caetano de Odivelas está relacionada com a presença dos missionários da Companhia de Jesus, durante a época Colonial, na região do rio Mojuim, no município de Vigia, Zona do Salgado paraense. Hoje, o município de São Caetano de Odivelas acha-se configurado por três distritos: o distrito-sede (São Caetano de Odivelas), Perseverança e Pereru. O nome São Caetano constitui-se num topônimo devocional português,

- ao qual acrescentaram a palavra Odivelas, que significa “Oh! Linda” ou “Oh! De velas”. A cultura popular do município é variada em suas manifestações. Nesse aspecto, o que diferencia São Caetano de Odivelas dos demais municípios é a modalidade *Boi de Máscaras*, único em todo o Brasil. Além dos bois, existem, ainda, os pássaros. Outro aspecto da cultura local é o Festival do Caranguejo, realizado no mês de dezembro. Nesse evento, acontece uma feira cultural, objetivando divulgar as características do município e as danças folclóricas, sendo que a preferida é a dança do carimbó, que também pode ser vista em outras épocas do ano, principalmente a partir do mês de junho. (Cf. Instituto de Desenvolvimento Econômico, Social e Ambiental do Pará – IDESP. Estatística Municipal. Município de São Caetano de Odivelas. 2011).
- 2 Projeto de Pesquisa e Extensão, realizado pelo Centro de Ciências Humanas e Educação (CCHE), da Universidade da Amazônia (UNAMA), no período de 2001 a 2005 que, na época, buscava desenvolver ações sociais e pedagógicas em municípios paraenses com baixo índice de desenvolvimento econômico e social, além da elaboração de textos acadêmicos sobre a historiografia e cultura local. São frutos desse projeto as seguintes publicações: *Entre homens, arcanjos e encantados: (re)visitando Melgaço*. Belém: Universidade da Amazônia, 2002. *Entre Índios aruãs, colonizadores europeus e o caboclo marajoara: (re)visitando Chaves*. Belém: Universidade da Amazônia, 2003 e *Entre caçadores, migrantes nordestinos, protestantes e santeiros: (re) visitando Bonito*. Belém: Universidade da Amazônia, 2003.
 - 3 Neste artigo, estamos utilizando alguns dados empíricos e discussões reflexivas contidas na 2ª parte (“A cultura popular em São Caetano de Odivelas”) desse texto original que, diga-se de passagem, é utilizado como material didático, nas disciplinas de antropologia cultural, do curso de graduação em Ciências Sociais da Universidade da Amazônia – UNAMA. Desta feita, ao transformarmos parte do texto original em artigo, pretendemos, sobretudo, atender ao pleito dos alunos de graduação desta universidade. Fazemos isto, conscientes de que, embora os dados empíricos apresentados se reportem a uma data específica – junho de 2005 –, não se pode desconsiderá-los, uma vez que mostram a dinâmica cultural que vive o município de São Caetano de Odivelas em relação ao folguedo do *Boi de Máscara*, revelando-se como uma expressão de sociabilidade formal, como sugere Simmel (1983).
 - 4 De fato, ao espalhar-se pelo país, o Boi-Bumbá ou Bumba-meu-Boi adquire nomes, ritmos, formas de apresentação, indumentárias, personagens, instrumentos, adereços e temas diferentes. Por exemplo: enquanto no Maranhão, Rio Grande do Norte e Alagoas é chamado de Bumba-meu-Boi, no Pará e Amazonas é Boi-Bumbá; em Pernambuco é Boi Calemba ou Bumba; no Ceará é Boi de Reis, Boi Surubim e Boi Zumbi; na Bahia é Boi Janeiro, Boi Estrela do Mar, Dromedário e Mulinha de Ouro; no Paraná e Santa Catarina é Boi de Mourão ou Boi de Mamão; em Minas Gerais e Rio de Janeiro (Cabo Frio) é Bumba ou Folguedo de Boi; no Espírito Santo é Boi-de-Reis; no Rio Grande do Sul é Bumba, Boizinho ou Boi Mamão; em São Paulo é Boi de Jaca e Dança do Boi.
 - 5 Adotaremos doravante apenas a expressão paraense para denominar o evento.
 - 6 De forma bem geral, aos homens correspondiam as tarefas da guerra, da caça e da pesca; às mulheres, a agricultura e a coleta.
 - 7 Pássaros Juninos ou joaninos, também conhecidos como Cordões de Pássaros ou Pássaros Melodrama-Fantasia, é um tipo de espetáculo teatral, musicado, que agrega diversos gêneros, incorporando aspectos regionais. Suas apresentações acontecem durante o mês de junho e fazem parte das manifestações da cultura popular paraense, sendo tratados no que se tem rubricado de “cultura amazônica”. Essa discussão pode ser ampliada conferindo-se Charone (2009).
 - 8 Tais elementos serão melhor explicados no tópico posterior deste artigo.
 - 9 Quadra junina é a designação mais comum entre os paraenses para se referirem ao período que envolve as, nacionalmente chamadas, festas juninas. Registra-se que a introdução das comemorações juninas ou festas juninas, em nosso país, é de natureza multicultural, e, de acordo com autores pesquisados, existem entre nós desde o século XVI. Sobre tal temática, vale conferir: Câmara Cascudo (1972); CAMPOS, Judas Tadeu de. *Festas juninas nas escolas: lições de preconceito*. In **Revista Educação e Sociedade**. Campinas, V 29, N 99, maio/agosto 2007. pp. 589/606.; ARAÚJO, Alceu Maynard. **Cultura popular brasileira**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
 - 10 Datam do século XVI três grandes personagens do Carnaval: a Colombina, o Pierrô e o Arlequim. Suas origens estão relacionadas à Comédia Italiana, companhia de atores que se instalou na França para difundir a *Commedia dell'Arte*. Nessa trilogia, o Pierrô é uma figura ingênua, sentimental e romântica. É apaixonado pela Colombina, que era uma caricatura das antigas criadas de quarto, sedutoras e volúveis. Mas ela é a amante de Arlequim, rival do Pierrô, que representa o palhaço farsante e cômico.

Referências bibliográficas

- ARAÚJO, Alceu Maynard. *Cultura popular brasileira*. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: editora da UFMG, 1998.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A cultura na rua*. São Paulo: Papirus, 1989.
- CÂMARA CASCUDO. Luís da. *Dicionário do folclore brasileiro*. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1972.
- CAMPOS, Judas Tadeu de. *Festas juninas nas escolas: lições de preconceito*. In *revista Educação*

É dia de folia: o folguedo do Boi de máscara...

- e Sociedade*. Campinas, v. 29, n. 99, maio/agosto 2007. p. 589/606.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas*. São Paulo: EDUSP, 2006.
- CARVALHO, José Jorge de. "As duas faces da tradição: o clássico e o popular na modernidade latino-americana". Trabalho apresentado no Seminário de comemoração dos Trinta Anos da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro. Rio de Janeiro, 1988.
- CERTEAU, Michel de. 1994. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis-RJ: Vozes.
- CHARONE, Olinda. *O teatro dos pássaros como uma forma de espetáculo pós-moderno*. In *Revista Ensaio Geral*. Belém, v. 1, n. 1, jan/jun 2009.
- CHARTIER, Roger. "Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico". In *revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, 1995. 179/192.
- GUIA TURÍSTICO DO PARÁ. 1º semestre de 2002:109).
- HALL, Stuart. *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO, SOCIAL E AMBIENTAL DO PARÁ – IDESP. *Estatística Municipal*. Município de São Caetano de Odivelas. 2011.
- LEONEL, Maria Clarice et al. *Entre Homens, arcanjos e encantados: (Re)visitando Melgaço*. Belém: Universidade da Amazônia, 2002. (Série Expedições 1)
- LEONEL, Maria Clarice et al. *Entre Índios aruãs, colonizadores europeus e o caboclo marajoara: (Re)visitando Chaves*. Belém: Universidade da Amazônia, 2003. (Série Expedições 2)
- LEONEL, Maria Clarice et al. *Entre Caçadores, migrantes nordestinos, protestantes e santeiros: (Re)visitando Bonito*. Belém: Universidade da Amazônia, 2003. (Série Expedições 3)
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. 5 ed. São Paulo: Papirus. 1986
- LIMA, Carlos de. *Bumba-meu-Boi*. São Luis: Livraria Augusta, 1982.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Obras Reunidas. Teatro e Ensaios*. São Paulo: Escrituras Editora, 2001.
- MARTIN-BARBERO, Jesús. *Dos Meios às Mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.
- MARTIN-BARBERO, Jesús. *Ofício de cartógrafo*. São Paulo, Loyola, 2004a.
- MARTIN-BARBERO, Jesús. *Os exercícios do ver*. São Paulo: SENAC, 2004b.
- MARQUES, Ester. *Mídia e experiência estética na cultura popular. O caso do bumba-meu-boi*. São Luis: Imprensa Universitária, 1999.
- NOYA, Virgílio Noya. *Comunicação e cultura brasileira*. São Paulo: Ática, 1986. (Série Princípios)
- SIMMEL, Georg. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.
- Rebecido para publicação em junho / 2012. Aceito em agosto / 2012

“FAMÍLIAS”, ASCENSÃO SOCIAL E ALINHAMENTOS PARTIDÁRIOS NO RIO GRANDE DO SUL

IGOR GASTAL GRILL*

Apresentação

Os vínculos de parentesco entre políticos, assim como a constituição e os usos de “heranças familiares” no espaço de concorrência eleitoral, são aspectos tidos como próprios de domínios “tradicionais”, “oligárquicos”, “arcaicos”, “residuais”, etc. por boa parte das interpretações produzidas nos “mundos” da política, da mídia e da intelectualidade. Além disso, prevalecem no senso comum e no senso comum intelectual imagens de grupos familiares permanentes, unidos e coesos mobilizados para perpetuar sua dominação política. Por fim, tais laços e lógicas de sucessão são usualmente tomados como sintomas ou indícios da ausência e ineficácia das instituições (sobretudo dos partidos) como critério de identificação e como mecanismo de produção de alinhamentos.

O artigo ora apresentado, ao contrário, visa refletir sobre a centralidade de laços de parentesco no universo da competição política à luz: 1) da dinâmica

RESUMO

A pesquisa examina a dinâmica de constituição de patrimônios políticos e as modalidades de sua transmissão e apropriação por agentes inscritos em “famílias” e partidos no Rio Grande do Sul. As dimensões de estudo privilegiadas neste artigo referem-se às estratégias empregadas pelos agentes de valorização e de “resgate” das diferentes “tradições políticas” neste estado, de reprodução do capital político, de celebração de seus “fundadores”, de gestão da memória e de uso do “legado”. Foram apreendidos as práticas, os códigos, os mecanismos e os instrumentos de apresentação e consagração das “famílias de políticos”.

Palavras-chave: elites, família, partidos.

ABSTRACT

The present research examines the dynamics and development of a political heritage frame and the ways and means by which it is transmitted and assumed by agents belonging to political families and parties. The study dimensions privileged in this paper encompass strategies employed by agents acting for the appreciation and “recovery” of the various “political traditions” of Rio Grande do Sul, the reproduction of political capital, the celebration of their “founders”, and the management of their memory and “legacy”. Special emphasis was given to practices, codes, mechanisms and instruments for the presentation and celebration of the “political families”.

Keywords: elites, family, parties.

* Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e do Departamento de Sociologia e Antropologia da UFMA. Doutor em Ciência Política pela UFRGS. igorgrill@terra.com.br

de diversificação social observada no estado do Rio Grande do Sul ao longo do século XX; 2) dos efeitos de fusão e fissão que as estratégias de reprodução produzem nas “famílias de políticos”; 3) da utilização das siglas partidárias como expediente, por um lado, para promover a inscrição dos políticos e de suas “famílias” na história política estadual, para orquestrar a divisão dos papéis entre os membros, para reunir o séquito de seguidores e aliados e para demonstrar a “unidade”; por outro lado, para equacionar a “divisão” do “patrimônio coletivo”, as bifurcações em termos de profissões e setores de atuação e as adesões faccionais ou ideológicas contrastantes.

Serão, então, privilegiados no texto segmentos marcados pela ascensão social, e pela reconversão do patrimônio econômico em capital político, os descendentes de imigrantes que formaram “famílias de políticos”. Como tais, construíram rivalidades e entabularam alianças com segmentos designados como

“tradicionais”, e são vistos como forças de transformação da estrutura social e de diversificação do espaço político regional. O foco recai, pois, sobre os movimentos e as estratégias com vistas à afirmação, às sucessões, às distinções e às aproximações, enfim, a lógica processual dos conflitos, das rupturas e das adesões dos quais participaram.

Logo, alguns fatores de estruturação do universo político em pauta podem ser desde já apresentados¹. Em primeiro lugar, constata-se que as transformações sociais (ascensão de novos segmentos, sobretudo descendentes de “imigrantes”), políticas (realinhamentos políticos e valorização das siglas partidárias) e demográficas (crescimento populacional da chamada “metade norte” e, conseqüentemente, das “zonas coloniais”), ao longo do século XX, possibilitaram a diversificação do perfil da “elite política” gaúcha e, conseqüentemente, de “famílias de políticos” que coabitam no espaço político estadual. Dito de outro modo, o ingresso de novas camadas sociais não significou a perda da importância deste vínculo de parentesco nas disputas eleitorais, mas a reconfiguração de recursos e repertórios de identificação na disputa política e associados aos grupos familiares. Em segundo lugar, como decorrência desta variação, ocorre o conflito entre princípios de legitimação e critérios de “excelência social” presentes na afirmação de agentes na competição eletiva e da associação entre ascendentes e descendentes na constituição de “heranças”². Em terceiro lugar, tal conflito se traduz em padrões de carreiras, em prescrição de papéis políticos e estabelecimento de vínculos com seguidores ou eleitores díspares, de acordo com a posição social de origem, mas igualmente passíveis de transmissão e apropriação no meio familiar. Em quarto lugar, os partidos políticos, ao contrário de constituírem contrapontos à sucessão familiar, atuam como um veículo de transmissão, de legitimação e gestão da memória familiar, assim

como incorporam os princípios hierárquicos de ordenação social e a linguagem (por meio de metáforas referentes ao parentesco) do universo familiar no seu funcionamento interno e nas dinâmicas de seleção de seus quadros.

A combinação de um cenário de mudanças sociais, de exaltação de partidos ou de filiações ideológicas como características que seriam ímpares deste estado e de persistência da transmissão de posições e recursos políticos no interior de “famílias” permitiu testar algumas diretrizes de pesquisa³. Uma rápida revisão dos referenciais que inspiraram a pesquisa pode esclarecer o enfoque adotado.

Acredita-se que as “famílias” funcionam como estruturas informais do sistema político que são intersticiais, paralelas e suplementares às estruturas formais (institucionais) e, como tais, fornecem trunfos com potencial de complementaridade, de distinção, de reforço e de compensação em relação aos meios de luta conquistados em organizações centrais (Estado, partidos, legislativos, etc.). Do mesmo modo, são capazes de cumprir múltiplas funções como: aproximar parentes (ligados por laços de consangüinidade e aliança); conectar círculos de parentes (via alianças matrimoniais e sociabilidades compartilhadas); prover econômica, sexual e afetivamente seus membros; promover a socialização; e condensar a reputação, honra ou crédito social coletivo. Sem deixar de mencionar que significam promessas de relações de confiança e de cooperação em situações nas quais as leis ou regras impessoais são vistas como arriscadas, desvantajosas ou perigosas, logo, caracterizadas pela incerteza (WOLF, 2003).

Em outros termos, as “famílias” constituem o *lôcus de reprodução*, pois são capazes de orquestrar um conjunto de estratégias (de fecundidade, profiláticas, de sucessão, educativas, matrimoniais, de sociodi-céia, enfim, de investimentos em capital simbólico,

econômico, cultural e social), que formam um sistema de funções interdependentes, compensatórias e cronologicamente articuladas. O peso das diferentes modalidades de estratégias de reprodução varia segundo o grau de objetivação dos capitais em cada contexto, os patrimônios a transferir pelos grupos familiares e os mecanismos de reprodução disponíveis (mais ou menos institucionalizados) em cada sociedade (BOURDIEU, 1994).

Por fim, o pertencimento às “famílias de políticos” e a associação aos “nomes de famílias” contribuem decisivamente para as *condições de elegibilidade*. Isto é, por meio dessas vinculações determinados agentes são localizados em tecidos relacionais de posições e “posicionalidades” (desvios, distinções, aproximações, afastamentos), se inscrevem na memória política dos “territórios”⁴ que buscam representar (ligando-se a referências e simbologias compartilhadas da história política do estado, da “região”, dos municípios⁵, das localidades, da etnia, da religião, dos partidos, etc.) e retiram créditos para exercer a mediação política (ABÉLÈS, 1989). A mediação assume uma tripla acepção: 1) a de “intérprete” do passado com vistas à tomada de posição no presente e ao esforço de se constituir como “porta voz” de “projeto de sociedade”; 2) de ligação entre a “parte” e o “todo”, de preenchimento de *gaps*, de “embaixador” de demandas, de intermediário junto às instituições centrais; e 3) de capacidade de trânsito entre esferas, e de composição de linguagens e repertórios diversificados de atuação.

Tendo isso presente, é possível romper com uma série de representações nativas compartilhadas por estudiosos da política no Brasil e, mais especificamente, acerca de parentesco e partidos políticos. A partir delas as disputas entre “famílias” são concebidas como sinônimo de uma “guerra permanente” entre unidades fixas, acentuando a rigidez independentemente de qualquer calendário como o eleitoral, não

deixando, contudo, de registrar “divisões de grandes famílias”, “alianças (via casamento, por exemplo) entre famílias inimigas, ou, muito antes de qualquer ‘crise da representação’, exemplos de infidelidade partidária e de mobilidade interpartidária” (PALMEIRA, 2010, p. 17). Tal fato se apóia, por sua vez, numa associação propagada entre família e união (organização ou ordem), política e divisão (conflito ou desordem), respectivamente, que chega, em casos de extrapolação das clivagens internas em concorrência política, a ser lido como sinais de desonra ou algo que depõe contra a reputação coletiva (PALMEIRA e HEREDIA, 2010). Ou em outro extremo, a distribuição dos membros de uma mesma “família” em siglas distintas ou inclusive antagônicas no espectro de distinções ideológicas, sendo imediatamente associada ao cálculo consciente e aos dividendos eleitorais que o “grupo” retiraria disso.

Afirmção social, usos do parentesco e estratégias de legitimação entre “descendentes de imigrantes” no Rio Grande do Sul

Em uma pesquisa mais ampla, um estudo sobre padrões de seleção de deputados federais eleitos entre 1945 e 2006 no Rio Grande do Sul (GRILL, 2008), foram cotejados dados relativos aos perfis sociais (profissão, grau de escolarização, instituição de obtenção de títulos universitários, etc.) e aos trajetos políticos (cargo e idade de ingresso na carreira de postos eletivos e políticos, tempo de carreira e número de candidaturas) de 200 deputados federais (pesquisando diversos repertórios biográficos, principalmente a publicação do CPDOC – FGV; ABREU, 2001). Concomitantemente, considerou-se, para uma população mais restrita, o *background* social (posição social de origem ou atividades desempenhadas pelos ascendentes no período que precede o ingresso da

“Famílias”, ascensão social e alinhamentos partidários...

“família” nas disputas eleitorais) de 93 parlamentares gaúchos (via biografias e entrevistas em profundidade). De forma complementar, em relação a 24 parlamentares, foram analisadas (mediante entrevistas em profundidade) as concepções acerca da atividade política e os trunfos utilizados para a celebração da “família”.

Por meio do exame dos perfis e itinerários dos agentes, associando-os aos dados sobre os ascendentes, foi possível identificar três padrões de afirmação social, bem como de acesso, especialização e

reprodução no espaço político. O primeiro abarca os “descendentes” das “famílias mais tradicionais”, estabelecidas social e politicamente desde o século XIX e início do século XX. O segundo reúne os deputados egressos de “famílias” marcadas por uma “ascensão social” significativa na primeira metade do século XX, com presença preponderante de “descendentes de imigrantes” (foco primordial deste artigo). E o terceiro congrega os casos de ascensão política a partir de origens sociais mais baixas, calcada na atuação militante em diversos espaços.

Quadro 1 – Modalidades de afirmação e reprodução políticas

Características/ padrões	“Tradicional”	“Ascensão social”	“Militância”
Perfil dos ascendentes	Pertencentes às elites econômicas, políticas e sociais estabelecidas desde o século XIX (fazendeiros, comerciantes, altos funcionários públicos e militares).	Comerciantes ligados ao processo de imigração que ascenderam e tornaram-se prósperos empresários.	Baixa extração social ou origem humilde (pequenos agricultores, pescadores, lavradores, metalúrgico, pedreiro etc.).
Período de ingresso do grupo familiar na política eletiva	Antes de 1930.	1930-1970 (especialmente na redemocratização iniciada em 1945).	Pós-1959 (especialmente nas três últimas décadas).
Padrão de formação escolar	Diplomas em Medicina, Direito e Engenharia, conquistados em instituições públicas.	Diplomas em Medicina, Direito e Engenharia, conquistados em instituições públicas e comunitárias na capital.	Maior diversificação dos títulos escolares obtidos em instituições públicas, privadas e comunitárias da capital, e públicas, privadas e comunitárias do interior.
Padrão de ingresso na carreira política	Cargos eletivos e públicos.	Majoritariamente por cargos eletivos.	Cargos eletivos.
Padrão de ingresso na carreira eletiva	Deputação federal.	Vereança e prefeitura.	Vereança.
Estratégias de consagração do grupo familiar	Ênfase na vinculação com o passado mítico de lutas militares e políticas. Referências de síntese da “vocaçao política” = idéia de possuírem uma “vocaçao” para a “coisa pública”, pretensamente atestada por atributos naturalizados como: “formaçao”, “preparo”, “cultura”, “erudiçao”, “conhecimento”, “poder argumentativo”, “tradiçao de estudo”.	Ênfase nas condições adversas dos pioneiros imigrantes e no trajeto excepcional ascendente da família. Referências de síntese para justificar a “vocaçao política” = “vocaçao” para o “empreendedorismo” e para o “trabalho comunitário”, atestada por atributos naturalizados como: “capacidade de trabalho”, “capacidade de comunicaçao”, “audácia”, “vivência empresarial”.	Ênfase na “precariedade”, na “humildade” e na “carência” que marcaram os “antepassados” do primeiro político e na excepcionalidade do trajeto de afirmação política. Referências de síntese para justificar a “vocaçao política” = “missão”, “predestinação” e “obstinação”, atestadas pela “superaçao” via engajamento.

Fontes: Repertórios biográficos, biografias e entrevistas em profundidade.

É possível observar o peso dos diferentes padrões associando os parlamentares às modalidades de afirmação social e de fixação na política.

