

SER INDÍGENA NO BRASIL CONTEMPORÂNEO: NOVOS RUMOS PARA UM VELHO DILEMA

Clarice Novaes da Mota

INTRODUÇÃO Os anos 1970 no Brasil abrangeram, entre outros, processos de buscas políticas por liberdade de expressão, marcados por movimentos contra-hegemônicos de dissidentes da ditadura militar. Inspirados, em parte, pelo movimento católico da Teologia da Libertação, como também pelas ações do Conselho Missionário Indigenista (Cimi), algumas comunidades indígenas do Nordeste lutaram por seus direitos a terra e identidade, voltando a pelo menos parte de seus territórios. Ainda hoje trabalham pela manutenção de uma identidade que lhes havia sido subtraída durante o processo colonizatório. Entre trabalhos anteriores (1), descrevi a trajetória de dois desses grupos: os Kariri-Xocó de Alagoas e os Xocó de Sergipe. Vários outros autores também registraram esse constante processo de “reinvenção da tradição” e “etnogênese”, como ficou conhecido na literatura antropológica. (2;3).

Mais recentemente, Siloé Amorim (4) registrou, em imagens e em literatura, esse mesmo processo vivido por várias comunidades do interior do estado de Alagoas a partir de 1998, abordando a construção da auto-identidade dos indígenas Tumbalalá, Kalankó, Catókin e Kóiupanká, que ficaram conhecidos como “índios ressurgidos”. Temos, portanto, já registrado todo um processo de busca pelo que se considera o elemento principal para a retomada da terra e dos direitos subsequentes: a chamada cultura ancestral, por conseguinte, a auto-imagem identitária.

Tais grupos indígenas têm enfrentado vários obstáculos e problemas, de origem socioeconômica, mas que são interdependentes de elementos próprios do imaginário social brasileiro, a fatores de origem simbólica, que, no entanto, são primordiais para a legitimação das comunidades. Idéias pré-concebidas sobre autenticidade, cultura original e legitimidade formam a base de consideráveis desses problemas vividos por comunidades que foram forçadas a abrir mão, entre outras coisas, de sua língua ancestral. E esta é apenas a base de uma avalanche de sinais identitários perdidos. Não consigo esquecer a tristeza expressada por uma velha mulher Xocó, da ilha de São Pedro em Sergipe, ao declarar-me que “cultura aqui não tem mais nenhuma”. Com isto, ela ponderava sobre a necessidade de se apresentar quem sabe algum traço de uma fugaz “cultura indígena” que pudesse lhes autorizar a se declararem como “índios”.

Exatamente qual é a natureza da identidade indígena no Brasil nos dias de hoje? A pergunta é feita não para questionar a chamada autenticidade das comunidades indígenas atuais. O objetivo não é analisar os critérios de inclusão e exclusão que legitimam o processo de delimitação das fronteiras identitárias para os povos indígenas, mas refletir sobre alguns temas do processo atual, sobre o que tem havido tanto de adequado como de nefasto para a vida das comunidades indígenas em todo o Brasil, especialmente aquelas que ressurgiram a partir de sua luta e se auto-declararam indígenas. Ou ainda mais, é entender a forma como o “resgate cultural indígena” está levando o indígena para fora de sua aldeia, em sentido contrário do movimento anterior de estar dentro da

aldeia. O que nos chama mais atenção para esses processos de definição da identidade indígena tem sido a atual inclusão dos mesmos na sociedade brasileira de uma forma bastante diferente do que acontecia antigamente, quando “ser índio” era visto como algo negativo, e se lhes atribuía as piores qualidades possíveis. A inclusão atual tem se dado através da busca de um ser mítico tradicional, com atributos bastante positivos, relacionados ao imaginário social sobre seres quase sobre-humanos, que sabiam como preservar o meio-ambiente natural, eram sábios e poderosos em suas crenças xamânicas. Esta imagem de um “índio autêntico” tem sido divulgada principalmente por uma parcela da sociedade brasileira não-indígena, correspondendo ao desenvolvimento de um movimento alternativo conhecido como o *new age*. Essa visão aproxima-se muito da visão do “bom selvagem” preconizada por [Jean-Jacques] Rousseau.