Considerando a posição social de origem (pelo lado paterno) de 93 deputados, constata-se que 22 são egressos de grupos familiares ligados ao “mundo da estância” (“famílias tradicionais” ligadas ao primeiro padrão); 43 de segmentos que ascenderam social e politicamente na segunda metade do século XX, a partir de atividades comerciais (na sua maioria, empreendidas por imigrantes alemães, italianos, sírios e libaneses e descendentes); e 22 ingressaram na arena eletiva a partir de uma “origem humilde”.

No tocante ao momento de ingresso das “famílias” na arena eletiva, cabe destacar que entre os parlamentares, 24 deles pertencem a “famílias” que debutaram no desempenho de cargos eletivos antes do Estado Novo; 46 estrearam no período de 1945 a 1966; 8, no decorrer dos anos de 1967-81; e 15 “famílias” iniciaram sua inserção depois das eleições de 1982.

Considerando ainda aqueles parlamentares para os quais se dispõe do conjunto das informações (dados sobre ascendentes, momentos de ingresso da “família” na arena de ocupação de cargos eletivos, profissão, escolarização, local de escolarização e carreiras), evidencia-se que os mesmos podem se aproximar mais de um ou de outro padrão, em momentos distintos.

Tomando os parlamentares que atuaram no Congresso Nacional entre 1945 e 1966, é possível relacionar, em linhas gerais, 10 deputados ao primeiro padrão, 8 ao segundo padrão, e apenas 2 ao terceiro. Observando aqueles que ocuparam o cargo de deputado federal entre 1967 e 1982, 6 casos aproximam-se do primeiro padrão, 12 do segundo, e 6 do terceiro. Por fim, examinando os deputados federais do período recente (iniciado com os parlamentares eleitos em

1982 sob a reorganização partidária), encontram-se, 10 deputados ligados ao primeiro padrão, 34 ao segundo, e 19 ao terceiro.

A aproximação dos deputados a determinados padrões em cada momento permite algumas considerações pertinentes. Em primeiro lugar, corrobora-se a importância da ascensão política (no período compreendido entre 1945-64) de segmentos até então *outsiders*, principalmente dos “descendentes de imigrantes”, que passavam a coabitar o espaço político com grupos familiares mais “tradicionais”. Em segundo lugar, afirma-se a escalada de políticos oriundos de camadas mais baixas da hierarquia social (no último período), apontando para a valorização e consolidação de novas arenas de inserção como “viveiros” de novos quadros parlamentares, tais como os sindicatos, o movimento estudantil, as igrejas, e até mesmo as próprias organizações partidárias⁶.

“Família”, coesão e divisão partidária

Os padrões de continuidade e de descontinuidade partidária, assim como a distribuição entre as siglas dos candidatos a deputado, estão no centro da atenção neste momento. O material apresentado faz parte de um outro estudo, igualmente mais amplo, que analisou 166 candidatos a deputado estadual e federal que concorreram entre 1982 e 2002, no Rio Grande do Sul, e possuem parentes que ocuparam cargos eletivos (GRILL, 2003). Esses foram classificados conforme a sua filiação na última eleição em que concorreram. E para a caracterização dos alinhamentos tomou-se o conjunto de políticos dos grupos familiares aos quais pertencem, observando se estes se encontram situados ou não nos mesmos pólos partidários.

Os pólos partidários dizem respeito aos padrões de continuidade e descontinuidade que, por sua vez,

“Famílias”, ascensão social e alinhamentos partidários...

referem-se aos alinhamentos políticos em questão a partir de 1945. Assim, parte-se da divisão consagrada entre “PTB/anti-PTB” (PSD, UDN, PL), da sua rearticulação em MDB e Arena, e da sua re-configuração, com o pluripartidarismo, entre PMDB, PTB, PDT, PPS, PSB e PT, de um lado, e PPB-PP e PFL-DEM[PDS não entra?], de outro lado, para verificar a recorrência das continuidades e das descontinuidades ao longo das gerações. Mais do que recolocar uma recorrente discussão sobre a “secular bipolarização da política gaúcha”, utiliza-se esta tipologia para mapear processos sociais que envolvem a gestão da coesão ou a explicitação do conflito no interior destas

“famílias” atuantes politicamente e a divisão partidária sul-rio-grandense.

Foram classificados como “alinhados” aqueles candidatos oriundos de “famílias” que, ao longo do período em que seus membros competiram eleitoralmente, permaneceram em um dos pólos. Por sua vez, foram classificados como “desalinhados” aqueles descendentes de “famílias” em que no seu interior membros de gerações diferentes deslocam-se de um pólo ao outro, ou em que as divisões políticas entre seus membros na mesma geração estiveram representadas por pólos antagônicos.

Quadro 2 – Distribuição por partidos e padrões de alinhamento

Partidos	N.º de candidatos que possuem parentesco com outros políticos	% sobre o total	Alinhamento ideológico entre os políticos das “famílias”			
			Alinhados	%	Desalinhados	%
PPB	21	13	15	9	6	3,6
PMDB	34	20	22	13,2	12	7,2
PTB	19	11,5	17	10,2	2	1,2
PFL	3	1,5	2	1,2	1	0,6
PDT	36	21,5	30	18	6	3,6
PT	25	15	21	12,6	4	2,4
PCdoB	1	0,8	0	0	1	0,6
PPS	8	5	7	4,2	1	0,6
PSB	6	3,5	4	2,4	2	1,2
PV	2	1,2	2	1,2	0	0
PSDB	9	5,5	6	3,6	3	1,8
PL	1	0,8	1	0,6	0	0
PHS	1	0,8	0	0	1	0,6
Total	166	100	127	76,5	39	23,5

Fontes: Entrevistas e repertórios biográficos

Neste caso, grifa-se que a ocorrência de candidatos com laços de parentesco com outros políticos não se concentra em nenhuma sigla partidária e, em linhas gerais, fortalece sua incidência conforme a força

dos partidos no estado. Afora isto, outro elemento a ser destacado é que, ao contrário do que uma leitura mais apressada poderia supor, este não é um fenômeno ligado a partidos situados à “direita”, tampouco é

menos presente em partidos situados mais à “esquerda” do espectro ideológico.

No tocante aos alinhamentos partidários, destaca-se no quadro 2 o número de candidatos participantes de “famílias alinhadas” (padrões PTB→MDB→PMDB, PDT, PTB, PPS, PT ou PSD, UDN, PL→Arena→PPB-PP, PFL-DEM) que somam 127 casos ou 76,5% do total. Um primeiro procedimento, então, é observar, através de um número significativo de casos, a administração ao longo do tempo desta durabilidade de filiações. Tal encaminhamento talvez seja uma das maneiras de desvendar prováveis interferências entre reivindicações de “tradições familiares” e “partidárias” ou “ideológicas”. Entretanto, não se pode desconsiderar que esta tipologia esconde no seu interior fraturas, tão ou mais “conflitantes”, que as que podem ser identificadas nas divisões ou deslocamentos entre os dois pólos. Casos em que irmãos se repartem entre siglas originárias de uma mesma matriz e passam a dividir redutos eleitorais, ou em que pais e filhos tomam trajetos partidários diversos e reivindicam a mesma “tradição ideológica”, são ilustrativos disso.

Apesar de menos numerosos, somando 39 candidatos (23,5 % do total dos casos) o outro padrão não é menos revelador de lógicas de gestão do patrimônio político familiar. “Famílias” divididas entre membros de dois pólos ao longo de décadas (como as “famílias” Guazelli, Nedel e Carrion); “famílias” que se deslocaram de um pólo ao outro (como os grupos familiares do ex-deputado Clóvis Ilgenfritz da Silva: PSD→PT, e do deputado federal Mendes Ribeiro Filho: Arena→PMDB); ou deslocamentos de uma geração para outra (como os efetuados por Luiz Fernando Zachia: filho de deputado do PDC, e deputado pelo PMDB; por Frederico Antunes: neto de ex-deputado pelo PTB, e deputado pelo PPB; ou ainda por Ciro Simoni: filho de uma vereadora pela UDN, e

deputado pelo PDT) são provas disso. Revelam, pois, as combinações entre notoriedades dos grupos familiares, divisões políticas, transmissão de clivagens intra-familiares e a divisão de papéis no interior do grupo familiar, bem como deslocamentos entre siglas condicionados por novas configurações sociais e políticas. As lógicas que presidem estes movimentos permitem apreender as transformações do espaço social e dos condicionantes da participação política de uma geração para outra.

Na distribuição destes padrões entre as siglas não se observa nenhuma variação significativa. E, no conjunto de casos, algumas matizes merecem destaque, notadamente no que toca aos partidos com maior expressão eleitoral (PMDB, PT, PTB, PPB-PP e PDT). A sigla que apresentou maior número de casos provenientes de grupos familiares desalinhados foi o PMDB, fato que pode ser explicado pela sua posição ao centro do espectro político-partidário. Assim, a sigla abriga descendentes de líderes do antigo PTB que militaram também no MDB como o ex-deputado Carlos Giacomazzi (filho e irmão de ex-deputados pelo PTB); descendentes de líderes do antigo Partido Democrata Cristão e da Arena como o deputado estadual eleito em 2002, Luiz Fernando Zachia (filho do ex-deputado Alexandre Zachia); até descendentes de líderes do antigo Partido Social Democrático e da Arena, como o ex-deputado Néelson Jobim (neto e filho de deputados pelo PSD). No entanto, mesmo a sigla abrigando o maior número de candidatos provenientes de grupos familiares marcados pela descontinuidade, prevalece o padrão de continuidade (22 casos contra 12). Entre os 12 candidatos classificados como provenientes de “famílias” desalinhadas ideologicamente, 3 vêm de grupos familiares com origem no PDC, 3 no PSD, 3 na Arena, 1 na UDN e 3 de “famílias” divididas desde a origem.

O Partido dos Trabalhadores, fundado em contraposição às antigas correntes partidárias, abriga no seu interior, por um lado, descendentes de trabalhistas como Tarso e Luciana Genro (esta migrou recentemente para o PSOL), ambos descendentes de Adelmo Genro, líder do PTB em São Borja e Santa Maria; e Marcos Rolim (neto e sobrinho de líderes trabalhistas em Santa Maria); e, por outro lado, descendentes do antigo PSD e da Arena como Clóvis Ilgenfritz da Silva (filho de um Prefeito e líder do PSD de Ijuí) e Maria Luiza Jaeger (filha de um ex-deputado pelo PSD). Ainda sobre o PT, cabe sublinhar que mesmo as lideranças sem vínculos familiares com os partidos existentes anteriormente acabaram formando sucessores no interior da “família”, como é o caso do ex-deputado federal e senador Paulo Paim (o filho se elegeu vereador na cidade de Canoas, o principal reduto de Paim) e do deputado estadual Elvino Bohn Gass (um dos irmãos se elegeu prefeito na cidade de origem e outro é presidente do diretório municipal do PT de Porto Alegre).

O Partido Trabalhista Brasileiro congrega nas suas nominatas candidatos descendentes de lideranças do antigo Partido Trabalhista Brasileiro (pré-64). Alguns casos como a “família” do candidato Alfredo Scherer Neto (neto de um ex-prefeito e líder do PTB de Venâncio Aires, filho de um ex-vereador pelo PTB e deputado estadual pelo MDB e PMDB), do ex-deputado Marcelo Mincarone (neto e filho de dirigentes e deputados do PTB de Bento Gonçalves), dos deputados estaduais Iradir Pietroski, Abílio dos Santos e do ex-deputado estadual e federal Caio Riela (os três filhos de vereadores pelo antigo PTB) mostram que a legenda foi escolhida pela potencialidade de ligação com o passado. Nestes casos, devido às dissidências dessas “famílias” com o PMDB ou com o PDT, há uma migração para uma legenda nova no estado, mas

com forte apelo e capacidade de ativar pontes com a “história familiar”⁸.

O PPB possui 6 candidatos classificados entre os “desalinhados”, os 15 demais são membros de “famílias” que concentram sua atuação nas siglas do PSD, UDN, PDC, PL, Arena e PPB-PP (nenhum no PFL-DEM). Entre os 6 participantes de grupos familiares não alinhados, 4 dividem-se entre membros de uma mesma geração e dois conformam deslocamentos operados de uma geração para outra. São os casos: do deputado estadual Frederico Antunes, cujo avô paterno foi deputado estadual, secretário de estado e presidente do BNDES, pelo PTB, e o tio candidato a deputado estadual pelo PDT; e do candidato a deputado estadual em 1986, Élbio Abreu, que foi vereador por 5 legislaturas em Pelotas, pela Arena e pelo PDS/PPB, é neto de líderes e prefeitos do PSD em Erval e tem um filho, Eduardo Abreu, que foi vereador em Pelotas e candidato a deputado estadual pelo PSB.

Finalmente, o PDT conta com a maior quantidade de casos provenientes de “famílias alinhadas”. A construção de uma *genealogia simbólica* em torno da bandeira do trabalhismo e a edificação de ícones (Getúlio Vargas, Alberto Pasqualini, João Goulart e Leonel Brizola) que compõem a sua história faz com que em nenhuma outra sigla o trabalho de memória e a valorização das origens dos candidatos estejam tão presentes⁹. Alguns exemplos podem ser elencados, tais como: os deputados Gerson Burmann (filho de prefeito e sobrinho de prefeito e deputado estadual e líderes trabalhistas em Ijuí), Airton Dipp (filho de prefeito, deputado e líder trabalhista em Passo Fundo) e João Vicente Goulart (filho do ex-presidente da República e presidente nacional do PTB, João Goulart); ou os candidatos Romildo Bolzan Júnior (filho do ex-deputado e prefeito de Osório, Romildo Bolzan), Carlos Chaise (filho do ex-prefeito de Porto

Alegre e ex-deputado estadual Sereno Chaise), Uil Dias (filho do ex-deputado Getúlio Dias) e Adriane Rodrigues (filha do ex-prefeito de Pelotas, Anselmo Rodrigues), entre outros.

A seguir, são apresentados dois casos exemplares de “famílias de políticos” que se notabilizaram, respectivamente, pela “unidade” ou pela “divisão” entre os seus membros nas lutas políticas. Serão cotejados as estratégias de afirmação social e política, a ativação de um capital simbólico ligado aos “nomes de família”, os efeitos da configuração/reconfiguração do espaço político em seus redutos mais importantes, os deslocamentos entre siglas e as justificações dos agentes para as adesões a partidos com base na história política da “família” e no esforço de associação com antepassados.

Os Scherer

Os políticos da “família Scherer” se notabilizaram pelo acúmulo de sucessos eleitorais ao longo da segunda metade do século XX. Atuantes no município de Venâncio Aires, estiveram à frente do Executivo municipal por aproximadamente vinte e quatro anos (entre 1952 e 2002) e definiram os sucessores para outros dez anos de gestão na prefeitura. Afora isto, contaram com um deputado estadual em quatro legislaturas e ocuparam o Legislativo municipal em duas ocasiões.

Em 1951, aos 40 anos, Alfredo Scherer dá início à “tradição política-eleitoral”. Filho homem mais velho de um comerciante rural e pequeno proprietário – que já possuía uma liderança local no distrito de Palanque –, assumiu os negócios da “família” aos 14 anos de idade, com a morte do pai. A partir da administração do “bolichão da família”, Alfredo Scherer expandiu as atividades de agricultura e comércio e destacou-se no ramo da erva-mate.

A apresentação do seu perfil, feita por uma historiadora e secretária municipal de educação em uma das gestões do seu filho, Glauco Scherer, como prefeito, é reveladora dos efeitos do sucesso econômico para a inscrição do personagem na história local e para a heroicização do “fundador” da “família de políticos”:

O prefeito Scherer é descendente dos primeiros imigrantes alemães que se radicaram em Rio Pardinho, daqueles pioneiros que deixaram seus parentes, irmãos e amigos, para aqui se aventurarem e com seus conhecimentos auxiliarem outra terra [...]. Destinado a permanecer na linha Palanque, deu início a uma atividade que prometia ser rentável, a industrialização e comercialização da erva-mate, cuja tradição até hoje honra Venâncio Aires [...]. Jovem ainda, mas com uma vontade de vencer, Alfredo dedicou-se à sua incipiente indústria, na qual a sua atividade precoce lhe trouxe experiência e maturidade para a vida. (DIETRICH, 1980, p. 12-14).

Casou com uma descendente de alemães e filha de agricultores e criadores (médios proprietários). Sua liderança local acompanhou a aquisição de destaque econômico. Ainda antes de concorrer ao primeiro cargo eletivo, ocupou cargos públicos “não-remunerados”, como comissário ou inspetor de polícia e delegado da zona rural, e foi “festeiro” da Festa de São Sebastião Mártir. Importante cabo eleitoral na “região” de políticos com “origem alemã” e ligados ao Partido Trabalhista Brasileiro, principalmente Sigfried Heuser, Alfredo Scherer foi por eles apoiado na sua primeira disputa eleitoral. Assim, em 1951, se elegeu prefeito, ocupando o posto até 1955. Retornou nas eleições de 1959 (ano em que seu filho, Gleno Scherer, se elegeu vereador com 27 anos) e permaneceu até 1963. Após as duas gestões pelo PTB,

se filiou ao MDB (acompanhando Sigfried Heuser e seu cunhado, Pedro Simon, que comandaram a sigla durante o regime militar)¹⁰ e, em 1968, disputou novamente à Prefeitura, obtendo sucesso e administrando o município até 1972. Em 1976, concorreu mais uma vez, cumprindo o seu mandato mais longo (1977-1982).

Alfredo Scherer conseguiu se firmar como uma das principais lideranças do município. Por meio do cultivo de redes de apoiadores (que incluíam vínculos pessoais, lealdades cultivadas via atendimento, identificação étnica, laços profissionais, elos religiosos e apoios partidários), ele estruturou sua liderança política. A repetição e o acúmulo de vitórias eleitorais contribuíram ainda para a edificação da sua reputação local sustentada pelo caráter “vitorioso” do seu percurso nos dois terrenos: pessoal e político. Os trechos de entrevista reproduzidos a seguir sinalizam para a reputação da “família”, o “nome de família” como catalisador do capital simbólico e a configuração de uma rede de apoiadores transferida de forma inter-geracional:

O pessoal diz: ‘Ah, sendo filho do Scherer, sendo Scherer, nós votamos no Scherer’. Então pra nós é bom ter esse nome Scherer. A gente sempre tem amigos que... Corregilionários daqueles firmes, sempre do nosso lado. Não nos abandonam nunca. Muitos trocaram de partido com a gente, outros ficaram no partido de origem, mas votam nos Scherer (entrevista com Glauco Scherer).

Com certeza nós temos um conceito formado lá dentro da nossa cidade, dentro da nossa região, dentro do nosso estado, e até posso dizer dentro do nosso país. O nosso conceito na política é muito bom. É uma

tradição de 3 gerações, que eu sou a terceira geração da família Scherer (...). Um trabalho que se fez já durante 50 anos de mandatos públicos, de prefeito, vice-prefeito, vereador e deputado, que a minha família tem na comunidade e que as pessoas valorizam e identificam na gente. (...) a tradição política da minha família foi decisiva pra receber o apoio que eu recebi disputando depois de 20 anos afastado do município, disputando uma eleição pra deputado estadual e conseguindo fazer, ser o segundo candidato mais votado no município. (entrevista com Alfredo Scherer Neto).

As eleições municipais de 1976 abriram o processo de sucessão na facção¹¹ política controlada por Alfredo Scherer, fazendo despontar as principais lideranças políticas do município nas décadas seguintes. Entre elas, estavam seus filhos e seus colaboradores mais diretos. Desse modo, elegeram-se vice-prefeito e vereadores: Gleno Scherer, Rogério Scherer e Almedo Dettenborn (este último considerado “cria política” de Alfredo Scherer). Os três, e mais um outro filho de Alfredo Scherer, Glauco Scherer, colecionaram vitórias nos pleitos municipais através do PMDB até 1996, ano da divisão da facção. A explicitação do desencadeamento da sucessão pode ser observada em relato do próprio Alfredo Scherer, quando explica a escolha de Gleno Scherer para compor a chapa à prefeitura de Venâncio Aires, reproduzido abaixo:

Levei meu filho pensando justamente em deixá-lo no meu lugar, uma vez que devido à minha idade, pode ocorrer algum problema de saúde e então, meu vice ficaria em meu lugar. Ele não quis aceitar, achando que não somaria votos pra mim, opinava dizendo que deveria levar um vice que desse mais garantia de votos. Minha concepção é que vice não soma coisa nenhuma se

o candidato a prefeito não agrada. O vice não dá a vitória de um prefeito, ao menos nas minhas quatro candidaturas não influíram muito. (Entrevista com Alfredo Scherer *apud*, Diettrich, 1980, p. 42).

Alfredo Scherer e Gleno Scherer venceram as eleições pelo MDB. O “advogado com especialização em Direito Agrário” e “professor universitário” Rogério Scherer, e o “bacharel em filosofia”, “técnico em contabilidade”, “administrador escolar” e “professor rural”, Almedo Dettenborn, elegeram-se vereadores pela mesma sigla. O primeiro foi escolhido líder do governo na Câmara dos Vereadores e o segundo ocupou uma das principais secretarias municipais, a Secretaria de Educação, Trabalho e Ação Social.

Durante a gestão, houve a maturação da escolha partidária a ser seguida com a reorganização partidária do final da década de setenta. Liderados por Alfredo Scherer, os colaboradores do prefeito optaram “em bloco” pelo PMDB. Esta decisão, que interferiu na força eleitoral do partido no município e “região”, teve raízes nas fidelidades verticais de Alfredo Scherer, notadamente, e do seu filho, Gleno Scherer, cultivadas ainda no período de militância no PTB: “O pai não era da linha do Brizola (...), o Gleno também não era da linha do Brizola. O pai e o Gleno eram da linha do Ferrari e do Heuser, que era a linha mais branda do PTB. Seguimos essa linha do Siegfried Heuser” (Entrevista com Glauco Scherer). Observa-se que as tomadas de posição, além de obedecerem ao espaço local de concorrência política e suas fidelidades/clivagens, são presididas pela atualização de vínculos de lealdades anteriores.

Nas eleições de 1982, ocorreu a primeira sucessão municipal em que a continuidade nos principais postos dos seguidores de Alfredo Scherer foi buscada. Consolidou-se uma empresa política situada no

PMDB, com divisão de papéis e orquestração das atividades e com uma área de abrangência regional. Nesta ocasião, Almedo Dettenborn concorreu a prefeito e Gleno Scherer disputou a vaga de deputado estadual, ambos apoiados pelo então prefeito de Venâncio Aires, Alfredo Scherer, e pelo presidente do PMDB e coordenador da campanha, Rogério Scherer. A “dobradinha” de Gleno Scherer no município foi com Segfried Heuser (principal liderança do PMDB da “região” e com a qual a “família” colaborava desde a década de cinqüenta). Este último se elegeu, enquanto o primeiro conseguiu apenas a terceira suplência como deputado estadual, assumindo durante a segunda metade da legislatura. Em 1986, Gleno Scherer concorreu à reeleição, contando com o apoio do então Prefeito, Almedo Dettenborn. As fidelidades derivadas do seu trabalho como deputado estadual possibilitaram a expansão da sua votação em Venâncio Aires e outros municípios.

Em 1988, Almedo Dettenborn (ainda prefeito) e Gleno Scherer (na ocasião, deputado estadual, presidente da Assembléia Legislativa e grande aliado do então governador Pedro Simon) lançaram Glauco Scherer (chefe de gabinete de Gleno Scherer) à prefeitura, levando a facção política à terceira administração consecutiva do PMDB. Glauco havia residido em Porto Alegre e ocupado cargos que, segundo ele, o faziam um “verdadeiro embaixador de Venâncio Aires”. Mas toda a justificativa da sua candidatura recaía sobre o “nome da família”:

Não foi decisão. Foi imposição do partido. Porque não tinha ninguém pra ganhar a eleição. Tinha que ser o Gleno. O Simon não liberou ele, disse que precisava dele. Ele era deputado estadual e presidente da Assembléia Legislativa naquela época. E o único Scherer que tava disponível era eu (entrevista com Glauco Scherer).

Em 1990, Gleno Scherer concorreu ao terceiro mandato como deputado estadual. Foi reconduzido à Assembléia Legislativa e, dois anos depois (1992), Almedo Dettenborn elegeu-se pela segunda vez prefeito de Venâncio Aires, apoiado pelos “irmãos Scherer”. A mesma facção chegou pela quinta vez consecutiva e de forma relativamente coesa à prefeitura. A última demonstração de unidade foi dada em 1994, ano em que Gleno Scherer alcançou seu quarto e último mandato de deputado estadual. Neste período de simultaneidade de postos ocupados entre os dois principais sucessores da liderança de Alfredo Scherer, esboçam-se as rupturas que marcaram as disputas municipais a partir de 1996.

Deste modo, o itinerário político de Gleno Scherer coincidiu com o estabelecimento de uma empresa política que acionava o patrimônio político de Alfredo Scherer, centralizava suas ações pela sua notoriedade local e especializava-se nas funções de mediação política. O perfil mais escolarizado e urbano de Gleno Scherer contribuía para o exercício de funções políticas mais codificadas e centrais, como a atuação em mandatos parlamentares. Considerado um “bom orador”, “competente legislador” e um deputado com reputação no meio político, ele contava com trunfos não disponíveis ao seu pai e indispensáveis para as atribuições do cargo. Além disso, por meio dos mandatos, Gleno Scherer conseguiu ampliar espacial e socialmente as bases de interconexões políticas e pessoais ligadas ao grupo familiar. O instrumento do atendimento aos pleitos regionais e municipais através de cadeia de líderes-seguidores auxiliava na expansão da sua área de influência eleitoral. Seu trânsito entre os pares e sua aliança vertical “para cima” com Pedro Simon levaram-no à presidência da Assembléia Legislativa e ao Tribunal de Contas do Estado. Sua projeção estadual fortalecia a liderança da facção

política no plano local. E as repetidas vitórias locais do PMDB fortaleciam-no no estado, credenciando-o às posições de destaque que ocupou.

Se no período de transmissão e de gestão compartilhada do patrimônio político familiar Gleno Scherer foi o protagonista, a partir do dissenso ocorrido na facção política e da bifurcação Glauco Scherer passou a ser o personagem familiar nas disputas políticas. Glauco Scherer havia sido prefeito entre 1989 e 1992, substituindo Almedo Dettenborn (1983-1988) e sendo depois substituído por ele (1993-1996).

Embora com ingresso tardio nas competições políticas, Glauco Scherer nunca esteve afastado das disputas e dos círculos políticos. Trabalhou na Secretaria da Fazenda quando era secretário o ex-deputado “ligado à família”, Siegfried Heuser. Foi assessor na Assembléia Legislativa da bancada do MDB e chefe de gabinete de Gleno Scherer, já no PMDB. Elegeu-se prefeito em 1988 pelo PMDB, quando a facção política se encontrava no auge do acúmulo de prestígio político (Gleno era presidente da Assembléia Legislativa e os políticos do PMDB local colecionavam vitórias e administrações aprovadas que faziam os sucessores). Foi também presidente municipal do PMDB. O único dos filhos de Alfredo a não cursar universidade, Glauco possuía o curso técnico de contabilidade e caracterizou-se, como o pai, por ser um político cujos trunfos se fundamentaram na “competência administrativa”, na “capacidade de trabalho” e em valores morais como “honestidade” e “seriedade”, entre outros. Por conseguinte, essa imagem e a vinculação com o pai (em termos de parentesco, de redes de relações locais e de modos de fazer política) se constituíram em recursos agilizados na empreitada de reconquistar o predomínio político local e competir com os antigos aliados situados no PMDB. Ao chegar novamente ao posto de prefeito pelo PTB em 2000, coroou um

processo de disputa municipal iniciado em 1995 e pontuado por vários embates. Se a sua primeira eleição para a prefeitura já fora computada como uma “prova” da eficácia eleitoral do “nome Scherer”, a sua segunda eleição foi encarada como um “teste” deste recurso.

A competição local adquiria contornos de “re-vanche” e de reivindicação de representar um “passado comum”¹². As alianças horizontais que davam unidade à facção política e as alianças verticais com o ego e referência histórica (Alfredo Scherer) deixaram de existir, interrompendo o circuito de trocas que alimentara o potencial eleitoral de todos. Cada uma das facções formadas procurava estabelecer o seu elo com o passado, utilizando as siglas (PTB e PMDB), o parentesco e a proximidade com Alfredo Scherer e a demonstração de lealdade a seu “legado”. Almedo Dettenborn (PMDB) e Glauco Scherer (PTB) enfrentaram-se ainda em 2004 e 2008. O primeiro se elegeu em 2004 e os dois foram derrotados em 2008, por Airton Artus do PDT (irmão de Celso Artus, outra “cria política” de Alfredo Scherer).

Este processo de concorrência teria sido desencadeado pelas desavenças entre o então deputado Gleno Scherer e o então prefeito Almedo Dettenborn e agravados na convenção para escolha dos candidatos a prefeito em 1996, quando Glauco Scherer foi derrotado. Como represália, os membros da “família” retiraram-se do PMDB e se filiaram, juntamente com alguns seguidores, ao Partido Trabalhista Brasileiro. A opção pelo PTB se sustentava na origem da liderança da “família”: “acabamos optando por um novo partido político, partido político que o meu avô havia iniciado a sua vida política” (Entrevista com Alfredo Scherer Neto). Por este partido, lançam Alfredo Scherer Neto para deputado estadual, em 1998, que disputou os votos locais com Almedo Dettenborn, candidato pelo

PMDB e apoiado pelo então prefeito Celso Artus. E finalmente, em 2000, acontece o confronto da “família” com o seu antigo partido, o PMDB, por meio da disputa entre Glauco Scherer, pelo PTB, e Almedo Dettenborn, pelo PMDB, à prefeitura de Venâncio Aires.

Assim, a longa duração da influência política da facção local liderada por Alfredo Scherer e suas ramificações em várias lideranças ou sub-líderes com redes próprias, levaram à divisão da própria facção e a disputa pela “herança política”. O desmembramento em duas facções reduziu a abrangência da influência eleitoral de todos ao plano municipal. A rivalidade entre os antigos aliados se apoiaria na ativação da memória política do seu ego original (Alfredo Scherer). Os códigos utilizados são a “família” e a construção de uma herança política que se concentra atualmente sobre a liderança de um de seus filhos (Glauco), cujos atributos mais se aproximam daqueles presentes no pai. Por sua vez, o “outro lado” reivindica a continuidade do “legado” através do partido e da fidelidade demonstrada como colaboradores ou seguidores próximos e leais à antiga liderança. A política local passa a ter como objeto de disputa primordial a apropriação e a interpretação deste “passado comum”¹³.

Observa-se como estão imbricadas a afirmação local e as alianças verticais nestas opções partidárias e como ambas interagem com o fortalecimento das siglas que reclamam a continuidade com o trabalho. A “família Scherer”, originalmente ligada ao PTB e principalmente ao deputado Sigfried Heuser, se afirmou localmente auxiliada por estes vínculos. Tal alinhamento definiu sua opção pelo MDB e principalmente pelo PMDB, consolidando-se com a aproximação com Pedro Simon (cunhado e grande aliado de Sigfried Heuser). Com a cisão local e a perda do controle partidário, optaram pelo PTB, organizado por

“Famílias”, ascensão social e alinhamentos partidários...

Sérgio Zambiasi (ex-deputado estadual e senador). Nesta sigla buscaram o fortalecimento da ligação com o passado (sobretudo com aquele que inaugurou a inserção política da “família”, Alfredo Scherer) e contribuíram (ao lado de outras “famílias” que fizeram o mesmo movimento) para conferir legitimidade ao uso da legenda histórica nos últimos anos.

Os Nedel

Outro grupo familiar marcado pela ascensão como comerciantes e pela afirmação política daí decorrente é a “família” à qual pertence o ex-deputado federal pelo PMDB Ruy Nedel. Ao longo de segunda metade do século XX, os políticos desta “família” acumularam cargos, sobretudo locais, e se diferenciaram pela divisão dos membros com atuação política em diferentes siglas (e pólos ideológicos) e pela disputa que travaram, principalmente em um dos “ramos” que contou com a competição local entre irmãos.

Descendentes de imigrantes alemães, os Nedel se instalaram no início do século XX no noroeste do Rio Grande do Sul, na “região” em que hoje se situa o município de São Luiz Gonzaga. Por meio da atividade comercial conquistaram importante liderança, o que possibilitou a ocupação de cargos eletivos por uma série de indivíduos. Dois “troncos” adquiriram destaque político. O primeiro consiste nos descendentes de José Nedel Sobrinho e o segundo nos descendentes de Mathias Nedel. Os filhos de José Nedel Sobrinho se tornaram prósperos comerciantes e um deles proprietário de um cartório. Um dos filhos de Mathias Nedel foi agricultor e comerciante, todos na “região” onde hoje se situa o município de Cerro Largo (antigo distrito de São Luiz Gonzaga).

Na primeira geração de políticos descendentes de José Nedel Sobrinho se destacaram Reinaldo

Nedel (vereador de São Luiz Gonzaga) e Jacob Nedel (“desbravador” de Crissiumal e candidato a prefeito), sendo ambos comerciantes. Na primeira geração de políticos descendentes de Mathias Nedel se destacou Silvino Nedel (candidato a deputado estadual em 1978), que profissionalmente atuou como agente fiscal da exatoria estadual. Nas últimas décadas, os sobrinhos de Reinaldo e Jacob Nedel e o filho de Silvino Nedel percorreram carreiras políticas exitosas no Rio Grande do Sul. São eles: Roque Nedel, Ruy Nedel, René Nedel, Renato Nedel (netos de José Nedel Sobrinho) e João Carlos Nedel (neto de Mathias Nedel). São abordados aqui os itinerários dos quatro primeiros que rivalizaram politicamente na “região de origem política” da “família”.

Roque, Ruy, René e Renato Nedel são filhos de José Aluísio Nedel, um dos principais comerciantes locais, casado com a filha de um importante comerciante: “dono de um açougue, de uma bailanta e de um clube” (entrevista com Ruy Nedel), também de origem alemã. José Aluísio Nedel adquiriu liderança e destaque comercial se notabilizando, inclusive, em relação aos “irmãos políticos”:

O pai era o melhor comerciante (...) ele tinha liderança em São Luiz Gonzaga, ele era o agente do Banco Nacional do Comércio ali, hoje Salvador das Missões. Ele cobrava e pagava as duplicatas, fazia o que hoje um banco faz, ali no interior de Cerro Largo, nem o Banco Nacional do Comércio estava em Cerro Largo. (...) mas os irmãos do meu pai foram mais políticos do que ele, porque ele dizia: ‘eu sou comerciante, eu quero crescer’ e cresceu muito. (Entrevista com Roque Nedel).

O comerciante tinha liderança. Entre os Nedel, os homens foram quase todos do

setor do comércio e tinham liderança (...). Porque eles preservavam. Tinham um trabalho comunitário. (...) as estradas quem fazia eram os próprios colonos (...) não era o estado que fazia. Não era o estado que fazia a escola (...) e os comerciantes tinham uma liderança neste trabalho comunitário. O pai tinha uma grande liderança nesse período. Na região, queimava uma casa o pai dava todo o material necessário (...) ou então havia uma peste suína (...) o banco era a própria loja do pai (...) e depois iam pagando à medida que pudessem (entrevista com Ruy Nedel).

Este misto de “empreendedor” e “líder comunitário”, somado ao catolicismo cultivado no meio familiar, garantiu a conquista e a manutenção de lealdades dos “colonos”, constituindo ainda prestígio e alinhamento político com líderes estaduais. Porém, a versão dada pelos diferentes irmãos diverge quanto à identificação partidária ou política do pai e são congruentes com as posições e itinerários dos próprios políticos e membros da “família”. Para um deles (que foi filiado ao PSD e à ARENA e hoje é filiado ao PP), “nós éramos do PSD, o meu pai era getulista (...), o meu pai e os irmãos dele, todos permaneceram no PSD junto com um amigo dele que era irmão do Getúlio” (entrevista com Roque Nedel). Já para o outro (identificado com o PTB, depois com o MDB e com o PMDB, finalmente com o PSDB), “o pai era Getúlio e Alberto Pasqualini, sempre pelo lado do social (...). Veja uma coisa, quando o pai morreu, eu cheguei em casa e tava nada menos que o irmão do Getúlio Vargas e o João Goulart em casa” (entrevista com Ruy Nedel).

Tal discordância aponta para a disputa política entre os irmãos que se reflete na concorrência pelo uso e interpretação da “memória política familiar” e demonstra a convergência quanto à notoriedade do

ascendente e suas ligações com políticos de relevo no cenário estadual.

Para compreender a rivalidade entre os irmãos, bem como os usos do patrimônio familiar, é necessário reconstituir as condições de transmissão do mesmo no interior da “família” e os itinerários individuais. José Aluísio Nedel teve nove filhos, entre eles sete homens, e faleceu precocemente, aos 45 anos. Neste momento, os dois filhos mais velhos assumiram o empreendimento comercial e administraram o capital de relações sociais geridos a partir desta posição social. O terceiro filho (Roque Nedel), também comerciante, casou com a filha de um dos principais comerciantes da “região” e líder político (ligado ao PSD). Os demais (ainda adolescentes no momento da morte do pai) tiveram os esforços familiares canalizados para a escolarização em grandes centros e para a conquista de cursos superiores. Desta divisão originou-se a cisão política.

A partir da aliança matrimonial, Roque Nedel se situou em uma das facções locais e conseguiu incorporar seus irmãos mais velhos ao seu posicionamento político e à sua liderança local. Ruy Nedel (o quarto filho na ordem de idade), por sua vez, trilhou um percurso que envolveu movimento estudantil, uso do título de médico, habilidades como escritor e liderança regional, mas situou-se na outra polaridade do espectro político e conquistou a adesão de dois dos seus irmãos mais jovens, René Nedel e Renato Nedel. A morte prematura do pai, as diferentes estratégias acionadas para gerir a herança e as afinidades e adesões construídas no interior da “família” acabaram por constituir duas facções locais centralizadas por dois irmãos: Roque Nedel e Ruy Nedel.

Roque Nedel se tornou comerciante, como o pai, o avô materno e os irmãos mais velhos: “Então nós temos dentro de nós, da família Nedel, a índole

comercial e política” (entrevista com Roque Nedel) e casou com a filha de um importante comerciante. A “família” do seu sogro conquistou notoriedade como “empreendedores comerciais” e “líderes políticos”, como afirma o próprio político ao falar dos ascendentes da esposa: “ele era filho primogênito do desbravador da comunidade e o colonizador de Roque Gonzáles (...) que foi vice-prefeito de São Luiz Gonzaga (...). O filho dele, o Arlindo, meu sogro, se elegeu três vezes vereador em São Luiz Gonzaga, se elegeu duas vezes vereador em Cerro Largo, foi da comissão que iniciou o município...” (entrevista com Roque Nedel). Assim, seu sogro, era pertencente a uma “família” de mediadores locais. Após ser o representante do distrito como vereador, se tornou o segundo prefeito da história de Cerro Largo, em 1959, pelo PSD. Nesta mesma eleição, Roque Nedel chegou pela primeira vez à vereança (com 24 anos) e teve como companheiros de bancada do PSD seu cunhado (irmão da esposa) e seu primo Bruno Nedel (filho do dono do cartório que veio a herdá-lo posteriormente). Seus dois irmãos mais velhos e sua mãe participaram ativamente da sua campanha.

Sua participação na Câmara dos Vereadores e a reputação do sogro – como empreendedor, líder comunitário ligado ao catolicismo e prefeito – auxiliaram na afirmação da sua liderança local. Todos eram vinculados aos deputados federais da “região”, Tarso Dutra e ao seu cunhado, o também deputado Clóvis Pestana. Roque Nedel se reelegeu em duas oportunidades vereador (1963 e 1968), ocupando a presidência da Câmara de Vereadores. Concorreu a prefeito em 1972 (sendo derrotado) e novamente a prefeito em 1976 (vencendo as eleições). Cultivou uma aliança com Hugo Mardini, deputado estadual pela ARENA e adversário, no movimento estudantil, do seu irmão, Ruy Nedel.

A campanha de 1976 marcou a cisão familiar. Ruy Nedel se estabeleceu como médico em Cerro Largo no início da década de setenta e se tornou a principal liderança local do MDB, apoiando os candidatos da sigla em toda a “região”, inclusive em Cerro Largo, onde seu irmão concorria pela ARENA. Os irmãos identificam a origem da divergência na adolescência, quando Roque Nedel se aproximou da facção política liderada pelo futuro sogro, e Ruy Nedel morava fora da cidade, estudando em Seminário e depois na Faculdade de Medicina da UFRGS, passando a simpatizar com a Juventude Universitária Católica (JUC) e, posteriormente, com o trabalhismo.

Ruy Nedel, por sua vez, participou do “Movimento da Legalidade” liderado pelo governador Leonel Brizola (PTB) no início da década de 1960, e apoiou algumas chapas vinculadas à Ação Popular (AP) para o diretório acadêmico do curso de medicina e para a União Estadual dos Estudantes. Porém, só veio a ter uma participação eleitoral mais efetiva na década de setenta, quando retornou – depois de trabalhar como Servidor Público, Seventuário da Justiça do Trabalho e professor da Faculdade de Medicina da UFRGS – para a sua “região de origem”, como médico em Roque Gonzáles. Na campanha de 1972, se manteve “neutro” (segundo a expressão usada por ele em entrevista) e logo após o pleito passou a militar no MDB. Em 1974, apoiou a candidatura de Porfírio Peixoto, uma das principais lideranças do MDB da “região”, à deputação estadual.

Sua liderança se alicerçou na reputação adquirida como médico, na “capacidade oratória” e nas alianças verticais (para cima e para baixo) com quadro do MDB.

Eu sabia fazer anestesia e não tinha anestesista lá. Vinha gente de duzentos, trezentos quilômetros pra se operar com Ruy Nedel

(...). E eu tava com uma certa fama (...). Eu era bom de oratória, a micro-região gostava mais de ter o Dr. Ruy falando do que um deputado. Então eu apoiava os candidatos do MDB a prefeito e a deputado na micro-região. Então, em 1976, eu estava comprometido no comício de encerramento de seis municípios. Eu fazia o giro na região e não era nem vereador, nem nada (entrevista com Ruy Nedel).

Neste quadro de ascensão política, apoiou a candidatura do MDB em 1976, em detrimento da candidatura do seu irmão (vitoriosa). Em 1978, “emprestou seu prestígio” às candidaturas do MDB da “região” – de Porfírio Peixoto a deputado estadual e Valdir Walter a deputado federal – bem como se engajou na campanha de Pedro Simon ao senado. Acompanhou estas lideranças no final da década de setenta, quando optaram pelo PMDB na rearticulação partidária. Por este partido, Ruy Nedel concorreu a deputado federal em 1982, somando 31.997 votos (ficando na quinta suplência da bancada). Na articulação da candidatura “estruturou” uma série de candidaturas a prefeito vinculadas a ele: “Onde eu estruturei esse negócio nós ganhávamos todas. (...) Eu sei dizer que nós fizemos oito prefeitos na região” (entrevista com Ruy Nedel). Dedicou “atenção especial” a Cerro Largo e Roque Gonzáles. Em Cerro Largo, segundo ele: “Eu disse pro meu compadre, o Elemar Kuhn... eu exigi que ele fosse candidato. Eu disse: ‘Elemar, tu tem 24 horas pra puxar teu título pra cá e 48 horas pra dizer que é candidato a prefeito. Depois, o resto tu deixa comigo’. Aí o Elemar Kuhn foi prefeito. Mandato de seis anos, meu compadre” (entrevista com Ruy Nedel). Em Roque Gonzáles, por sua vez, apoiou a candidatura do seu irmão Renato Nedel, que se elegeu prefeito pela primeira vez nesse pleito. Além disso, fez uma “dobradinha” com o ex-prefeito de São Luiz Gonzaga, Jauri de Oliveira (que foi filiado ao MDB, PMDB e PSB).

Em 1985, com a chegada do PMDB à presidência da República, foi convidado a ocupar a Superintendência do INAMPS, quando adquiriu maior projeção estadual. Em 1986, concorreu novamente a deputado federal e alcançou 30.936 votos, obtendo uma cadeira na Câmara Federal. A liderança regional teve reflexos nas eleições municipais de Cerro Largo. Como deputado federal, lançou a candidatura do seu irmão, René Nedel, à prefeitura de Cerro Largo, em 1988, sucedendo seu “compadre Elemar Kuhn”. Nessa eleição, René Nedel conquistou seu primeiro mandato (aos 46 anos) como prefeito de Cerro Largo (pelo PMDB), derrotando seu outro irmão, Roque Nedel (candidato pelo PDS).

Ruy Nedel foi vice-líder do PMDB na Câmara Federal e se filiou ao PSDB no final da década de oitenta. Por este partido concorreu mais duas vezes à deputação federal, sem sucesso, e, segundo o seu depoimento “sem grande esforço” para obter êxito, já que fora preterido no seu intuito em concorrer à vice-governança em 1990. Dedicou-se também à literatura, escrevendo cinco livros (até o momento da entrevista) que denomina de “romances históricos” e que julga serem “mais úteis politicamente que muitos mandatos” (entrevista com Ruy Nedel). Entre eles, podem ser grifadas as obras “Te arranca, Alemão Batata” e “Poder e Indecência”. A primeira mistura romance e biografia familiar. Divide-se em duas partes que tratam, respectivamente, da imigração alemã e do caráter empreendedor do seu pai na “região”, parte que recebe o título de “O Pioneiro” (NEDEL, 1986) e cuja publicação coincide com a sua candidatura vitoriosa em 1986. A segunda faz parte do seu desligamento do PSDB e das competições eleitorais e visa uma crítica ao governo de Fernando Henrique Cardoso (NEDEL, 1997)¹⁴.