EXCLUSÃO VERSUS INCLUSÃO Temos visto e compreendido que quando uma comunidade se organiza em torno de seus antigos costumes ou mesmo costumes reinventados (5) e se reconhece como indígena, há necessidade de separação, tanto territorial como cultural, ou seja, de re-agrupamento em um território definido como indígena, para que possam apropriar-se de terra, objetos, labores, tradições e objetivos. Trata-se de um movimento na direção de um suposto resgate da antiga forma de ser, das tradições reconhecidas como tribais e, portanto, “autênticas”, mas que orientam e suportam uma nova *raison d'être*, ou um novo agrupamento autorizado pelas leis nacionais como sendo indígena. Registra-se também uma necessidade de validação e, portanto, de conexão com a sociedade nacional, pois as lutas não podem ser travadas solitariamente. Formam-se redes de apoio, de solidariedade, nas quais não só se valoriza a chamada cultura tradicional indígena, mas também se busca um tipo de apropriação dessa mesma cultura fora dos limites das novas aldeias. Tal apropriação se vale de uma autenticidade meramente suposta e superimposta a um corpus de conhecimento e viver nativo.

Percebe-se um movimento para fora dos limites físicos e culturais da aldeia, ao mesmo tempo em que tal movimento reflete a busca da identidade indígena por dois grupos sociais: a própria comunidade indígena e alguns setores urbanos de classe média e alta. Grupos que se contradizem, portanto, ao passo que também se encontram em um espaço recém-construído de necessidades de auto-afirmação interdependentes, onde a antiga exclusão se traduz em inclusão, mesmo que a custa de invenções e ressignificações das tradições perdidas.

Há várias contribuições para o entendimento do que significa a “tradição tribal” para um povo que se re-organiza como descendentes indígenas. As tradições geralmente têm sido representadas por um saudosismo dos “velhos tempos” adicionado à necessidade real de demonstrar a validade de suas experiências e seu modo de vida atual como sendo “legítimo”. Acima de tudo, sobrevive ainda o mito do “índio legítimo” sem o qual não há auto-afirmação possível. Assim, as comunidades recém-re-constituídas vivem a busca e a validação de uma cultura tradicional como verdadeiro capital cultural, que lhes há de valer na hora de provar aos órgãos oficiais que têm direito à terra e a apoios institucionais.

Esses movimentos de reivindicação por parte de comunidades que se declaravam indígenas foram calcados em transformações políticas e culturais dos anos 1970, que incluíram desenterrar raízes culturais até então tão ocultas como suas verdadeiras histórias, como também poder começar a celebrar heranças culturais diversas, incluindo as dos descendentes de africanos no Brasil.

CULTURA DE CONSUMO E A REINVENÇÃO DA TRADIÇÃO Durante o processo de colonização, descendentes indígenas eram impulsionados a negar sua descendência e incluir-se na sociedade em geral. No século XX já os descendentes de indígenas, tradicionalmente oprimidos, mas que buscam o reconhecimento da sociedade nacional, começaram a afirmar-se como “índios” e a demandar seus direitos à terra e à identidade. Para tanto, têm tido que demonstrar conhecimentos sobre suas tradições.

Em trabalho recente, a historiadora Marilyn Halter faz algumas considerações interessantes sobre o processo de resgate da identidade cultural que ela coloca como sendo “o marketing da etnicidade”. Sobre o caminho trilhado na busca dessa identidade, ela considera, em primeiro lugar que:

“Tais iniciativas geralmente políticas eram adornadas por transformações culturais monumentais que incluíam o resgate de raízes enterradas e ocultas pela história assim como a celebração de herança distintiva”, portanto, “Após décadas em que a assimilação era o modelo principal para a incorporação de populações diversas, o pluralismo cultural emergiu para tomar seu lugar como o paradigma reinante” (6)