Apesar do declarado afastamento da política eleitoral participou das campanhas dos seus dois irmãos, cujos itinerários foram por ele influenciados: René Nedel e Renato Nedel.

O primeiro que é advogado formado pela Universidade Regional Integrada (URI) e técnico contábil, se elegeu, depois de 1988 (quando conquistou o mandato pela primeira vez e contou, na gestão, com o auxílio decisivo do trabalho do irmão no Congresso Nacional, como “embaixador da região”, como afirmou em entrevista), mais duas vezes prefeito de Cerro Largo, pelo PMDB, em 1996 (quando derrotou mais uma vez seu irmão Roque Nedel), e em 2000. Para tanto, contou com o prestígio e o auxílio do irmão, com a rede de clientes do seu escritório jurídico-contábil, com as fidelidades conquistadas com os sucessivos mandatos e com o capital de relações e as amizades que acumulou no plano municipal.

O segundo, professor, se elegeu novamente, depois de ocupar a prefeitura entre 1983 e 1988, prefeito de Roque Gonzáles pelo PSB (partido ao qual se filiou pela vinculação estabelecida com Jauri de Oliveira) em 1996 e concorreu à reeleição em 2000, sem sucesso.

A ascensão de Ruy Nedel como uma liderança regional e a afirmação dos seus dois irmãos mais moços como líderes locais incidiram na perda de influência e do potencial eleitoral de Roque Nedel. Após a sua gestão na prefeitura entre 1977 e 1982, não conseguiu eleger o seu sucessor (derrotado pelo “compadre” de Ruy Nedel) e foi duas vezes derrotado por René Nedel (irmão). Sua liderança se reduziu ao distrito de origem da “família” da sua esposa, onde seu sogro se notabilizou como líder distrital, no qual se concentram os empreendimentos comerciais da “família” e que veio a se emancipar, transformando-se no município de São Pedro do Butiá. O filho de Roque Nedel,

Ricardo Nedel, foi o primeiro prefeito da localidade em 1992, e, em 2000, o próprio Roque Nedel foi candidato a prefeito, sendo derrotado.

Considerações finais

Os resultados apresentados ao longo do texto sinalizam para a complexidade das interdependências que se estabelecem entre vínculos primordiais como o parentesco e identificações partidárias construídas e ativadas por membros de “famílias de políticos”. Observa-se como o ingresso de novos segmentos sociais no espaço político (no caso, descendentes de imigrantes) com novos recursos e estratégias de consagração de agentes e grupos familiares alimentam um conjunto de sociodiceias, no sentido dado por Bourdieu (1994), isto é, de justificação das relações de dominação e dos seus fundamentos ou bases sociais. Do mesmo modo, legitimam os mecanismos de transmissão familiar na política. Com efeito, as transformações na estrutura social não implicam direta ou necessariamente em desaparecimento ou diminuição da fabricação das chamadas “linhagens” ou “dinastias” de políticos. Tampouco, como procuramos demonstrar, se pode afirmar que a persistência e a relevância do que se costuma chamar de “heranças políticas” sejam sinônimos de fragilidade das referências partidárias e até mesmo ideológicas.

O conjunto de dados sobre alinhamentos, coesões, divisões e deslocamentos entre siglas evidencia que as etiquetas partidárias constituem instrumentos privilegiados nas narrativas que visam fixar a coerência nos trajetos individuais e coletivos e, acima de tudo, inscrever as “famílias” na história de “localidades”, “regiões” e do próprio estado. Sem deixar de mencionar, como atestam os casos das “famílias” Scherer e Nedel, que as dinâmicas de reprodução dos

grupos familiares obedecem ainda às configurações de concorrências, alianças, rivalidades, aproximações e afastamentos com outros agentes. O que incide em condicionantes mais ou menos favoráveis à fusão ou à fissão, ao lado de outros elementos como a composição do patrimônio a ser transmitido, o momento em que se processa a transmissão e a série de estratégias matrimoniais, escolares, econômicas e profissionais que pode unir ou distanciar os “herdeiros” ou “sucessores”, traduzindo-se, inclusive, em opções partidárias discrepantes.

Notas

- 1 Para mais detalhes, ver Grill (2003)
- 2 Para uma análise dos critérios de celebração, as simbologias e as mitologias ativadas, que marcam a congruência entre uma estrutura de dominação social e um tipo de heroísmo militar, social e político próprio ao “mundo da estância, e aqueles que enaltecem os novos mediadores e os novos princípios e critérios de hierarquização social associados ao pertencimento étnico e religioso nas chamadas “colônias”, ver Coradini (1998).
- 3 Uma agenda de estudos sobre “heranças políticas” pode ser encontrada no texto de Patriat (1992) que abre uma coletânea com trabalhos sobre o tema.
- 4 Saint-Martin (1993) identificou a importância conferida ao nome e às estratégias, por descendentes da nobreza francesa, favorecendo a renovação da crença na existência de uma diferença essencial. Pinçon e Pinçon-Charlot (1990) demonstraram como as famílias burguesas se apropriaram desse modelo aristocrático produzindo publicações de consagração das famílias e dos seus nomes com sucesso econômico visando a aquisição de um certificado de excelência social que somente a posição social de origem não garantia. Em ambos os casos o nome permite a inscrição das famílias na memória local e as vinculam a territórios. Estes últimos fatores também são destacados por autores que estudam linhagens políticas como Phelippeau (2002), Offerlé (1995), Bleton-Rugé (1992), Pourcher (1992), Le Bart (1992), Laurent (1992), Briquet (1992, 1997), Garraud (1992), Dourandeu (1992), Abélès (1992) e Canêdo (2011).
- 5 Dois trabalhos efetuados sobre contextos diversos de luta política no Brasil (disputas políticas em municípios do interior do Ceará e de Minas Gerais) que igualmente seguem essas trilhas podem ser consultados em Barreira (2006) e Canêdo (2005).
- 6 Para um tratamento mais detalhado deste padrão, ver Reis (2007)
- 7 A política gaúcha é descrita como marcada por uma “secular bipolarização”. A formação do Partido Trabalhista Brasileiro, sua inserção popular e o potencial de mobilização do discurso situado “à esquerda” do espectro ideológico e mais distante do “padrão populista”, encontrado nos outros estados, são fatores sublinhados como definidores de uma bipolaridade (PTB-anti PTB), na qual o outro pólo é composto pelo Partido Social Democrático, o Partido Democrata Cristão, o Partido Libertador. Durante o regime militar, esta rivalidade se acomodaria sob as siglas em conflito: MDB (Movimento Democrático Brasileiro) e Arena (Aliança Renovadora Nacional). A migração “em bloco” dos quadros do PTB para o MDB teria promovido uma maior coesão e identidade do partido de oposição gaúcho em relação às experiências dos demais estados, ficando para as forças contrárias, a opção de aglutinar-se no “partido do governo” (TRINDADE e NOLL, 1991). O que se traduziu, com a redemocratização, na pulverização dos quadros oriundos do MDB e vinculados a “famílias” ou lideranças trabalhistas em siglas como PDT, PMDB, PTB e PT e os ligados à Arena no PDS (depois PPB e PP) ou no PFL (depois DEM).
- 8 Para mais detalhes, ver Grill (2003).
- 9 As “famílias de trabalhistas” no interior desta *genealogia simbólica* mereceram tratamento à parte. Ver Grill (2003).
- 10 Sobre a disputa entre os cunhados Heuser e Simon (PTB-MDB-PMDB) e João Goulart e Leonel Brizola (PTB-PDT) pelo espólio trabalhista, ver Grill (2003).
- 11 O termo facção é utilizado neste artigo no sentido dado por Landé (1977), Boissevain (1977) e Mayer (1977), isto é, como coalizões políticas rivais, instáveis, temporárias, fundadas em laços interpessoais e em lideranças personalísticas e cujos seguidores são recrutados com base em retribuições materiais e em códigos morais.
- 12 Outro processo de ruptura em uma facção, igualmente alimentada pela questão da honra, transformando sentimentos e ressentimentos em retóricas da denúncia, assim como acionando a memória e a continuidade como ingredientes da herança convertida em capital simbólico, pode ser consultado em Barreira (2006).
- 13 Canêdo (2005, p. 485-486) já alertara para o fato de que “diferentemente do que ocorre com os herdeiros de um capital econômico, a transmissão do capital político não está limitada aos herdeiros legítimos ou testamentários; em uma família de políticos, não só os membros dessa família, mas o conjunto da parentela (...) herda os bens simbólicos do defunto. (...) pelo fato de pertencer à família (de sangue ou metaforicamente) ”.
- 14 Para uma análise dos usos da produção escrita em carreiras políticas e das combinações possíveis entre profissionalização política e publicação de livros, ver Grill e Reis (2012).

“Famílias”, ascensão social e alinhamentos partidários...

Referências bibliográficas

- ABÉLÈS, M. “La reference familiale”. PATRIAT, C.; PARODI, J. (orgs.) *L'héritité en politique*. Paris: Economica, 1992.
- ABÉLÈS, M. *Jours tranquiles en 89*. Paris: Odile Jacob, 1989.
- BARREIRA, I. “Campanha em família: as veias abertas das disputas eleitorais”. In: PALMEIRA, M.; BARREIRA, C. *Política no Brasil: visões de antropólogos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.
- BLETON RUGET, A. “Territoire de famille”. PATRIAT, C.; PARODI, J. (orgs.) *L'héritité en politique*. Paris: Economica, 1992.
- BOISSEVAIN, J. “Factions, parties, and politics in a Maltese Village”. In: SCHMIDT, S.W. et alli. (Eds.). *Friends, Followers and Factions*. A reader in political clientelism. Berkeley: University of California Press, 1977.
- BOURDIEU, P. “Stratégies de reproduction et modes de domination”. *Actes de la recherche en sciences sociales*. V. 105, n. 1, 1994.
- BRIQUET, J. L. “Une histoire de famille”. PATRIAT, C., PARODI, J. (orgs.) *L'héritité en politique*. Paris: Economica, 1992.
- BRIQUET, J. L. *La tradition en mouvement*. Paris: Belin, 1997.
- CANÊDO, L. B. “Um capital político multiplicado no trabalho genealógico”. *Revista Pós Ciências Sociais*. V. 8, n. 15, 2011.
- CANÊDO, L. B. “Ritos, símbolos e alegorias no exercício profissional da política”. In: CANÊDO, L. B. *O sufrágio universal e a invenção democrática*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- CORADINI, O. L. “Panteões, iconoclastas e as ciências sociais”. FELIX, L. O.; ELMIR, C. P. (orgs.). *Mitos e heróis: construção de imaginários*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1998.
- DIETRICH, M. E. Scherer, um político singular no Brasil. São Leopoldo. Monografia de Curso de Especialização em História Contemporânea. Unisinos, 1980.
- DOURANDEU, R. “Se Faire un Nom”. PATRIAT, C.; PARODI, J. (orgs.) *L'héritité en politique*. Paris: Economica, 1992.
- GARRAUD, P. “La ville en heritage”. PATRIAT, C.; PARODI, J. (orgs.) *L'héritité en politique*. Paris: Economica, 1992.
- GRILL, I. G.; REIS, E. T. dos. “O que escrever quer dizer na política? Carreiras políticas e gêneros de produção escrita”. *Revista Pós Ciências Sociais*. V. 9, n. 17, 2012.
- GRILL, I. G. “Processos, condicionantes e bases sociais da especialização política no Rio Grande do Sul e no Maranhão”. *Revista de Sociologia e Política*, V. 30, 2008.
- GRILL, I. G. Parentesco, redes e partidos: as bases das heranças políticas no Rio Grande do Sul. Tese (Doutorado em Ciência Política), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.
- LANDÉ, C. H. “Introduction: the dyadic basis of clientelism”. In: SCHMIDT, S. W. et alli. (eds.). *Friends, followers and factions*. A reader in political clientelism. Berkeley: University of California Press, 1977.
- LAURENT, A. “La magie du nom”. PATRIAT, C.; PARODI, J. (orgs.) *L'héritité en politique*. Paris: Economica, 1992.
- LE BART, C. “L'Heritage dans la competition”. PATRIAT, C.; PARODI, J. (orgs.) *L'héritité en politique*. Paris: Economica, 1992.
- MAYER, A. C. “The significance of quase-group in the study of complex societies”. SCHMIDT, S. W. et alli. (eds.). *Friends, followers and factions*. A reader in political clientelism. Berkeley, University of California Press, 1977.

- NEDEL, R. *Poder e inocência*. Brasília: Editora Paralelo 15, 1997.
- NEDEL, R. *Te arranca Alemão Batata*. Porto Alegre: Tchê, 1986.
- OFFERLÉ, M. “Les Schneider en Politique”. Schneider et alli. *Les Schneider, le creusot. Une famille, une entreprise, une ville*. Paris, 1995.
- PALMEIRA, M. “Política, facção e voto”. In: PALMEIRA, M.; HEREDIA, B. *Política ambígua*. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 2010.
- PALMEIRA, M.; HEREDIA, B. “Política ambígua”. In: PALMEIRA, M.; HEREDIA, B. *Política ambígua*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2010.
- PATRIAT, C. “Perspectiva Cavalière”. PATRIAT, C.; PARODI, J. (Orgs.) *L’Hérédité en Politique*. Paris: Economica, 1992.
- PHELIPPEAU, E. *L’invention de l’homme politique moderne*. Paris: Belin, 2002.
- PINÇON, M.; PINÇON-CHARLOT, M. “Le nom de la ligné comme garantie de l’excellence sociale”. *Ethnologie Française*, XX (1), 1990.
- POURCHER, Y. “L’enfant du pays”. PATRIAT, C.; PARODI, J. (orgs.) *L’hérédité en politique*. Paris: Economica, 1992.
- REIS, E. T. dos. *Contestação, engajamento e militância: da “luta contra a ditadura” à diversificação das modalidades de intervenção política no Rio Grande do Sul*. Tese (Doutorado em Ciência Política), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.
- SAINT MARTIN, M. *L’espace de la noblesse*. Paris: Metailié, 1993.
- TRINDADE, H. e NOLL, M.I. *Rio Grande do Sul: partidos e eleições (1823-1990)*. Porto Alegre: ed. da UFRGS e Sulina, 1991.
- WOLF, E. “Parentesco, amizade e relações patrono-cliente em sociedades complexas”. In: FELDMAN-BIANCO, Bela; RIBEIRO, Gustavo Lins (orgs.). *Antropologia e poder*. Contribuições de Eric Wolf. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Editora da Unicamp, 2003.

Rebecido para publicação em junho / 2012. Aceito em julho / 2012

POR UMA PRODUÇÃO SOCIOLOGICA: ENTRE A NARRATIVA HISTÓRICA E O SABER RACIONAL

ROSEMARY DE OLIVEIRA ALMEIDA*
 GEOVANI JACÓ DE FREITAS**
 JOÃO BOSCO FEITOSA DOS SANTOS**

RESUMO

O objetivo do artigo é refletir sobre o entendimento de que a análise sociológica passa pela articulação entre perspectivas e métodos teóricos, históricos e experimentais, provenientes do mundo objetivo e subjetivo da vida social. O texto é resultado de leituras, notas de aula e conversas com professores da área de Metodologia de Pesquisa. Tomando como ponto de partida a análise da narrativa, percebe-se que ela não é uma ciência, mas faz parte do texto científico, que une e ilumina o espírito do filósofo, do cientista e o de mulheres e homens comuns, ao relatarmos com emoção e simplicidade as suas experiências cotidianas.

Palavras-chave: metodologia de pesquisa, narrativa histórica, cientista social, análise sociológica.

ABSTRACT

The objective of this article is to reflect on the understanding that the sociological analysis is made through the articulation between theoretical, historical and experimental methods, that exist on the objective and subjective world of the social life. This text is a result of readings, class notes and conversations with teachers from the research methodology area. Taking as starting point the analysis of the narrative, it is understood that it is not a science, but is part of the scientific text, that unify and brings to light: the spirit of the philosopher, of the scientist, and of ordinary women and men, who tell with emotion and simplicity its daily experiences.

Keywords: research methodology, historical narrative, science scientist, sociological analysis.

Introdução

A busca do conhecimento sociológico se emaranha na rede de acontecimentos entrelaçados em relações sociais e culturais no sentido de compreender a dinâmica da realidade. Esta procura põe em xeque paradigmas teóricos tradicionais e contemporâneos voltados tanto para perspectivas macroestruturais quanto para olhares microcotidianos.

A análise sociológica intenta desde sua origem analisar questões estruturais, o que lhe confere a dimensão de ciência analítica das macroestruturas que elucida a existência dos indivíduos em sociedade. Em verdade, grandes paradigmas rechearam seu estatuto de ciência, cada vez que se submetiam a dúvidas o declínio de um referencial teórico e a instituição de um novo modelo sociológico. Do extremo das análises macro, chegou-se ao extremismo de análises microscópicas dos fenômenos e contingências sociais e do sujeito

como categoria central nos estudos sociológicos.

Essas considerações não pretendem recompor toda a veste histórica das teorias e metodologias da Sociologia no tempo. Pretende, muito mais, realizar uma análise que ultrapasse as explicações extremistas e/ou sínteses confusas que buscam um consenso da compreensão sociológica. A intenção não é de consenso, mas de dissenso (ALEXANDER, 1987), visto que, ao analisar o social, trabalha-se não apenas com estruturas e fenômenos sociais, mas também com indivíduos, culturas e subjetivação de seres envolvidos nos mais variados modos de expressão da vida e do

pensamento. Entendendo, portanto, que as questões estudadas pelo conhecimento sociológico são muito extensas e intensas, não é possível deixá-las à mercê das teorias, sejam quais forem.

Há, neste sentido, um movimento de articulação entre os métodos de análise da Sociologia e os de

outras ciências. A História, por exemplo, é uma dessas disciplinas; e a interlocução entre sociólogos e historiadores permite adentrar a compreensão das estruturas sociais e a experiência objetiva dos fatos históricos, bem como compreender o campo das sensações, das emoções e do mundo simbólico das relações. A Sociologia mergulha nas singularidades culturais do mundo objetivo e subjetivo, sem, contudo, abandonar seu papel na compreensão das realidades amplas, fecundada pelo conhecimento acumulado das teorias clássicas. Talvez esse debate entre subjetividade e objetividade não precisasse mais vir à tona, haja vista que, na dinâmica do curso histórico-social, as mudanças correm, os fenômenos e os indivíduos se aproximam e se distanciam, ao mesmo tempo, se entrelaçam e se imbuem de sentidos diversos, cada vez mais. Não é possível, pois, interpretá-los mediante ponto de vista único, seja ele estrutural ou cultural. A compreensão racional das relações sociais passa pela produção dos discursos e pontos de vista diversos, enfim, pela produção de conhecimentos que se realizam no espaço público da vida social. O raciocínio sociológico não se constitui unicamente por meio da esfera privada, do subjetivismo; tampouco do objetivismo, do determinismo, mas se institui na interface com o espaço social, como ação pertencente às várias dimensões individuais e coletivas. Sem a lente de aumento das várias ópticas, a análise sociológica poderá definhar e perder-se na concepção estrutural dominante, sem a devida articulação com a experiência, ou deixar-se levar por outros paradigmas baseados apenas em pesquisas empíricas. Uma coisa nem outra, como anota Alexander (1987, p. 5), *ação e estrutura precisam ser agora articuladas*.

O objetivo desse artigo é, neste sentido, argumentar a favor de uma análise sociológica que passe pela articulação entre perspectivas e métodos teóricos,

históricos e experimentais, provenientes do mundo objetivo e subjetivo da vida social.

2. Indícios: a narrativa na Sociologia e o sociólogo narrador...

O sociólogo trabalha com projetos teóricos? Narra ou explica teorias? Reproduz ou formula raciocínios?

Narrar sociologicamente não significa reproduzir teorias e o real em sua aparência. Significa “contar” os cantos da teoria e da realidade com rigor científico, mas também com criatividade; com o olhar que enxerga amplitudes, mas também com o olhar que enxerga o mundo vivido; com a mão que registra explicações profundas das estruturas, mas também com a pintura do obscuro por meio das interpretações; com o pensamento que analisa a objetividade dos fatos na generalidade social, mas também na singularidade do real. Realiza-se esse esforço sem esquecer o compromisso ético de produção de conhecimento. Portanto, um conhecimento que busca deixar sua marca e seu estilo na análise dos fenômenos com fins de constatar-los, compreendê-los, explicá-los e, quiçá, com fins práticos de contribuir para sua transformação social.

A Sociologia pode muito bem se relacionar com a Literatura como mais uma possibilidade de elucidar fatos sociais que, mediante a ficção – aspecto relevante no estilo literário –, faz emergir os destinos das personagens, retratando, muitas vezes, a história de homens e mulheres, cujas experiências estão enraizadas num mundo particular de relações determinadas e construtoras de novas determinações. Até que ponto ficção e realidade se aproximam para compreender experiências humanas? O romancista, por exemplo, ao buscar o recurso da narrativa, encontra essa aproximação quando escolhe um trecho que narra

acontecimentos e experiências humanas por meio da história e da ação das personagens.

É importante perceber, contudo, que a relação da Sociologia com a Literatura não se justifica, nem quando escritores usam apenas a descrição e a observação com intuito de tornar científica a literatura (LUKÁCS, 1965), nem desembocando num subjetivismo das relações psicológicas das personagens. É, antes de tudo, uma relação de complementaridade, quando se enfoca a narração de dramas humanos com o objetivo de elucidar as relações sociais, privilegiando a riqueza e variedade das experiências humanas.

Assim, explicar, mediante raciocínio sociológico, não significa constatar resultados prontos e acabados, mas elaborar, com o devido rigor científico e com a beleza de uma narração literária, um raciocínio fecundo que produz uma teoria entrelaçada com a realidade. Não precisa, para isso, fechar a porta à narrativa, às interpretações, à marca inventiva de cada autor. O importante é dar crédito aos vários instrumentos acumulados pelas tradições oral e escrita, pelo método narrativo de contar história com prazer e pelo método científico de “contá-la” com rigor. Esses são momentos férteis que conferem valor à produção do conhecimento, que se estende da interpretação fundamentada nas estruturas sociais às interpretações fundamentadas na dinâmica da vida social.

2.1 A narrativa em Sociologia

A narrativa é histórica? E quanto à Sociologia, seria ela apenas analítica? Há sentido em dividir estes conhecimentos?

Escritos históricos que não sejam constituídos em comum com as experiências humanas, culturais e simbólicas podem se tornar uma narração desprovida de alicerce. Sem a experiência dos acontecimentos

cotidianos, baseados na narrativa dos fatos vividos e contados pela tradição oral, os registros da ciência podem se tornar mudos, incipientes, haja vista que são as experiências do mundo vivido que dão tom e cor ao discurso, à escrita, à análise. Segundo Benjamim (1985, p. 198), as melhores narrativas escritas *são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos*. Os anônimos são os personagens que vivem as experiências do dia a dia, que formam a história dos fatos. Os que procuraram transmitir essas experiências mediante a história oral e escrita tornaram-se os primeiros historiadores, conduzindo a uma série de reflexões sobre a validade ou não de seus relatos. Certamente, são as experiências as bases da narrativa, mas, no campo da escrita científica, não basta simplesmente transcrevê-las como verdade. A ciência estabelece uma “desconfiança” metodológica, no sentido de ir além de *ouvir, ver e registrar* os fatos, sejam provenientes de testemunhas oculares, sejam oriundos das teorias acumuladas. A ciência fundamenta-se na observação dos fenômenos na história, no sentido de compreendê-los, fazendo mediações com a totalidade histórica e com as experiências na qual estão inseridos.

Para Peter Burke (1992), há dois debates em relação à narrativa histórica, sendo cada um questionável, mediado por críticas, acertos, erros e extremismos: o primeiro apresenta uma discussão relativa à prioridade das estruturas; o segundo mostra a inclinação para contar uma história cotidiana. O primeiro é formal, estático e, muitas vezes, distante da experiência dos indivíduos na história; o segundo é centralizado no indivíduo e, geralmente, personifica o narrador. No sentido de estabelecer uma mediação entre os dois, Burke se aproxima da análise literária como um instrumento que ultrapassa os equívocos em torno de um e de outro. Para ele, a literatura propõe: primeiro

contar a história, iniciando por mais de um ponto de vista, ensejando um “conflito de interpretações” – “modelo dos romancistas”; segundo, a história contada e escrita representa um ponto de vista do narrador, ou seja, sua interpretação particular sobre os fatos, entre outras interpretações, não os reproduzindo como acontecem no real; terceiro, a narrativa histórica pode coexistir com as análises das estruturas, ao mesmo tempo em que exibe um sentido aos acontecimentos (BURKE, 1992).

Esta perspectiva estende à narrativa o estatuto de análise, já que se baseia não só na descrição dos acontecimentos vividos, mas também nas análises amplas e interpretações sobre eles. A ideia é “(...) fazer uma narrativa densa o bastante, para lidar não apenas com a seqüência dos acontecimentos e das intenções conscientes dos atores nesses acontecimentos, mas também com as estruturas – instituições, modos de pensar etc.” (BURKE, 1992, p. 339).

Ao aproximar sua análise da literatura e, mais especificamente, do romance, o autor aponta como alternativa, para responder às exigências da análise sociológica, a leitura de romances históricos que, certamente, trabalham além de fatos individuais, cotidianos e ficcionistas, visto que também conduzem o olhar para *importantes mudanças estruturais em determinada sociedade* e como essas mudanças causam *impacto nas vidas de alguns indivíduos* (BURKE, 1992, p. 339).

Argumenta-se, portanto, neste artigo, a favor da presença da narrativa em Sociologia, para que, em se tratando da produção de um texto científico, este seja alicerçado na densidade teórica, no rigor e coerência metodológica e, ao mesmo tempo, fundamentado nas experiências, nos detalhes e dramas individuais, capazes de transformar uma produção densa em um texto leve e prazeroso, em arte científica.

Outro elemento importante para a produção sociológica é a preocupação com o leitor. O texto valioso é aquele que “perturba” o leitor, não só pela profundidade teórica e coerência metodológica, mas, muito mais pelas emoções que é capaz de causar. É, como bem anota Eliane Robert Moraes: *Se não me deixo ser ‘perturbada’ pelas emoções da leitura, ou mesmo se ignoro as sensações que o texto produz em mim, posso realizar uma análise competente, mas alguma coisa, inevitavelmente, se perderá* (MORAES, 1992, p. 67). Assim, não só as produções literárias, sejam o romance, os contos ou a poesia podem perturbar nossas emoções, como também a leitura científica pode desconstituir certezas e experimentar incertezas.

Propõe-se, pois, não o consenso entre razão e emoção, mas, sobretudo, o conflito. Só ele é capaz de fazê-las conviver em seu dinamismo. Se há consenso, há acomodação em uma das instâncias. A Sociologia tem em seu texto, neste sentido relacional, a permanente tensão entre a capacidade de reflexão racional e a presença das subjetividades constituintes do autor e das personagens do texto sociológico. Outra questão, deste modo, surge: como situar o sociólogo neste ponto estratégico no entremeio da teoria e da experiência?

2.2 O sociólogo narrador

A alternativa se expõe na tentativa de não perder da vista e da mente do sociólogo a sua capacidade de produção, não apenas escrita, mas também oral: o espírito do narrador.

Na concepção de Gagnebin (1992), os primeiros narradores e precursores da história traziam à sua maneira a narração como instrumento para registrar os acontecimentos: Heródoto e Tucídides. Heródoto

pretendia reaver a memória dos acontecimentos para que não se perdessem na indiferença do tempo. Contando o que viu e/ou o que ouviu de testemunhas, pelo simples prazer de contar, sua tarefa era *contar os acontecimentos passados, conservar a memória, resgatar o passado, lutar contra o esquecimento* (GANEBIN, 1992, p. 11).

Tucídides não acreditava no prazer de renovar a memória como fonte para contar história. Ele rejeitava a importância da memória; ao contrário, a via como frágil e condenada à subjetividade. Sua metodologia consistia em apurar os fatos relatando *cada detalhe com maior rigor possível* para garantir a fidelidade do real (GANEBIN, 1992, p. 19). Ele não confiava na fala dos informantes nem na própria memória, mas apoiava-se em critérios racionais de “conveniência” e de “verossimilhança” dos acontecimentos, verificando-os na conjuntura política e na lógica da fala. Sua narrativa buscava interpretar uma versão histórica como sendo racional, por meio de critérios baseados na coerência e na lógica.

Para Walter Benjamim (1985), existem dois grupos de contadores de histórias entre tantos “narradores anônimos” que, relacionados, constroem a figura do narrador: aquele que viaja muito e tem muito a contar e aquele que permanece em *casa*¹, experimentando e conhecendo profundamente sua cultura, suas tradições. O narrador, contador de muitas histórias, pelo que viu e testemunhou em suas viagens ao exterior e também no interior de sua própria cultura, é portador de um “senso prático”, a fim de deixar escrita alguma coisa utilitária.

A abordagem desses narradores históricos e do narrador prático conduz à reflexão da personagem central desta análise: o sociólogo. Que paralelos podemos fazer entre esses narradores e o sociólogo? Se Heródoto conseguia prender a atenção do ouvinte porque contava história com prazer e emoção, será

viável para o sociólogo narrar suas pesquisas com certo grau de prazer para também prender a atenção do leitor? Há possibilidade de transcender a leitura feita por dever acadêmico e conquistar o interesse do estudante e do leitor mediante “perturbação” que a análise lhe causa? Não seria mais importante para o sociólogo aprender do “senso prático” do narrador a tarefa de escrever algo interessante e construtivo?

Este trabalho propõe uma síntese entre a liberdade da narrativa de Heródoto e a argumentação racional de Tucídides. Prazer de livre narrativa e rigor científico ao pensar os fenômenos sociais podem contribuir amplamente com o trabalho do sociólogo. Bourdieu (1989), ao escrever sobre o “ofício do sociólogo”, recomenda que rigor científico não é o mesmo que rigidez e que na análise sociológica “é proibido proibir”. Significa, neste sentido, o desprendimento da noção de incompatibilidade entre prazer e rigor, emoção e objetividade e a compreensão do valor da tensão entre essas noções para fazer uma ciência baseada na beleza da narração e no rigor da razão e da experiência.

O senso prático do narrador é, até certo ponto, uma crítica à forma de contribuição social das teorias sociológicas, não de forma pragmática, com o intuito de fornecer receitas prontas, mas no sentido de serem produtivas, de terem um retorno para o mundo real. Benjamim acentua que *o narrador é o homem que sabe dar conselhos*; no caso do sociólogo, que se alimenta do espírito do narrador, diz-se, neste artigo, que é aquele que sabe escrever bem um texto teórico; um texto não só compreensível, mas, também, capaz de ampliar visões críticas e de suscitar possibilidades de mudanças. Se a sabedoria do narrador é o conselho baseado na experiência vivida, a sabedoria do escritor científico é a palavra que interpreta, analisa e produz resultados e novos problemas de pesquisa, baseados

tanto na experiência quanto nas teorias acumuladas pela ciência. Assim, trata-se de uma análise racional, densa, rigorosa e, ao mesmo tempo, livre, ampla, interpretativa, convergindo para o público leitor e ouvinte, por meio do debate, da interrogação e da crítica, por muito tempo.

Ao se extinguir o espírito da narrativa entre os sociólogos, extinguem-se também os indícios de originalidade em seus trabalhos. Ao contar histórias, no entanto, por meio dos detalhes pormenorizados alusivos aos fatos sociais e aos indivíduos, muitas vezes insignificantes à primeira vista, é possível encontrar pistas, aparentemente sem importância, para a captação da realidade, mas essenciais para a compreensão da sua dinâmica. Assim, além de narrador, o sociólogo pode ser também um “caçador” que, se amparando numa aprendizagem longa, atravessando o tempo, aprende a *farejar, registrar, interpretar e classificar pistas* (GINZBURG, 1989, p. 151), construindo para si um saber com formas negligenciáveis na sua aparência, mas notáveis para conseguir resultados. O importante é que, ao adquirir esse saber, o caçador enriquece e transmite para a posteridade um conhecimento ou uma arte que, mediante a apreensão dos pormenores, dos dados empíricos, pode revelar fenômenos profundos cuja amplitude pode alcançar, também, as estruturas.

Estas palavras lembram bem o pensamento de Bourdieu:

O cume da arte, em ciências sociais, está sem dúvida em ser-se capaz de pôr em jogo coisas teóricas muito importantes a respeito de objetos ditos empíricos muito precisos, frequentemente menores na aparência, e até mesmo um pouco irrisórios (BOURDIEU, 1989, p. 20).

Bourdieu estabelece uma relação entre a ciência e a arte, ao considerar que, mais importante do que

formar objetos considerados de alto valor social e político, é a capacidade de constituir objetos socialmente insignificantes em objetos científicos, como faz um artista que pinta quadros com traços e detalhes aparentemente irrisórios, mas capazes de transmitir originalidade. Só um olhar que contenha o espírito da humildade, da inteligência e da sensibilidade é capaz de apreciá-lo. Parafraseando o mesmo autor, dir-se-ia que se trata, pois, de um “jogo”, entre partes ditas opostas, mas que se aproximam para confirmar uma segura produção científica, em que o sociólogo se esforça para formular e esmiuçar um problema de estudo que, desenhado com traços sociais insignificantes, passa a constituir-se em objeto científico.

3. Indícios e sinais: interpretação, descrição e análise como caminhos da Sociologia

Que caminhos podem levar à articulação entre os “indícios” e os “pormenores negligenciáveis” da experiência – para utilizar a expressão de Ginzburg – e as características mais visíveis das estruturas sociais?

A análise sociológica permanece sendo uma interpretação que se baseia em dados históricos, filosóficos e culturais da realidade que se pretende conhecer. Aqui, entende-se a Sociologia como uma ciência de caráter hermenêutico, pois se aproxima da História, não apenas por interseções no que diz respeito ao objeto de estudo, *a história das sociedades humanas* (PASSERON, 1995, p. 67), mas por buscar reconstituí-la de forma interpretativa mediante a análise conceptual sempre em relação às exigências da experiência.

Passeron aponta três formas diferentes para configurar a análise sociológica: o raciocínio experimental quantitativo ou qualitativo, o sociológico e

o histórico. Fazendo uma síntese, a Sociologia permanece no meio de dois polos: o polo experimental representado pela Estatística, pela medida e por métodos comparativos de demonstração e constatação, e o polo da narrativa histórica, do discurso, da descrição e interpretação dos fenômenos. Os dois polos colocam-se opostos em um “eixo horizontal” para demarcar suas diferenças. Internamente, porém, cada um obedece a uma hierarquia, ou seja, a narrativa histórica que assume uma forma pura de discurso histórico está no topo, mas declina em direção a uma síntese histórica; da mesma forma, o raciocínio estatístico puro assume o ápice da hierarquia, mas desce rumo ao raciocínio comparativo baseado em dados não quantitativos. Esta consideração assinala o enfraquecimento da forma pura de cada raciocínio, para uma possível articulação metodológica entre eles (PASSERON, 1995).

À Sociologia cabe a posição que medeia esses dois movimentos, concebendo-a aqui bem mais próxima da narrativa histórica, pois carregada de sentido e historicidade dos acontecimentos coletivos e individuais, além de verificar-se uma desmistificação da pureza dos dados quantitativos, não permanecendo, pois, por muito tempo, no polo da estatística. A Sociologia, entretanto, continua embebendo-se do raciocínio experimental quantitativo ou não, como fonte metodológica de coleta dos dados. Ela não está só, não é uma ciência pura, mas “mista”, e assim, *devemos considerar o raciocínio sociológico como um raciocínio misto, no vaivém entre contextualização histórica e raciocínio experimental* (PASSERON, 1985, p. 87).

É o raciocínio sociológico passível de permanecer neste plano intermediário?

Ao ser chamado à “ordem histórica”, o raciocínio sociológico continua misto e prossegue intermediário, pois ela é necessária e válida a incorporação

empírica, para não se perder na abstração que pode permear o discurso histórico.

Com efeito, o ofício sociológico contemporâneo instiga o uso de procedimentos tanto quantitativos quanto qualitativos, de modo integrado, assegurando que essa aproximação não é tensa, mas complementar para melhor compreensão da realidade social (MINAYO, 1992; MINAYO e SANCHES, 1993).

Estas considerações levam a compreender a história não apenas do ponto de vista da ordem estrutural determinante das relações entre os homens, mas também da ordem da experiência e, principalmente, da cultura, como diz Jeffrey Alexander (1987, p. 24), *uma concepção robusta de cultura*.

Infelizmente este autor não argumenta em profundidade sobre essa ideia de concepção robusta de cultura. É na Antropologia que a cultura ganha espaço privilegiado de análise. Clifford Geertz (1978) resume a cultura como semiótica, carregada de sentido e “teias de significados”, e só é possível compreendê-la ao penetrar o mundo que é uma “ordem simbólica”, constituindo “universos culturais”. Para o exercício da pesquisa, Geertz nos aponta a utilização da descrição dos fenômenos, como forma de se buscar os seus significados diversos, portanto, como antropólogo, engaja-se num caminho metodológico baseado no trabalho de campo e suas técnicas para realizar essa descrição. Trata-se da etnografia, ou seja, o esforço intelectual e prático de descrever densamente e com eficácia, e não com improviso, os resultados obtidos no campo. Essa descrição, segundo ele, permite ao pesquisador não só a compreensão dos significados, mas também o estabelecimento de correlações entre eles.

Assim, pode-se falar de uma prática sociológica e antropológica que se apropria da etnografia, como subsídio à interpretação da complexidade das relações sociais e da cultura, no mundo; descrição norteadas

por referenciais teóricos e pela observação, enriquecida pela reflexão que resulta, pois de processos interativos, para se chegar à análise, dando-lhe significado e coerência. Penetrar o mundo significa compreendê-lo não como estrutura única, mas como “teias de significados”, permeados de “estruturas significantes”, onde cada lugar, cada porão, cada comportamento exótico ou familiar tem significados abertos à interpretação.

Portanto, para contribuir com a compreensão dos caminhos da Sociologia, é fundamental, em Geertz, a ideia da “descrição densa”². Para ser eficaz, a “descrição densa” e minuciosa é acompanhada de uma formulação intelectual, teórica. Assim é possível ao sociólogo, inspirado no modo de fazer antropológico, assumir a capacidade de transmitir bem ao leitor os significados descobertos na cultura.

4. Ferramentas essenciais para a interpretação sociológica

A investigação sociológica requer procedimentos específicos e, por mais que se queiram padronizar técnicas, há que se ter em mente a ideia produzida por Mills (1982), para quem a Sociologia se faz mediante o trabalho artesanal, de elaboração do raciocínio que não sucede sem uma profunda imersão nas experiências de vida articuladas com a experiência intelectual. Trata-se do cultivo da *imaginação sociológica* que ocorre por intermédio do trabalho artesanal, associado, também, a “certo estado de espírito alegre”, que combinam ideias e experiências do mundo comum nem sempre aceitas pela razão técnica, mas que buscam sentido nas relações e interações sociais, sempre conflitantes. É este sentido quase ausente aos olhos comuns que a Sociologia busca compreender por meio da interpretação do mundo e das interações sociais entre humanos, em suas diferentes expressões

e manifestações. Logo, ao se pensar em trabalho artesanal, se imagina o oposto da rigidez da fabricação em série, fordista, padronizada, em que a relação do produtor com o produto é completamente diferente do *modus operandi* artesanal. O artesão parte de uma ideia, vai elaborando um produto passo a passo, com o conhecimento de cada etapa da ação, e com a liberdade de flexibilizar procedimentos para reconduzir o caminho da elaboração, caso seja necessário. O artesão costuma usar material disponível, empregando-o com criatividade com as ferramentas de que dispõe, resultando numa obra que o diferencia dos demais e o estimula a continuar criando, seja qual for o resultado estético e operacional da obra.

Assim é a pesquisa sociológica. Não se pode ter um modelo que se aplique em série para todas as situações. Os modelos ou ferramentas servem para indicar possibilidades de uso, mas, também, inspirar a criatividade do pesquisador. Cada investigação é uma nova experiência. O Sociólogo é um alquimista intelectual, que trabalha transmutando subjetividades em ciência, na busca de perpetuar as memórias e informações dos agentes envolvidos na pesquisa, como se o seu ofício fosse transformar estórias em história, pensamentos em fatos sociais e fatos sociais em novos pensamentos, e assim sucessivamente.

Bourdieu (1989) instiga-nos a reconhecer que pesquisa é um esforço de construção de um objeto científico, de modo que deve haver uma constante autorreflexibilidade pelo pesquisador. Compreendendo, portanto, o ato de pesquisar como um ofício intermitente, que se aprende praticando, Bourdieu reforça a ideia de que cada pesquisa é única. Com efeito, a autorreflexibilidade passa a ser considerada como *vigilância epistemológica*, na sociologia, em que a necessidade de separar a opinião comum do discurso científico é um grande desafio.

O mundo social é dinâmico, mutante e o ser

humano também o é. Ora, se tudo muda o tempo todo, mudam também as formas de olhar, de observar, acompanhar e avaliar, conforme a época, cada sociedade, todo lugar. No mundo contemporâneo as transformações são ainda mais efêmeras e surpreendentemente velozes, comparadas a épocas anteriores. Quando se pensa em compreender determinado fenômeno, antes disso, ele se modifica de tal sorte que as ferramentas de compreensão se tornam obsoletas. O pesquisador da contemporaneidade tem de ser ágil, intenso, flexível, mas não disperso e, sobretudo, atento ao rigor científico.

Necessário se faz, por conseguinte, ser criativo para lançar mão de técnicas apropriadas para a compreensão de suas temáticas. Eis o grande desafio do sociólogo da atualidade: saber trabalhar com as ferramentas metodológicas disponíveis, certificando-se de quando, quais e como utilizá-las, não abrindo mão das possibilidades de criação e adaptação de novas técnicas ou conjunções das existentes. De fato, alguns sociólogos ainda se mostram resistentes às novas tecnologias disponíveis, mas, parafraseando Silva (2003), pode-se dizer que, paradoxalmente, a sociedade – objeto de estudo desses cientistas – está mais vulnerável às *mudanças de época*. Por isso, há que se ter meios para melhor compreensão do mundo em transformação.

Desde o nascimento das ciências sociais, notadamente da Sociologia e da Antropologia, muitas técnicas de pesquisas são utilizadas com esteio na criatividade do pesquisador, mediante a necessidade de leitura do mundo real que se lhe impõe. Nesse movimento de constante busca de ferramentas metodológicas e triangulações, os pesquisadores reinventam olhares, fazeres e saberes, à medida que são instigados pelo tema que estudam. Muitas vezes, o próprio objeto de pesquisa inspira a inovação. Por isso, o sociólogo

descobre que nem tudo foi aprendido, porquanto aprender significa saber apreender. Ambos, aprendido e apreensão requerem tempo, paciência, experiências, e, sobretudo, capacidade para (re)aprender e (re)apreender. Como asseveram Berger e Luckmann (1985), o conhecimento relativo à sociedade é uma realização que possui duplo sentido, o de apreender a realidade social objetivada e o sentido de produzir continuamente essa realidade.

Os caminhos para ler e analisar a realidade possuem várias correntes teórico-metodológicas que esboçam desafios do conhecimento, mas, não se pode negar que há, pelo menos, três procedimentos metodológicos dos quais se originam as ferramentas que se procura inovar na busca de indícios e sinais da realidade que se tenciona interpretar. São eles: o que tem sido escrito sobre o tema em estudo (pesquisa bibliográfica/documental); a própria observação do sociólogo (incluindo recursos áudio-visuais); e a interação do cientista com os sujeitos envolvidos (entrevistas, questionários, relatos orais etc). Esses procedimentos instigam o uso de várias ferramentas metodológicas que podem ser utilizadas em todas as formas de narrativas do fazer sociológico com suporte em vários tipos de triangulações.

5. Alguns achados

Para finalizar, por enquanto, este escrito, retomamos a análise inicial da articulação entre os extremos, para afirmar que esse conceito “robusto” de cultura, na abordagem sócioantropológica, não pode ser enquadrado no “subjetivismo extremo” como a mera análise psicológica das personagens de uma pesquisa, nem no “formalismo extremo”, como a descrição do real regrada por leis formais. Importante é assegurar a reflexão cuidadosa no constante tensionamento entre

sensação, emoção, objetividade, subjetivismo, experiência, imaginação etc., que são fenômenos sociais como quaisquer outros, mantendo a análise baseada no rigor da razão científica.

O ofício do sociólogo passa pela “descrição densa”, pela interpretação de dados quantitativos e qualitativos, pela narrativa histórica e pela coerência teórica, sabendo que são formuladas a partir do que se imagina e se vê sobre determinada realidade. O que se tem, portanto, ao formular no pensamento a realidade observada, são interpretações, construções baseadas na experiência e na teoria, nas determinações de ordem subjetiva e objetiva. O “lápiz” do cientista não produz realidades substantivas, mas constrói representações sobre o real capazes de levar à compreensão dos acontecimentos, por meio do confronto entre análises estruturais e particulares que compõem a vida social. Assim, esse confronto torna-se uma aliança que impulsiona a procura dos significados que assolam as questões sociais, ensejando novas buscas, mais interpretações, outras questões... Essa aliança produz não só um texto coerente e rigoroso, como também “perturbador”, no sentido de provocar a criatividade tanto do escritor quanto do leitor.

Estas são, pois, algumas considerações que se aliam à tarefa de prosseguir com a reflexão e o debate sociológicos, tentando entender o raciocínio científico como uma produção teórica e prática, proveniente da relação permanente entre as ações, experiências e acontecimentos simbólicos da cultura da vida humana e os acontecimentos histórico-sociais, econômicos e políticos.

Enfim, retomando a análise da narrativa, que foi ponto de partida para esse entendimento, percebe-se que ela não é uma ciência, mas faz parte do texto científico, que une e ilumina o espírito do filósofo ao relatar as razões universais da existência; o espírito do

cientista, explicativo das conjunturas políticas e econômicas e o espírito de mulheres e homens comuns que relatam com emoção e simplicidade as suas experiências cotidianas. Se o sociólogo ainda não se entregou à robotização na produção de conhecimentos e à ilusão da abstração teórica ou da experimentação, ele ainda pode sustentar sua humanidade, tecida no espírito do narrador que bebe da fonte da cultura e no espírito do cientista que se alimenta da teoria, da razão, enfim, da plenitude humana.

Notas

- 1 Grifo dos autores, para ressaltar o narrador conhecedor da própria terra e de sua cultura.
- 2 Geertz esclarece que esse conceito é emprestado de Gilbert Ryle, autor que aborda em seus ensaios os vários significados que podem ter um simples gesto, dependendo da interpretação que é feita – o exemplo apresentado é o do ato de piscar o olho, que pode assumir várias significações. Para aprofundar, ver Geertz (1978).

Referências bibliográficas

- ALEXANDER, Jeffrey C. O novo movimento teórico. In **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n. 4, vol. 2, São Paulo, ANPOCS, junho de 1987.
- BAUER, Martin W. e GASKELL, George. *Pesquisa qualitativa como texto, imagem e som: um manual prático*. 6ª edição. Petrópolis-RJ: Vozes, 2007.
- BENJAMIM, Walter. O narrador. In: *Obras escolhidas*. Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.
- BURKE, Peter (org.). A história dos acontecimentos e o renascimento da narrativa. In: *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora

Por uma produção sociológica: entre a narrativa histórica e o saber racional

- da Universidade Estadual Paulista, 1992.
- CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira*. 2º volume. São Paulo: Martins Editora, 1959.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Início da História e as lágrimas de Tucídides. In: Narradores e intérpretes, **Revista Margem**, nº 1. PUC – São Paulo: EDUC, 1992.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GEERTZ, Clifford. The way we think now: toward na ethnography of moder thought. In: *Local Knowledge: further essays in interpretive anthropology*. New York: Basic Books, 1983.
- GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- LIEDKE, Élida Rubini. Breves indicações para o ensino de teoria sociológica hoje. **Sociologias** [online]. 2007, n.17, p. 266-278.
- LUKÁCS, Georg. *Ensaio sobre literatura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- MILLS, C. Wright. *A Imaginação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- MINAYO, M. C. S. & SANCHES, O. Quantitativo-qualitativo: oposição ou complementaridade? **Cad. Saúde Pública**. Rio de Janeiro, 9 (3): 239-262, jul/sep, 1993.
- MINAYO, M. Cecília de S. *O desafio do conhecimento – pesquisa qualitativa em saúde*. São Paulo / Rio de Janeiro: Editora Hucitec/ ABRASCO, 1992.
- PASSERON, Jean-Claude. *O raciocínio sociológico: o espaço não popperiano do raciocínio natural*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- PEREIRA, Lúcia Miguel. *História da literatura brasileira: prosa de ficção (de 1879 a 1920)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
- SILVA, J. de Souza. A mudança de época e o contexto global cambiante: implicações para a mudança institucional em organizações de desenvolvimento. In: SILVA, J. de Souza. *Mudança organizacional: teoria e gestão*. São Paulo: Editora ATLAS e Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2003.

Rebecido para publicação em abril / 2012. Aceito em junho / 2012

A ETNOGRAFIA É UM MÉTODO, NÃO UMA MERA FERRAMENTA DE PESQUISA... QUE SE PODE USAR DE QUALQUER MANEIRA.

Nesta edição da *Revista de Ciências Sociais* apresentamos Entrevista feita com **José Guilherme Cantor Magnani**, Professor Titular do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (USP).

Uma das principais referências em Antropologia Urbana no Brasil, Magnani é autor de *Festa no pedaço: cultura e lazer na cidade de São Paulo* (Editora Brasiliense, 1984) e “De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana” (*Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2002), dentre outros trabalhos. É organizador das coletâneas *Na metrópole: textos de Antropologia Urbana* (Magnani et alli Edusp/FAPESP, 1996) e *Jovens na metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade* (Magnani et alli, Editora Terceiro Nome, 2007). Na USP, Magnani é coordenador do Núcleo de Antropologia Urbana (NAU/USP) e editor de sua revista eletrônica, *Ponto.Urbe*. Também é organizador do evento *Graduação em Campo* que reúne, anualmente em São Paulo, jovens etnógrafos de todo o país.

A entrevista foi realizada por **Jania Perla Diógenes Aquino**¹, no primeiro semestre de 2012, ocasião em que, atendendo a um convite do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará, Magnani esteve em Fortaleza, para ministrar Aula Inaugural no curso de graduação em Ciências Sociais.

Jania: professor Magnani, eu gostaria de começar abordando a sua formação acadêmica, a graduação em

Ciências Sociais que o senhor cursou na UFPR, o mestrado na FLACSO do Chile e o doutorado na USP.

Magnani: isso mesmo, eu fiz graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal do Paraná, no final dos anos 1960. Em razão de militância no movimento estudantil, respondi a um processo na justiça militar e, condenado pela lei de segurança nacional, optei por sair do país. Ainda assim, consegui terminar a graduação e colar grau, e decidi ir para o Chile, para onde afluíam, na época, os perseguidos pela ditadura militar que eram recebidos pelo governo socialista de Salvador Allende. Na FLACSO (Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais), iniciei meus estudos de pós-graduação e, como não havia antropologia, escolhi sociologia, sob a orientação do professor Emilio de Ipola que, por sua vez, fora aluno de Louis Althusser. Era a época do boom do estruturalismo no marxismo, na literatura, linguística e na antropologia e assim entrei em contato com uma bibliografia a que não tive acesso na graduação. O tema da pesquisa - contos orais camponeses - foi sugerido por Emílio, porque era um tema também ligado à conjuntura política do país. Como se sabe, na perspectiva de determinados enfoques marxistas, os setores camponeses eram tidos como estruturalmente avessos à mudança social; então, ele sugeriu que eu fizesse minha pesquisa com pequenos proprietários no sul do Chile, para analisar sua ideologia, com base na semântica estrutural de A. J. Greimas e análise de discurso de Michel Pêcheux. A

A etnografia é um método...

ideia era justamente identificar os núcleos de ideologia constitutivos da visão de mundo e do modo de vida desses camponeses e ver até que ponto havia “brechas” para aceitação de mudanças sociais radicais, como as propostas pelo socialismo. O resultado da dissertação, “Os contos orais camponeses como produtos ideológicos”, foi interessante, mas não tenho muita certeza sobre os desdobramentos políticos da pesquisa... Em decorrência do golpe militar no Chile, tive que sair de lá e fui para a Argentina, onde segui na FLACSO, agora como pesquisador, desenvolvendo pesquisa sobre meios de comunicação de massa, em contato com Eliseo Verón. Continuei, portanto, com o estudo de ideologias. A essa altura, já estava mais claro meu interesse por cultura, cultura popular, análise de discurso. Enfim, essa foi a trajetória de minha formação, da graduação até o mestrado. Em seguida, voltei para o Brasil e ingressei no Programa de Pós Graduação em Ciências Humanas da USP.

Jania: no doutorado na USP, a professora Ruth Cardoso foi a sua orientadora.

Magnani: sim, mas também procurei o Museu Nacional e a Universidade de Brasília, onde conversei com alguns professores. Mas terminei me acertando melhor na USP com Ruth Cardoso, que conhecia o ambiente intelectual do Chile onde me formei. Meu crescente interesse por cultura popular combinou bem com o que a Ruth estava trabalhando na época, que eram os movimentos sociais urbanos na periferia. E eu escolhi um tema de cultura popular – agora no contexto urbano – pouco estudado na cidade de São Paulo, que foi o circo-teatro.

Jania: e sua tese, *Festa no Pedço*, se tornou um dos livros mais importantes da Antropologia urbana feita no Brasil.

Magnani: bem, nem tanto assim... Mas que o recorte era original, isso era, porque na época, escolher

um tema como esse, considerado irrelevante, era pouco usual. Havia pessoas preocupadas com a política, o trabalho, os moradores de periferia e eu estudando uma forma de entretenimento popular, de lazer e, ainda por cima, circo-teatro ... No entanto, entre as disciplinas que frequentei, estava a da professora Marlyse Meyer, que era da Letras, sobre a formação do romance folhetim. Então comecei a perceber que essa forma de dramaturgia popular tinha raízes no melodrama do século XIX, na Commedia dell'Arte do século XVI e era uma forma através da qual as chamadas classes populares elaboravam, no palco, aspectos e valores ligados a seu modo de vida: daí o interesse do tema para a antropologia porque ia além do mero entretenimento. Havia uma novidade aí, era uma espécie de via de acesso para o entendimento do modo de vida dos moradores da periferia de São Paulo.

Jania: em alguma medida, parece haver aproximações entre o circo-teatro e os contos camponeses, seu tema no mestrado.

Magnani: na verdade, não se afastava muito porque o circo teatro é uma forma de manifestação cultural tradicional que circula não só em pequenas cidades do interior do Brasil, mas também pelas periferias dos grandes centros urbanos, como é o caso de São Paulo. Ademais, servi-me de ferramentas da semântica estrutural e da análise de discurso em ambos os casos.

Jania: eu lembro que o senhor mencionou em uma ocasião, pode ter sido em uma aula, que a Alba Zaluar teria sido sua colega no doutorado; esse dado é interessante, afinal *Festa no pedaço* e *A máquina e a revolta*, dois livros referenciais nos estudos de antropologia urbana no país, remetem a uma mesma turma de doutorado.

Magnani: sim, fomos contemporâneos, Alba foi orientanda da Eunice Durham e eu de Ruth Cardoso;

eu trabalhava com a periferia de São Paulo e ela com uma população da periferia do Rio de Janeiro, na Cidade de Deus. Mas o foco de cada um foi diferente: ela se interessou pela questão da violência e eu me centrei na questão do lazer, na forma como as pessoas utilizam o tempo livre. Foi uma questão de escolha, na antropologia é a biografia de cada um e o percurso acadêmico que vão desenhando as opções.

Jania: depois de concluído o doutorado, o senhor começou a lecionar na USP?

Magnani: defendi o doutorado na Universidade de São Paulo no ano de 1982. Mas, um ano antes, fui convidado para dar aulas na UNICAMP, onde permaneci por dois anos. Depois, a professora Eunice Durham me convidou para ir para a USP; fui entrevistado pelos integrantes do Departamento de Antropologia –, na época não havia ainda concurso, como fiz depois – e assim, comecei a lecionar no Departamento de Antropologia da FFLCH da USP em 1983.

Jania: observando sua produção, duas vertentes de discussões são proeminentes; uma delas é a questão da antropologia urbana, a outra envolve as discussões sobre o fazer etnográfico. Como é que esses temas foram ganhando importância na sua trajetória acadêmica?

Magnani: nos dois primeiros anos, dei aulas apenas na graduação; em seguida, fui credenciado para a pós-graduação e passei a ter orientandos que começaram a escolher temas sobre a questão urbana. Encaramos a cidade de São Paulo como um grande laboratório de práticas culturais, sociabilidade, trocas simbólicas. Era um desafio que, claro, não dava para ser enfrentado de forma individual. Assim comecei a orientar projetos, inicialmente de mestrado, enquanto desenvolvia minhas próprias pesquisas com financiamento do CNPq; meus alunos começaram a fazer pesquisas de mestrado, iniciação científica e, depois,

doutorado com bolsas do CNPQ, CAPES e FAPESP. Meu primeiro projeto, com bolsa Produtividade em Pesquisa (1989/1991), tinha como título “Os pedaços da cidade” e, entre outros objetivos, propunha-se a fazer uma espécie de experiência metodológica com a categoria “pedaço” que eu tinha trabalhado na periferia. A pergunta era: existiam “pedaços” no centro? Na periferia o contexto era o bairro e a vizinhança; será que esta categoria seria adequada para entender a dinâmica urbana fora da periferia? Era um desafio metodológico e teórico; então eu e meus alunos, já no Núcleo de Antropologia Urbana (NAU/USP), começamos a fazer incursões pela cidade para testar a categoria e nos demos conta que o “pedaço” descrevia uma forma específica de sociabilidade e que a dinâmica da cidade ia muito além disso. Desta forma, a partir do próprio campo, mas em novos contextos, é que surgiram as demais categorias da “família”: o “trajeto”, o “circuito”, a “mancha”, o “pórtico”. Elas foram desenvolvidas ao longo das etnografias, no campo da antropologia urbana, pois se a cidade me dava as questões, era preciso desenvolver ferramentas de análise que dessem conta desses temas na cidade da São Paulo.

Jania: então suas pesquisas caminham a partir de experimentos com etnografias, em que algumas categorias nativas vão se tornando categorias analíticas; elas surgem em um certo contexto etnográfico, aí o senhor vai experimentando em outro trabalho de campo e observando o seu rendimento. Algumas destas categorias como “pedaço”, “circuito” e “mancha” têm sido experimentadas por pesquisadores e estudantes nos mais diferentes contextos etnográficos. Como o senhor pôde ver na conferência de ontem, seus textos fazem muito sucesso entre nossos alunos...

Magnani: fiquei muito surpreso e bastante contente ao me deparar, ao término da palestra que eu

dei aqui em Fortaleza, na aula inaugural do curso de Ciências Sociais em 2012, com a quantidade de perguntas que os alunos fizeram, justamente sobre a utilização dessas categorias. Isso mostra que não apenas elas são utilizadas, mas continuamente testadas. Não formam um conjunto fechado a ser aplicado de forma mecânica. Os alunos experimentam de uma maneira e se não dá certo, aí eles adaptam, ampliam, escolhem. Porque essas categorias podem ser utilizadas algumas vezes juntas, outra vezes separadamente – ora o pedaço, ou o circuito, ou ainda o trajeto e o pórtico e assim por diante. Vai depender da natureza do objeto da pesquisa. Na verdade foram forjadas coletivamente; é um trabalho do Núcleo de Antropologia Urbana ao longo de pesquisas feitas com alunos de graduação e pós-graduação. Como categorias, elas são instrumentos de trabalho, estão sujeitas a modificações e gosto quando vem um aluno e diz: professor, eu tive que fazer uma modificação. É ótimo, porque significa que a teoria está viva, não está fossilizada, ela está sujeita aos estímulos que vêm do campo.

Jania: agora, pergunto sobre o Núcleo de Antropologia Urbana que o senhor coordena na USP; seria possível contar como foi o surgimento do NAU e como ele funciona?

Magnani: o Núcleo de Antropologia Urbana surgiu de uma forma meio espontânea, quando eu comecei a ter alunos de pós-graduação e também alguns de graduação, na iniciação científica. Dei-me conta de que na universidade a forma de orientação na pós-graduação é muito solitária, é uma relação entre o orientador e o orientando; o aluno pode debater com colegas, mas basicamente é uma situação bastante isolada; ao propor uma rotina de intercâmbio mais sistemático para discutir os projetos e o andamento das pesquisas, percebi que um espaço mais institucionalizado de troca seria muito produtivo. Então, o núcleo surgiu com

a necessidade de fazer uma espécie de orientação coletiva. Claro que eu os atendia individualmente, mas percebi que, havendo temas em comum, então alguma bibliografia podia ser lida por todos. Cada aluno lia o projeto do outro, era a leitura de um colega – às vezes, até mais exigente que a do orientador. Eu nunca quis formalizar o núcleo: o nome NAU evoca, metaforicamente, a dinâmica de uma embarcação que às vezes está em alto mar, e às vezes está no porto, sendo abastecido, reparado... Quando os alunos estão em determinada fase da tese ou dissertação, eles desaparecem... e como não havia nenhuma necessidade burocrática de funcionar, de tempos em tempos o NAU refluía para o porto e ficava ancorado. Mas quando surgia um estímulo novo, era o sinal para fazer-se ao mar...

Jania: e a revista Ponto Urbe, do NAU? Como é que ela surge?

Magnani: a revista surge em um momento em que o Núcleo se consolida. Neste ano, 2012, o Núcleo de Antropologia Urbana acaba de ser reconhecido pela Congregação da FFLCH como laboratório, o que lhe permite um pouco mais de recursos, visibilidade e tal. Ao longo desse tempo – lá se vão mais de duas décadas –, foi possível investir em algumas linhas de pesquisa que agora estão mais consolidadas. Por exemplo, os alunos que trabalham com a cultura e a língua de sinais (libras) ampliaram o leque de interesses, incluindo outras modalidades além da surdez, como cegueira e autismo: é o GESD, ou Grupo de Estudos da Surdez e da Deficiência. Membros de outra equipe que trabalhava mais com a questão da cidade, começaram a se interessar pela chamada cultura de periferia – que inclui grupos de rap, hip-hop, sarau literários, samba de raiz, etc. e forma um grande circuito na periferia de São Paulo. Um outro grupo de alunos, todos nisseis, começou a estudar o movimento da volta dos dekasseguis, ao Brasil e logo ampliaram o objetivo,

inserindo o estudo na questão mais geral dos processos migratórios contemporâneos. O GERM – Grupo de Estudos da Religião na Metrópole – congrega também estudantes orientados por outros professores do Departamento. Por último, temos o GEU, voltado para pesquisa com populações indígenas em contextos urbanos na Amazônia. É um campo novo e resolvemos dar esse nome – Grupo de Etnologia Urbana – para frisar a novidade e o desafio, pois estamos entrando numa seara nova e alheia... Em contato com etnólogos que estudam populações ameríndias nessa região e também com geógrafos da Universidade Federal do Amazonas, procuramos estabelecer uma interlocução da Antropologia Urbana, feita no contexto das grandes metrópoles do Sudeste, com a realidade dos “índios urbanos” em cidades de outras escalas, na região amazônica. Cabe ainda mencionar dois outros grupos do NAU, em fase de consolidação: o CyberNau, voltado para as novas tecnologias digitais, tanto como ferramentas de pesquisa como objeto de estudo e o NauConsciência, sobre uso de substâncias psicoativas em processos terapêuticos, no campo das religiões ayahuasqueiras. Mesmo antes de termos todos esses grupos em atividade, percebemos a necessidade de um veículo mais institucionalizado de discussão e difusão, mas não restrito às pesquisas do NAU, e sim aberto para acolher trabalhos de outros pesquisadores de Antropologia Urbana. Então, a revista **Ponto Urbe** surge com essa dupla finalidade: de ser um veículo de exteriorização das nossas pesquisas em diálogo com pesquisadores de outras instituições. Sua periodicidade é semestral e já está em sua décima primeira edição.

Jania: já que o senhor mencionou a pesquisa da etnologia urbana, eu gostaria que falasse mais sobre essa passagem, na sua trajetória, de uma “antropologia na cidade” (que o senhor acentua que é diferente de

uma “antropologia da cidade”), para esta “etnologia na cidade”?

Magnani: esse neologismo, Etnologia Urbana, como já afirmei, designa um campo novo de reflexão e todos os desafios que acarreta. Tudo começou com um convite que me foi feito pela professora Marta Amoroso, que é da área de etnologia indígena do nosso Departamento e estava fechando um convenio da CAPES, o Procad, que permite um intercambio entre um programa de pós-graduação já consolidado e um outro em formação, no caso, o PPGAS da USP com o PPGAS da UFAM – Universidade Federal do Amazonas. O projeto tinha como título “Paisagens ameríndias: habilidades, mobilidade e socialidade nos rios e cidades da Amazônia” e a participação do NAU era no sentido de trabalhar com os chamados “índios urbanos”. Se a gente tomar, por exemplo, os dados do último censo do IBGE, a presença da população indígena em cidades é significativa: de um total de 896.900 pessoas, 315.180, ou seja, 36,2%, vivem em cidades. Essa realidade não é levada em sua devida conta ou então é encarada do ponto de vista da exclusão, ou seja, reduz os índios a moradores de periferia, com todos os estereótipos: inserção precária no mercado de trabalho, localização em áreas de risco, desprovidas de equipamentos e serviços urbanos, etc. Então, resolvi fazer outras perguntas: o que é cidade, a partir da cosmologia dos vários povos que aí estão instalados? Que modificações sua presença acarreta na própria dinâmica urbana? Com quem estabelecem vínculos e alianças? Quais são seus trajetos na paisagem da cidade e que instituições acionam, para manter um modo de vida diferenciado? Ou seja, trata-se de encarar a presença dos índios na cidade do ponto de vista da sua agência, da sua forma de vida, de suas cosmologias. Eles dizem e fazem algo diferente; não são apenas migrantes que se dirigem à cidade para poder arranjar algum tipo

A etnografia é um método...

de recurso e sobreviver a duras penas: sua presença transforma a cidade. Esse era o desafio e começamos a trabalhar em Manaus, porque na capital a presença indígena é significativa, mas incluímos outras cidades da calha do Amazonas como Parintins e Barreirinha, onde predominam os Sateré-Mawé.

Jania: todos os anos o senhor tem se empenhado na organização do “Graduação em Campo”. O título deste evento assinala a sua preocupação em iniciar os alunos no trabalho de campo, já na graduação. Por que?

Magnani: esta é, sem dúvida, uma postura que tenho adotado há algum tempo, a de valorizar o trabalho de campo na graduação. Normalmente os institutos de fomento valorizam a pós-graduação, e o trabalho acadêmico é “contabilizado” pela produção, participação em eventos, pelo número de teses e dissertações orientadas, etc. E o trabalho com a graduação não é valorizado. Nossos alunos muitas vezes ficam sem espaço para discussões que vão além da formação básica. Se você pensar, por exemplo, nos encontros da ABA, da ANPOCS, dificilmente um aluno de graduação tem espaço para expor o seu trabalho; no máximo, eles conseguem cinco minutos para apresentar um pôster. Penso que esses menino(a)s precisam dispor de um espaço para discutir seriamente os seus TCC’s, os seus relatórios finais de pesquisa e tal. Mas com dignidade, para sentirem que não são convidados incômodos no evento. Então, comecei a organizar o “Graduação em Campo” que já tem dez anos de funcionamento. Primeiro, abri para os alunos de uma disciplina que dou no Curso de Ciências Sociais, chamada “Pesquisa de campo em Antropologia”. Havia trabalhos de conclusão muito criativos e o risco era terminarem na gaveta do professor, sem nenhuma visibilidade. Então, tive a ideia de organizar um fórum para que os alunos pudessem expor os trabalhos, discutir, ouvir

comentários sobre suas pesquisas e tal. E hoje recebemos alunos do Brasil inteiro. Há também o cuidado de estabelecer uma ponte com a pós-graduação, porque quem comenta os trabalhos são mestrandos e doutorandos do PPGAS, e os alunos de graduação se sentem valorizados porque um pós-graduando leu e comenta seu trabalho. São quatro dias de trabalho; a abertura é feita por um antropólogo de renome, e é gratificante observar a presença de estudantes vindos de todas as partes do Brasil, para muitos dos quais é uma oportunidade de conhecer a USP e a própria cidade de São Paulo.

Jania: retomando o tema da sua produção, gostaria que o senhor falasse sobre sua tese de livre docente, “Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisas em antropologia urbana em São Paulo”, que é uma espécie de antropologia da antropologia, não é?

Magnani: é um pouco isso. Como você sabe, as teses de livre docência têm dois formatos: elas podem ser apresentadas com base numa pesquisa inédita ou então pode ser uma espécie de releitura de trabalhos feitos pelo pesquisador ao longo de sua carreira. Eu fiz uma coisa intermediária, tentei construir uma reflexão sobre o surgimento da antropologia urbana na Universidade de São Paulo a partir da contribuição da minha orientadora Ruth Cardoso, da professora Eunice Durham e da professora Gioconda Mussolini. São três pesquisadoras e professoras cujo trabalho foi decisivo na constituição da antropologia urbana, dentro do debate entre a Escola Livre de Sociologia Política, tributária da Escola de Chicago e a então Faculdade de Filosofia Ciências e Letras (que recebeu a missão francesa, com Claude Lévi-Strauss, Roger Bastide, e outros), onde começaram as ciências sociais na USP. Era um ambiente intelectual muito estimulante e num primeiro momento, eu historio essa formação, mostrando a originalidade da proposta de Ruth Cardoso e Eunice

Durham, e a abertura que deram a seus alunos, entre os quais me incluo. Foi toda uma geração de orientandos que consolidou uma reflexão sobre a antropologia urbana não só em São Paulo, mas no Brasil, pois elas formaram muitos alunos que hoje estão em várias universidades. Essa foi a primeira parte da tese; em seguida mostro como, a partir da minha própria pesquisa, a partir do lazer, abri o campo para os trabalhos dos meus alunos. A segunda parte da tese (que agora virou livro, *Da periferia ao Centro: trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana*, publicado pela editora Terceiro Nome) faz um apanhado de três pesquisas: uma sobre religiões contemporâneas na cidade de São Paulo, outra sobre os surdos e finalmente sobre jovens; três temas desenvolvidos no Núcleo de Antropologia Urbana. Por fim, faço uma reflexão metodológica sobre o fazer etnográfico. A tese, então, contempla a história, a pesquisa e termina com metodologia.

Jania: a discussão sobre o fazer etnográfico é um tema recorrente nos seus textos; eu gostaria que o senhor falasse sobre o que motiva ou inspira essa reflexão.

Magnani: comecei por notar o uso, muito reducionista, que se faz da etnografia, em outras áreas. No último artigo que escrevi para a revista **Horizontes Antropológicos**, cito na introdução um trechinho que é hilário. Profissionais de pesquisa de mercado e de marketing dizem que fazem etnografia para detectar a pauta de consumo da classe C e D. Uma pessoa desse ramo concedeu entrevista para o jornal Folha de São Paulo e na entrevista para o jornalista, soltou a seguinte definição de etnografia: “Etnografia é uma espécie de estágio na favela”. É para rir (ou chorar), não é? É preciso ressaltar que a etnografia é um método, não uma mera ferramenta de pesquisa, pronta, que se pode usar de qualquer maneira. Como método, foi forjada pela antropologia ao longo da sua formação e não pode ser utilizada, sem mais, ignorando os diferentes contextos

teóricos que lhe dão fundamento. Se não, ela passa de método a ferramenta, sendo empregada de maneira trivial, rasa. Isso não quer dizer que outras áreas não possam utilizar e se apropriar do nosso método de trabalho, mas com o devido cuidado; do contrário, perde consistência. A expressão “observação participante”, então, virou lugar comum; qualquer ida a campo vira observação participante. Os profissionais de outras áreas precisam entender que para produzir uma etnografia, é preciso antes conhecer as boas etnografias que já foram feitas. Nesse artigo que escrevi na **Horizontes Antropológicos** distingo entre a “prática etnográfica” e a “experiência etnográfica”. A prática etnográfica é a parte que os alunos menos gostam, porque implica fazer o projeto, consultar a bibliografia, ir a campo mesmo quando não ocorre nada de “interessante”, seguir o cronograma. No entanto, é a parte que, de certa maneira, permite que haja uma pesquisa ao longo do tempo. Seguindo direitinho o roteiro e estando equipado com essa perspectiva, é possível então que ocorra o outro lado, que é o considerado mais interessante, o insight, a experiência etnográfica, o encontro com o outro. Mas não dá para separar um do outro, achar que a parte da prática etnográfica é o lado burocrático e pensar que vai se ter insight, logo de cara, assim, por alguma inspiração. Então, acho que a etnografia é o resultado desse diálogo entre as duas atitudes, uma que é a prática cotidiana, exige empenho e dedicação ao campo, e a outra, para a qual é preciso estar atento para não deixar passar aquele momento meio mágico que é a “sacada”.

Jania: o caderno de campo parece ser uma ferramenta importante nesse processo. Em um artigo na **Ponto Urbe** o senhor observa que os antropólogos mobilizam esta logística de diferentes modos: alguns utilizam cadernetinhas, outros preferem o note-book... Mas que o importante seria o processo subjacente ao uso do caderno, de elaboração ou sistematização em

A etnografia é um método...

torno da experiência de contato com a alteridade...

Magnani: é o velho e bom caderno de campo, nosso instrumento, que cabe no bolso; é claro que hoje temos gravador como este que você está usando, há o recurso de filmar, de gravar entrevistas com celular, bem discreto, mas nada substitui aquela conversa ou observação que se prolongam, são interrompidas, são retomadas. Como afirma Geertz, é preciso combinar o “estar lá” e o “escrever aqui”; o momento da observação exige a transcrição. É uma prática que eu faço rotineiramente e recomendo aos alunos: vão a campo, observem tudo, anotem, treinem o olhar e o ouvido; de volta à casa e, com base nas observações mesmo fragmentárias do caderno de campo, passem tudo a limpo. Dá-se uma ordem a essas observações; é ainda uma ordenação cronológica, não é preciso nenhuma grande interpretação teórica... Assim, distingo relato de campo e notas do caderno de campo. Esse processo permite uma primeira ordenação, uma narrativa dos dados de campo; e, da leitura do corpus mais alentado destes relatos, é que vão aparecer os famosos insights, começam a surgir as linhas de interpretação, de reflexão, e o trabalho de campo fica prazeroso. Como se sabe, não se vai a campo com uma teoria já pronta, sem estar disposto a ser afetado, como hoje se diz. E este “ser afetado” também aparece no caderno, depois no relato e, ainda, na monografia final.

Jania: em relação a parcerias acadêmicas, neste momento, quais são as principais parcerias e trocas interinstitucionais que o senhor mantém?

Magnani: atualmente, coordeno um GT de antropologia urbana na ABA, “Etnografias Urbanas: fronteiras e diversidades”. No plano internacional, faço parte de uma rede Brasil-Portugal, que congrega interessados na questão urbana. Esta rede se propõe a conectar países lusófonos; iniciamos com Brasil e Portugal e estamos ampliando agora para países africanos de

língua portuguesa. Essa parceria conta com o professor Carlos Fortuna, de Coimbra, e na USP participamos eu, Heitor Frúgoli, Fraya Frhese; de Alagoas, Rogério Proença da UFAL, e aqui em Fortaleza, a professora Irllys Barreira, além de outros pesquisadores de várias outras instituições. Formamos um grupo que se encontra de tempos em tempos para poder discutir pesquisas sobre a cidade e os resultados foram publicados em duas coletâneas. Outro tipo de trabalho conjunto, que considero como parceria, é com meus ex-alunos que foram aprovados em concursos em várias universidades. Silvana Nascimento está na Paraíba, é atual coordenadora da pós-graduação, no campus da UFPB do Rio Tinto. Antônio Maurício está em Belém, Luiz Henrique de Toledo em São Carlos, Ciméa Beviláqua em Curitiba, Elizete Schwade em Natal. Eles fazem parte do “NAU ampliado”: fizeram suas próprias escolhas, construindo parcerias, mas a gente procura manter o espírito do Núcleo, compartilhando reflexões e atividades.

Jania: na opinião do senhor, quais são as discussões mais fascinantes do debate antropológico contemporâneo?

Magnani: dentro de meu campo, que é antropologia urbana, penso que há uma contribuição com a qual podemos dialogar num contexto mais amplo. Nas pesquisas de etnologia indígena, essa contribuição já é reconhecida, mas acho que está na hora de a antropologia urbana também participar dos diálogos internacionais, porque há especificidades decorrentes de nossos recortes empíricos e escolhas teórico-metodológicas. Retomo nossa incursão às cidades médias e pequenas da Amazônia. É uma tentativa de sair dos recortes ditados pela escala das grandes metrópoles, como fazemos habitualmente em cidades do Sudeste e capitais do Nordeste. Essas cidades, nas calhas dos rios amazônicos, têm uma dinâmica própria, e estão a exigir novos

investimentos, experimentos e pesquisas. Acabamos de publicar um livro na coleção **Antropologia Hoje**, da Editora Terceiro Nome; é um texto de Michel Agier em que ele trabalha com acampamentos e grupos de refugiados. Esses movimentos de população são vistos como ameaça, mas o fato é que estão chegando às cidades, integram a rede urbana. Não dá mais para pensar a cidade isolada; é preciso encarar sistemas de cidades e a agência de novos atores sociais que entram em contato não apenas com o contexto urbano em suas circunstâncias geográficas, mas com a urbanidade através da internet, dos meios de comunicação. As redes, virtual e presencial, se comunicam; daí a atualidade da categoria de circuito ao permitir identificar trajetos que transcendem o espaço físico.

Jania: ontem, quando proferia a aula inaugural do nosso curso aqui na UFC, o senhor ressaltava esse movimento interessante que está ocorrendo nas ciências sociais da Europa, que é a apropriação de reflexões e categorias de análise da Escola de Chicago, mencionando que esta apropriação está relacionada a similaridades entre o atual panorama urbano na Europa e a cidade de Chicago na primeira metade do século XX. O senhor poderia falar mais sobre este movimento?

Magnani: chama mesmo a atenção o fato de a Escola de Chicago, que – tirando Erving Goffman e as leituras de Foot-White em **Sociedade de Esquina** – esteve de quarentena depois dos anos sessenta, volte a inspirar estudos de questões urbanas na Europa. Esse retorno tem a ver com a intensificação dos processos migratórios, com a visibilidade de jovens oriundos de famílias das ex-colônias, agora cidadãos com plenos direitos. Eles são franceses, por exemplo, mas exibem um ethos diferente, uma religião diferente, uma cor diferente e até roupas diferentes. Como pensar essa situação, que evoca a de Chicago nos anos 1920? Formam guetos, reúnem-se em “sociedades de esquina”? Este

revival termina por valorizar o que a antropologia brasileira tem produzido, pois muitos fenômenos urbanos que são novidade na Europa, aqui são conhecidos de longa data: conhecemos a Escola de Chicago desde os anos 1930; já elaboramos categorias para analisar esses problemas. A rede Brasil-Portugal, mencionada anteriormente, é uma tentativa de encontrar similaridades entre o que pesquisamos no Brasil e na Europa, e também de comparar a forma como conduzimos as pesquisas, cá e lá. Neste caso, tratamos mais das experiências ligadas a Portugal e Espanha, mas vejo possibilidades de ampliar em muitas vias esses diálogos.

Jania: nos últimos anos, aqui no Brasil, nós temos lido com entusiasmo alguns autores que não se pode considerar componentes de uma escola, mas que apresentam afinidades em relação a preocupações relacionadas ao trabalho de campo e às linguagens conceituais consagradas nas ciências humanas. Estou falando de Roy Wagner, Marilyn Strathern, Bruno Latour, Alfred Gell, dentre outros, que por falta de denominações mais precisas, costumam ser associados à “antropologia simétrica”. Qual a importância desta bibliografia em suas pesquisas atuais?

Magnani: essa literatura está bem em moda, e nem é muito nova; cabe lembrar que um dos textos atualmente em alta, *A invenção da cultura*, de Roy Wagner, foi publicado em 1974. Em todo caso, estou trabalhando com um desses autores. Não foi um dos que você citou, é Tim Ingold, cujas preocupações e encaminhamentos analíticos tem ajudado a pensar a presença indígena na cidade. Ele tem como base a sua etnografia com caçadores e coletores da Lapônia e começou a ampliar a reflexão sobre habilidades, modos de estar, maneiras de habitar. Começamos com o livro *The perception of environment*, que é uma coletânea de artigos; depois *Lines...* E é interessante notar que Ingold desenvolve análises muito próximas a

algumas que norteiam nosso trabalho. No caso dos Sateré – Mawé em Manaus e cidades vizinhas –, não se trata simplesmente de uma presença, e justamente em bairros periféricos: eles circulam, estabelecem circuitos entre as aldeias urbanas e as das Terras Indígenas, estabelecem alianças com outros atores sociais, etc. Então é isso; esta é a forma como incorporamos um desses autores “de moda”. Penso que esta literatura a que você se refere abre boas perspectivas desde que permita ampliar os horizontes de nossas pesquisas. O perigo é uma certa empolgação que se traduz num uso descontextualizado, sem as devidas mediações. O resultado é que as discussões inovadoras, que poderiam abrir perspectivas no campo, acabam atrapalhando, não vão além do modismo.

Jania: para finalizar a entrevista, pergunto se há alguma atividade intelectual que senhor ou o NAU esteja desenvolvendo que nós não contemplamos ainda e que o senhor considera importante ressaltar?

Magnani: olha, além do que você perguntou, cabe mencionar que mantemos um *site*, espécie de portal do que a gente faz no Núcleo de Antropologia Urbana. Atualmente, estou dando uma assessoria para o Museu do Futebol, situado em dependências do Estádio do Pacaembu. As diretoras desse museu, Daniela Amaral e Clara Azevedo, são integrantes do Núcleo de Antropologia Urbana, e estão conduzindo um extenso levantamento de orientação etnográfica sobre futebol de várzea na cidade. A ideia é evitar uma prática museológica convencional e fazer do Museu do Futebol, que tem grande apelo de público (juntamente com o Museu da Língua Portuguesa é um dos mais visitados), um espaço interativo, dotando-o de um banco de dados, fazendo dele um centro de referência histórico e de pesquisa. Nessa perspectiva, mais que um lugar de guarda de troféus, camisas, cânticos, fotografias, etc. é um espaço onde o futebol é visto como locus de

sociabilidade, uma via de acesso a formas específicas da dinâmica urbana. Esta assessoria está ligada a outro objeto de pesquisa (tema da dissertação de outro integrante do NAU, Rodrigo Chiquetto) que é um torneio de futebol amador em Manaus, o “Peladão”. Dele participam indígenas numa chave especial, e o que temos visto é que não se trata de mero entretenimento; não é apenas uma modalidade de lazer, pois na hora de formar os times há toda uma discussão sobre quem é e quem não é índio, se tal ou qual time tem branco, etc. Ou seja, é um momento de visibilidade, de controvérsias, disputas, para além, das quatro linhas... Na verdade, há outras atividades e linhas de pesquisa em andamento no NAU, mas já está na hora de concluir e gostaria então de enfatizar que o que realmente mobiliza é a perspectiva de estar sempre experimentando. A antropologia deve estar atenta às práticas dos atores sociais, criativos em seus arranjos: então, o pesquisador tem que ser criativo, também. Como já dizia Mariza Peirano, a antropologia é a mais artesanal e a mais pretensiosa das ciências sociais porque, com seu método tradicional, a etnografia, com instrumentos como a observação participante, etc. sente-se à vontade em temas tão ambiciosos como o sagrado, a política, a cosmologia, a organização social...

* * *

Nota

- 1 Doutora em Antropologia Social pela USP. Professora do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFC.

Recebido para publicação em junho / 2012. Aceito em julho / 2012

CULTURA, IDENTIDADE E TERRITÓRIO NO NORDESTE INDÍGENA: OS FULNI-Ô

De: Peter Schröder (organizador)

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena: os Fulni-ô.
Recife: Editora da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). 2012. 262p

Por: Edson Silva

Doutor em História Social pela UNICAMP. Leciona no Programa de Pós-Graduação em História/UFPE (Campina Grande-PB) e no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Campus Caruaru, destinado à formação de professores/as indígenas. É professor de História no Centro de Educação/Col. de Aplicação-UFPE/Campus Recife. E-mail: edson.edsilva@hotmail.com

Os Fulni-ô: de uma visão exótica a abordagens críticas

Em se tratando dos “índios”, no geral e mesmo ainda no meio acadêmico, após alguns anos de pesquisa e de convivência nesse ambiente com colegas de diferentes áreas do conhecimento, constatamos que um dos maiores desafios é a superação de visões exóticas e sua substituição por abordagens críticas, aprofundadas sobre a história, as sociodiversidades indígenas e as relações dos povos indígenas com a chamada sociedade nacional. E, sobretudo, quando diz respeito a povos como os Fulni-ô, falantes do Yaathé e do Português, sendo o único povo bilingue no Nordeste brasileiro (excetuando o Maranhão), habitantes de Águas Belas, no Agreste pernambucano, a cerca de 300 km do Recife.

Na Introdução do livro em pauta, o seu organizador, Peter Schröder, de forma bastante emblemática e provocativa afirmou: “É fácil escrever alguma coisa sobre os Fulni-ô e para isso basta recorrer a uma bibliografia existente”. Mas, no parágrafo seguinte, Schröder enfatiza o quanto é difícil escrever sobre

aquele povo indígena, diante do desconhecimento resultante de barreiras impostas pelos Fulni-ô que impedem o acesso à sua organização sociopolítica e expressões socioculturais, notadamente a língua e o ritual religioso do Ouricuri. Menciona, ainda, contestações e questionamentos dos índios aos escritos a seu respeito, elaborados por pesquisadores, mais especificamente pelos antropólogos.

Após o texto no qual o organizador da coletânea procurou situar de forma resumida a história territorial Fulni-ô, segue-se um outro, de Miguel Foti – extraído da sua dissertação de Mestrado na Universidade de Brasília, em 1991 –, em que o antropólogo descreve o universo simbólico Fulni-ô, baseado em trabalho de campo voltado para a resistência em revelar segredos das suas expressões socioculturais.

O texto seguinte, de Eliana Quirino – antropóloga que teve sua promissora trajetória de pesquisadora interrompida com o seu falecimento em outubro de 2011 –, é uma discussão baseada principalmente na sua dissertação de Mestrado em Antropologia realizado na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Tendo como base as memórias Fulni-ô, a

exemplo do aparecimento da imagem de N. Sra. da Conceição, da participação indígena na Guerra do Paraguai, e da marcante e sempre lembrada atuação do Pe. Alfredo Dâmaso em defesa dos índios, em Águas Belas, a autora analisou o papel dessas narrativas para a afirmação da identidade indígena e dos direitos territoriais reivindicados.

Um exercício de discussão da identidade étnica a partir do próprio ponto de vista indígena foi realizado no texto seguinte, por Wilker Torres de Melo, indígena Fulni-ô formado em Ciências Sociais, pela Universidade Federal de Pernambuco (UFRPE) e atualmente realizando pesquisa de Mestrado, sobre o sistema político Fulni-ô. Em seu texto Wilker procurou evidenciar as imbricações entre identidade étnica e reciprocidade, no universo dos Fulni-ô, analisando as relações endógenas e exógenas de poder, vistas a partir do princípio da união, do respeito e da reciprocidade baseado na expressão Fulni-ô *Safenkia Fortheke* que, segundo o autor, caracteriza e unifica aquele povo indígena.

A participação de Wilker na coletânea é significativa por se tratar de uma reflexão “nativa” e, além disso, como informou o organizador na Introdução do livro, numa iniciativa inédita, antes da publicação todos os artigos foram enviados ao pesquisador indígena para serem discutidos entre os Fulni-ô, como forma de apresentarem sugestões e as “visões indígenas” sobre o conteúdo dos textos.

Uma contribuição com abordagem diferenciada é o artigo de Carla Siqueira Campos, resultado de sua dissertação em Antropologia, mestrado na UFPE. Em seu texto, a autora trata da organização e produção econômica Fulni-ô fundadas no acesso aos recursos ambientais no Semiárido, nas diferentes formas de aquisição de recursos econômicos por meio de salários, aposentadorias e os tão conhecidos “projetos” e as suas influências na qualidade de vida dos indígenas.

O artigo seguinte da coletânea é de autoria de Áurea Fabiana A. de Albuquerque Gerum, uma economista, e Werner Doppler, alemão, estudioso de sistemas agrícolas rurais nos trópicos. À primeira vista, o texto parece muito técnico devido às várias tabelas e gráficos. Os autores discutiram, com base em dados empíricos, as relações entre a disponibilidade de terras, a renda das famílias e o uso dos recursos produtivos entre os Fulni-ô.

No último artigo da coletânea, Sérgio Neves Dantas abordou como as músicas Fulni-ô expressam aspectos da memória identitária e mística daquele povo indígena. O autor procurou também evidenciar a dimensão poética e sagrada dessa musicalidade. Sua análise baseia-se, sobretudo, na produção musical contemporânea, gravada por grupos de índios Fulni-ô, como forma de afirmação da identidade étnica do seu povo.

Ora publicada como primeiro volume da Série Antropologia e Etnicidade, sob os auspícios do NEPE (Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade), um dos núcleos de pesquisas no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, essa coletânea composta por sete artigos é completada com uma bibliografia comentada sobre os Fulni-ô, trazendo ainda, em anexo, vários documentos relativos às terras daquele povo indígena.

A publicação desta coletânea é bastante significativa pelo fato de reunir um conjunto de textos com diferentes olhares e abordagens que procuram fugir do exotismo, como também das simplificações, ao tratarem de um povo tão singular, situado no contexto sociohistórico do Nordeste brasileiro, região na qual a presença indígena foi, por longo período, ignorada pelos estudos acadêmicos e deliberadamente negada, seja pelas autoridades constituídas, seja também pelo senso comum.

O livro é uma excelente referência para pesquisadores especializados no estudo da temática indígena, para as demais pessoas interessadas no assunto e, principalmente, professores indígenas e não-indígenas que terão em mãos uma fonte de estudos sobre o tema, sobretudo, considerando-se a escassez de subsídios para atendimento às exigências da Lei 11.645/2008, que determina a inclusão do ensino da história e culturas dos povos indígenas nas escolas públicas e privadas no Brasil.

Diante do exíguo conhecimento que se tem sobre os Fulni-ô e da dispersão dos poucos estudos existentes, provavelmente a primeira edição dessa importante coletânea será brevemente esgotada. Pensando em uma segunda edição seguem sugestões. A primeira diz respeito ao próprio título do livro, pois da forma com está, os Fulni-ô aparecem como última parte do título: *Cultura, identidade e território no Nordeste indígena: os Fulni-ô*. Para um efeito prático da referência bibliográfica, propomos uma inversão no título para *os Fulni-ô: cultura, identidade e território no Nordeste indígena*.

Sugerimos também a inclusão de mapas que facilitassem ao leitor a localização dos Fulni-ô no Nordeste, em Pernambuco, no Agreste e no município de Águas Belas.

Sabe-se que imagens de uma forma geral encarecem a produção gráfica; todavia, a inclusão de fotografias também enriqueceria, e muito, as abordagens dos textos.

Por fim, uma pergunta: não caberia acrescentar, na Introdução, prováveis comentários e/ou reações dos Fulni-ô, em decorrência da suposta leitura prévia dos textos integrantes desta coletânea?

Rebecida para publicação em maio / 2012. Aceita em junho / 2012

JUSTIÇA

De: Luiz Eduardo Soares*Justiça: pensando alto sobre violência, crime e castigo.*

Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

Por: Marcos Silva

Doutorando em Sociologia, na Universidade Federal do Ceará (UFC) e Pesquisador do Laboratório de Estudos da Violência (LEV/UFC).

Sempre fico apreensivo quando me é dada a legitimidade de falar sobre alguém ou alguma obra. Creio que essa seja uma das virtudes do trabalho de pesquisador comprometido com a verdade científica. Tomar o discurso para apresentar algo novo no rol da ciência nos coloca, é claro, sob olhares curiosos; certamente, essa é uma de nossas funções. Com essas palavras cautelosas, desejo iniciar minha explanação sobre um recente livro publicado, na área da Sociologia, sobre justiça, violência, crime e castigo. A obra que, justamente, ganha o nome de *Justiça*, foi lançada pelo antropólogo, professor e ex-secretário nacional de segurança pública Luiz Eduardo Soares, em outubro de 2011.

Um livro que “pensa alto” sobre a justiça brasileira, seu funcionamento e sua estrutura diferencia-se das demais produções do autor, não pelo conteúdo, mas pelo fato de ter sido cuidadosamente construído sob a premissa de que deve atender a um público variado, constituído tanto de especialistas no assunto como, também, pela população curiosa pelo debate. Essa versatilidade deve-se ao fato de a leitura do texto apresentar-se de forma simples e didática, atentando para os conceitos básicos de

legislação política e justiça. A atenção da obra, em face disso, direciona-se às questões mais debatidas ultimamente: Direitos Humanos, acesso à justiça, desigualdades, violência, punição, polícia, prisão etc.

O livro é uma chamada contundente de quem conhece por dentro o sistema de justiça do Brasil, assim como o de segurança pública. São mais de duas décadas de experiência do autor em assuntos ligados às áreas ressaltadas. O debate acurado que Soares conduz nesta publicação ganha relevância porque induz a Magistratura e também a nós brasileiros a repensar os significados das penas, que atingem, principalmente, indivíduos oriundos das periferias brasileiras, cujo estigma se encontra estampado na cor da pele, na falta de condições financeiras e no baixo nível de escolaridade. O autor salienta a importância de assumirmos (incluem-se aí vários setores da sociedade brasileira) o discurso pautado em uma justiça restaurativa, corresponsável por um futuro melhor para os presos. Assim, tenta desconstruir o pressuposto vigente no imaginário social segundo o qual a justiça é apenas um instrumento puramente de vingança, pautada em uma punição que não reintegra o preso à sociedade.

Soares, nesta publicação, dialoga com um leitor cuja característica é ser ético, justo, ou seja, um tipo ideal de cidadão brasileiro. Isso, didaticamente, facilita as discussões tratadas, assegurando, é verdade, uma acuidade aos enredos, narrativas e exemplos que enriquecem o texto e estimulam a leitura. Os diálogos entre autor e leitor ideal são regados a inúmeros exemplos a fim de auxiliar e simplificar o tecnicismo imperante na Magistratura brasileira, criando, assim, uma compreensão geral dos assuntos debatidos na obra.

É preciso haver uma mudança na cultura política brasileira, atenta o autor, para que possamos reduzir a confusão entre justiça e punição. Isso é mais um forte esclarecimento lançado pelo livro. Uma questão central que perpassa toda a obra e que surge nos mais variados contextos colocados pelo autor é a defesa dos Direitos Humanos inerente à vida daqueles que há muito vêm lutando por um Estado Democrático eficaz, que atenda a todos com uma política de equidade, não só na letra da lei, mas sim na prática.

Infelizmente, “Direitos Humanos é caso de polícia no Brasil”. Tal suposição é “ratificada” pelos números alarmantes de homicídios cometidos por policiais no país. Essas práticas (exercidas pela polícia e por nós cidadãos) ignoram todos os direitos dos indivíduos previstos por nossa Constituição. O livro, de fato, expõe variados casos de negação dos direitos sociais, civis e políticos de uma parcela da população que vive, por exemplo, nas penitenciárias, sem condições mínimas de habitação, assim como da população que não tem acesso à justiça, seja porque não há defensores públicos suficientes, seja porque há um fosso enorme entre ricos e pobres no que diz respeito à equidade de direitos perante a justiça criminal brasileira. Nesse sentido, a obra de

Soares está repleta de exemplos que retratam nosso cotidiano e chama a atenção, exatamente, para essas sutilezas do dia-a-dia carregadas de injustiças para com aqueles que necessitam mais da assistência do Estado em sua organização judiciária.

Justiça foi escrito com o suporte de uma boa antropologia, tendo como campo de pesquisa o cotidiano do pesquisador, suas relações sociais, seus compromissos profissionais e sua acuidade para a apreensão da realidade. É com perspicácia que Soares “costura” seus treze capítulos de maneira a produzir no leitor o desejo de conhecer mais sobre esse conceito (em muitos casos emblemático) chamado justiça. Assim, quem ler terá a possibilidade de reduzir a confusão que se instaura entre o papel da justiça e a punição do culpado, assim como a funcionalidade do sistema de justiça criminal no País. Neste sentido, a leitura assegura maior compreensão da relação estabelecida entre violência, crime e castigo em nossa sociedade.

Com extraordinária delicadeza e naturalidade o autor lida com questões em meio às quais circunscrevem-se violência, crime e castigo. Assim, o primeiro capítulo — “O sentido de uma história depende do ponto a partir do qual começamos a contá-la” — introduz o leitor no debate sobre Direitos Humanos de uma maneira instigante, porque toca no âmago da questão exatamente pelo lado da negação¹. A defesa dos Direitos Humanos ganha uma base sólida ao mostrar que alguns fatores políticos, sociais e culturais são determinantes na fabricação de indivíduos criminosos. O exemplo que Soares expõe a um taxista é funcional para uma compreensão mínima da violência e da luta pelos Direitos Humanos.

“Do que estamos falando quando o assunto é violência?” é o segundo capítulo que lança uma

preocupação crescente nos debates sobre violência: as maiores vítimas deste fenômeno no Brasil são os jovens entre 15 e 29 anos. Soares considera que o espetáculo da violência ganhou novos contornos, historicamente moldados pelas diretrizes ocidentais da punição da alma², configurados e alinhados a partir da indubitável restrição da liberdade. Em outro momento, o autor ressalta a necessidade de se criarem caminhos capazes de construir uma cultura de paz pautada pelos valores morais, respeitando sempre a dignidade humana, para assim lançar nos horizontes do futuro perspectivas de melhorias fincadas na égide da igualdade.

Assaltos e roubos são crimes comuns que atingem a maioria da população brasileira e o patrimônio público e privado. Essas são questões tratadas mais proficuamente no terceiro capítulo cujo título é: “Definir ‘crime’ é bem mais complicado do que se pensa”. Morte autorizada, expropriação estatal e não-estatal, propriedade privada e outros temas são trabalhados pelo autor, de forma a mostrar como existem ainda despreparos por parte de nossos governantes quando o assunto engloba tais questões.

Nessa mesma linha de apuração, no quarto capítulo, intitulado “Quem é criminoso? Quem é violento?”, Soares dedica atenção à problemática da classificação, que cria tensões na construção identitária dos jovens, principalmente naqueles que estão sob a vigilância do Estado, cumprindo medidas sócio-educativas em lugares que mais são “depósitos de jovens (p. 53)”. Critica, todavia, ferrenhamente a lei da cela especial, cuja função é manter os privilégios de uma camada social soberba, hipócrita e antidemocrática. Por fim, o autor propõe uma busca por direitos a partir do aumento da participação dos cidadãos no que diz respeito às questões relevantes da sociedade, como a redução

da violência: construir movimentos e auxiliar-se da mídia e das redes sociais são pontos iniciais que deverão ser cultivados pela população.

“Nem tudo é o que parece: a importância da dúvida” é o quinto capítulo e coloca “lenha na fogueira”. A dúvida é uma arma fundamental para a justiça, porque funciona como um mecanismo ético-cognitivo de busca da verdade, pois inocentes vão presos muitas vezes por versões errôneas devido a testemunhos falsos ou incompletos que fazem com que as interpretações dos juízes sejam alteradas. A produção da justiça leva em conta depoimentos, narrativas e descrições das testemunhas; entretanto, ainda não está isenta de falhas, pois “deixa sempre um rastro de incerteza, uma película fina de inquietação, uma sombra remota de dúvida”, alerta Soares (p. 77).

No sexto capítulo — “Por que a pena de morte é inaceitável?” —, o autor trata uma questão emblemática que perpassa todos os debates nas áreas da justiça, violência e segurança pública: a pena de morte. Sua posição é enfática: contra. Em face disso, ele enumera algumas condições que desconstroem sua legitimidade e sua aplicação – 1 o réu pode mentir; 2 – as testemunhas podem mentir; 3 – as imagens e sons não são suficientes para garantir a culpabilidade de um criminoso. A conclusão é de que não há certeza absoluta que impere diante de um caso, assim como todas as provas são passíveis de refutabilidade.

O acesso à justiça no Brasil pode ser medido pela visível desigualdade que cerca grande parte da população. Esta é a hipótese apresentada pelo autor em “Justiça não é sinônimo de punição”, capítulo sétimo do livro. A desigualdade a esse acesso começa exatamente pela abordagem policial diferenciada, que cinge a sociabilidade de inúmeros jovens brasileiros, principalmente aqueles que são

estereotipados pela marca da pobreza, da periferia e da cor da pele, ressalta o autor. Todavia, justiça é definida como um princípio de equidade, uma vez que todos os seres humanos devem receber tratamento igual para que tenham garantias de seus direitos, enfatiza Soares.

Dessa maneira, o capítulo oitavo — “Por que e para quê punir?” — complementa a discussão sobre a justiça lançando novos ingredientes ao caldeirão do debate. Assim, enfatiza que houve, no decorrer de alguns séculos, um processo de racionalização da pena que ainda não expulsou os sentimentos de ódio, de castigo e de vingança. A partir dessa perspectiva o autor explicita sua proposta de repensar a justiça criminal, sua estrutura e funcionamento exatamente pelo conceito de corresponsabilização, que significa dividir responsabilidades entre Estado, Justiça e sociedade, no que diz respeito ao preso e à violência. Soares encerra o capítulo refletindo: para que servem as prisões, uma vez que se tornaram “um fracasso civilizatório e prova de nosso atraso em matéria de procedimentos judiciais?” (p. 103).

No nono capítulo, intitulado “Olho por olho: mito das penas proporcionais aos crimes”, o autor inicia o debate expondo a relação entre Estado e violência. Ancorado pelas teses do Jusnaturalismo e da Sociologia do Estado, Soares ratifica aquilo que muitos autores³ ressaltaram com bastante propriedade: o Estado intervém como mediador e impede a guerra de todos contra todos, além de substituir a vingança privada pela aplicação da lei em forma de penas de privação da liberdade, por exemplo. Em outro momento, Soares enfatiza que não há equivalência entre crime e pena e se utiliza, didaticamente, da metáfora do abacaxi e do guarda-chuva para demonstrar que existe uma falácia da proporcionalidade entre punição (a pena) e o crime.

“Nenhuma pena é proporcional a nenhum crime, assim como abacaxis não equivalem a guarda-chuvas” (p. 113), ratifica o autor. Por fim, Soares leva o leitor ao conhecimento do censo penitenciário do Brasil para alertar sobre a grotesca massa de presos oriunda dos guetos e favelas do País, revelando a diferenciação no tratamento dado às pessoas no acesso à justiça.

“Um mundo sem polícia e sem prisão: sonho ou pesadelo?”, capítulo décimo desta obra, trata de uma questão fundamental nos debates que envolvem justiça e segurança pública: o papel das polícias e do judiciário em sociedades complexas como o Brasil. Evidentemente que sem polícia, justiça e prisão viveríamos uma hecatombe social e política, que cercearia liberdade e todos os direitos dos cidadãos e provocaria aumento da violência e de práticas criminosas. Mais adiante, o autor ratifica o fato de que o algoz com frequência também é vítima e por isso não há porque negar nossas responsabilidades frente à violência, à justiça, às prisões, etc.

A imagem negativa de si é marcante para aqueles que se encontram sujeitados aos seus crimes. Essa é a ideia do capítulo décimo primeiro: “O sujeito acorrentado a seu crime”. Perdoar é a premissa fundamental para iniciar o processo de mudança da imagem que temos dos presos e que eles mesmos têm deles. Perdoar também é o primeiro passo na dinâmica da abolição da culpa, possibilitando a redefinição das relações sociais e afirmando responsabilidades mútuas, ressalta o autor.

Neste caminho, o capítulo décimo segundo, nomeado “Responsabilidades: trocando o passado pelo futuro”, aprofunda a discussão sobre o perdão, considerando que o “espírito do perdão deve circular de modo que penetre a justiça criminal com seu funcionamento pragmático” (p. 168). Aqui, o

autor postula a tese de que é necessário substituir penas privativas de liberdade por penas alternativas, claro, quando o crime não for caracterizado como violento. Por fim, Soares ataca o leitor, lançando uma proposta polêmica: a substituição do debate sobre justiça (crime e punição) por uma discussão sobre perdão e corresponsabilidade.

No encerramento, o leitor é contemplado com o capítulo décimo terceiro — “Devaneios do autor que ainda sonha com um futuro melhor para a humanidade” — cuja síntese é expressa na posição que Soares toma diante dos grandes projetos históricos que, no passado, solaparam a democracia, os direitos e a liberdade. Não acredita em revoluções lideradas por partidos e grupos políticos e confluí suas ideias para o que convencionou denominar de mudanças graduais, cujo amadurecimento do processo espelha-se em discussões públicas e participação ampliada da população.

Os treze capítulos, que poderiam ser chamados de lições sobre justiça, são marcados pela força argumentativa de Luiz Eduardo Soares e sua defesa irresoluta de mudança na justiça brasileira, assim como pelas denúncias de violência contra uma parte da população do país, impetrada pelos próprios agentes do Estado através da polícia e dos operadores do direito e da justiça. Estas denúncias são para que os Direitos humanos não sejam desrespeitados constantemente pelo Estado e por milhares de indivíduos que se apropriam do poder e da força para massacrar física e simbolicamente outros indivíduos.

Notas

1 Soares expõe um caso típico de negação dos Direitos Humanos em uma conversa com um taxista e demonstra que há uma manipulação feita pela mídia que deturpa os ideais e premissas de um conjunto de direitos fundamentais

para a sociedade atual.

- 2 Uma leitura mais aprofundada dessa discussão pode ser realizada a partir da obra de Michel Foucault, *Vigiar e punir*.
- 3 Para maior aprofundamento, são funcionais as leituras de Thomas Hobbes em *O Leviatã*, de Rousseau em *Do contrato social*, de Weber em *Economia e Sociedade* e de Elias em *O processo civilizador*.

Referências bibliográficas

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1993.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhe. 37ª edição. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.

HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (coleção Os Pensadores).

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Do contrato social*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1999.

Rebecida para publicação em junho / 2012. Aceita em julho / 2012

INSTRUÇÕES AOS AUTORES

A Revista de Ciências Sociais aceita a colaboração livre de textos preferencialmente inéditos, de reconhecido interesse acadêmico e atualidade das Ciências Sociais, na forma de artigos e resenhas. Cada número contém um dossiê sobre uma temática específica, organizado ou a partir de autores convidados de notória experiência acadêmica, ou baseado na seleção feita pelo comitê editorial de assuntos convergentes que representem contribuição original ao debate. Todas as contribuições serão igualmente submetidas ao processo de revisão pelos pares.

É imprescindível que os trabalhos enviados para os editores em sua forma final apresentem consistência teórica, coerência quanto às fundamentações e originalidade. Os artigos não devem ser submetidos simultaneamente pelo autor a mais de um periódico nacional.

A NATUREZA DOS ARTIGOS E O PROCESSO DE AVALIAÇÃO

A Revista aceita os seguintes tipos de contribuições:

Dossiê temático – o editor convidado (organizador do dossiê) solicita aos autores que encaminhem artigos originais relativos à temática previamente decidida, conforme o planejamento da Revista, deliberando sobre sua publicação com base em pareceres. O comitê editorial faz a leitura final, podendo sugerir eventuais ajustes de estrutura e forma para adequá-lo aos interesses da Revista.

Artigos de demanda livre – os textos passam inicialmente por uma avaliação prévia relativa às normas exigidas para a publicação (o não cumprimento das orientações implicará na interrupção desse processo), sendo também observadas a natureza da matéria e sua adequação à política editorial. Posteriormente os textos escolhidos seguem para avaliação de pareceristas, garantido o anonimato de autores e consultores.

Todos os artigos podem sofrer eventuais modificações de forma ou conteúdo previamente acordadas com os autores. A Revista não aceitará acréscimos ou modificações posteriores dos autores, após iniciado o processo de composição final.

Resenhas – Podem se originar tanto de demanda feita pelo comitê editorial como por convite, garantido o fluxo da programação. O Conselho editorial decide quanto à publicação, levando em conta temática, atualidade, qualidade e boa redação.

Os artigos são de inteira responsabilidade de seus autores e a sua publicação não exprime endosso do conselho editorial às suas afirmações.

Os textos não serão devolvidos aos autores e somente após sua revisão (quando for o caso) e aceitação final será indicado em que número será publicado. Os autores receberão dois exemplares do número após publicado.

Situações que possam estabelecer conflitos de interesse de autores e revisores devem ser esclarecidas. Por conflitos de interesse se entende toda situação em que um indivíduo é levado a fazer julgamento ou tomar uma decisão da qual

ele próprio possa tirar benefício direto ou indireto. No caso de haver restrições de financiadores e patrocínio de pesquisas, ou de co-autorias e de participações nas pesquisas que deram origem ao texto, o primeiro autor deve trazer autorizações explícitas que garantam à publicação. No caso dos avaliadores, estes devem indicar explicitamente situações nas quais possam estar presente conflitos de interesse relativo ao texto em análise.

A Revista de Ciências Sociais reserva-se todos os direitos autorais dos artigos publicados, permitindo, no entanto, sua reprodução com a devida citação da fonte.

NORMAS EDITORIAIS

Os textos deverão ter aproximadamente 25 páginas em espaço duplo, incluído notas e referências bibliográficas. Devem ser enviados completos e revisados pelo autor através do e-mail rcs@ufc.br, em Word (fonte Times New Roman, corpo 12). No caso das resenhas, os textos devem ter, no máximo, seis páginas. O dossiê deverá ficar em torno de 180 páginas.

A página inicial (em separado) deve indicar: título do artigo (até 70 caracteres); nome do(s) autor(es), resumo, 6 palavras-chave (no máximo), abstract e keywords. O resumo deve apresentar objetivos, métodos e conclusões do texto. Todos os autores devem ser identificados com endereço institucional e residencial completo, telefones, e-mail e sinopse curricular (dados sobre a formação acadêmica, afiliação institucional e principal publicação. Até 150 palavras).

Utilize letra Times New Roman, de tamanho 12 para todo o texto, inclusive para os títulos, subtítulos e notas de rodapé.

Os títulos, subtítulos etc. devem ser ressaltados por meio de 2 espaços dentro do texto, sem utilização de formatação especial para destacá-los.

As citações que não ultrapassem 3 linhas devem permanecer no corpo do texto. As citações de mais de 3 linhas devem ser separadas do texto por meio de 2 espaços, sem modificação do tipo de letra nem de margens do parágrafo.

Palavras em outros idiomas, nomes de partidos, empresas etc deverão ser escritos em itálico.

Formas de citação

- a bibliografia, em ordem alfabética, e as notas de rodapé, numeradas, deverão aparecer no final do texto.
- as referências bibliográficas no interior do texto deverão seguir a forma (Autor, data) ou (Autor, data: página). Exemplos: (BARBOSA, 1964) ou (BARBOSA, 1963:35).
- se houver mais de um título do mesmo autor no mesmo ano, deve-se diferenciar por uma letra após a data: (CORREIA, 1993a), (CORREIA, 1993b).
- caso o autor citado faça parte da oração, a referência bibliográfica deve ser feita da seguinte maneira: Wolf (1959:33-37) afirma que...
- referências bibliográficas que venham acompanhadas de comentários e informações complementares devem ser colocadas como nota de rodapé.
- referências bibliográficas ao final do artigo seguem a ordem alfabética pelo sobrenome do autor (maiúscula), nome, título, subtítulo (se houver), edição, local, editora, data da publicação, página e/ou volume, obedecendo as normas da ABNT.

Bibliografia

A bibliografia deve conter todas as obras citadas e orientar-se pelos seguintes critérios:

Livro: Sobrenome em maiúscula, Nome. (Data entre parênteses). Título em itálico. Local: Editora.

Exemplo: HABERMAS. Jürgen. (1987), *Dialética e hermenêutica de Gadamer*. Porto Alegre: L&PM Editores.

Coletânea: Sobrenome em maiúscula, Nome. (Data). “Título do capítulo entre aspas”, in em itálico, iniciais do nome seguidas do Sobrenome do(s) organizador(es), Título da coletânea em itálico. Local: Editora.

Exemplos: MATOS, Olgária (1990). “Desejos de evidência, desejo de vidência: Walter Benjamin”, in A. Novaes (org.), *O Desejo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Artigo: Sobrenome em maiúscula, Nome. (Data). “Título do artigo entre aspas”. Nome do periódico em itálico, número da edição: numeração das páginas.

Exemplo: VILHENA, Luís Rodolfo. (1996). “Os intelectuais regionais. Os estudos de folclore e o campo das Ciências Sociais nos anos 50”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 32: 125-149.



EXPRESSÃO GRÁFICA

Rua João Cordeiro, 1285
(85) 3253.2222 • Fortaleza-CE
www.expressaografica.com.br

FILIADA À CÂMARA BRASILEIRA DO LIVRO