Mas, após décadas em que a assimilação de ex-escravos e de nativos era considerada o modelo para a incorporação dessas diversas populações, ainda que dentro de um quadro hierárquico no qual continuavam constituindo as classes subalternas, um pluralismo cultural, impulsionado também por movimentos de afirmação étnico-raciais, emergiu dando lugar a um outro paradigma sociopolítico no qual as tradições e as etnias nativas eram celebradas como tais. O que antes era visto negativamente tornou-se um valor. Na pós-modernidade esses movimentos tendem a ser engolfados em um modelo do que poderíamos chamar de mercantilismo cultural, numa “nova era capitalista” (7) onde bens culturais, da chamada tradição ancestral de um povo, tornam-se mercadorias, servindo aos propósitos tanto das classes dominantes como dos próprios indígenas.

“TRADIÇÃO”: CAPITAL CULTURAL E SOCIAL Entendemos que os atuais movimentos alternativos conhecidos como “nova era” fazem parte de uma contra-cultura esposada por pessoas em geral inconformadas com os modelos da sociedade contemporânea, mas que continuam, por força do próprio processo capitalista, ligadas a um complexo urbano consumista. Parece contraditório, mas se percebe que a contracultura fabrica e consome capital cultural, além do econômico. Os índios da pós-modernidade são atraídos por tais grupos alternativos, onde encontram plena aceitação de seus conhecimentos, que constituem um verdadeiro capital cultural, capital de honra, do qual podem passar a subsistir já que são trocados como mercadorias. Parece-nos, então, que “ser índio” tornou-se uma tarefa lucrativa, um caminho profissional no qual os índios das aldeias passam não só a ensinar suas técnicas e práticas rituais fora de seu ambiente, como a formar os chamados xamãs. Pode-se pensar esse movimento como uma desconstrução cultural em termos do que os indígenas ressurgidos imaginavam ser seu próprio destino dentro das aldeias. Encontraram uma forma de reconstruir – desconstruindo, transformando – suas bases culturais antigas, enquanto vivem à custa de suas novas performances e ofícios dentro dos parâmetros da nova era capitalista.

Este mesmo movimento em busca de um “índio autêntico” e sua cultura por parte da sociedade nacional não é novidade, em termos de outros paí-

ses, pois o mesmo vem acontecendo nos Estados- Unidos, onde seu New Age Movement tem tratado de abranger práticas xamânicas, incluindo as poderosas substâncias psicodélicas dos nativos norte-americanos. Suas estratégias de produção e consumo de rituais considerados nativos têm influenciado inclusive essa mesma conduta no Brasil, quando “xamãs” formados nos Estados- Unidos vêm participar de “vivências” brasileiras. Alguns desses xamãs não são originariamente de nenhuma tribo nativa, mas descendem de um movimento de formação xamânica, produzido e desenvolvido por não-indígenas, nos centros urbanos daquele país, e que seguem, entre outros, os ensinamentos do antropólogo Michael Harner, autor do manual sobre o “caminho do xamã” (8).

Marilyn Halter observa que podemos simplesmente declarar que “a mercantilização cultural é inerente ao sistema capitalista, um resultado inevitável do funcionamento do mercado” (p.12; 8). A mesma autora considera, mais adiante em sua tese, que “o consumismo simultaneamente desagrega e promove uma comunidade étnica, podendo mostrar-se tanto subversivo como hegemônico”. (p.14; 8). Entende-se por isso que as comunidades indígenas tanto têm a ganhar como a perder com a mercantilização de sua cultura e saber, pois é possível que as forças consumistas possam tanto desestruturar o plano original da comunidade, com seus significados intrínsecos, como também enaltecê-lo e reforçar a identidade. Na verdade, esses são acontecimentos paralelos, via de regra focalizados em alguns poucos membros da comunidade, que servem como propagadores de sua cultura e que se beneficiam quase que individualmente dos resultados monetários, sem que deixem de afetar a comunidade como um todo, tanto para melhor como para pior.

Em relatório de viagem a comunidades indígenas do Nordeste, entre eles os Kariri-Xocó de Alagoas, Estevão Martins Palitot e Marcos Alexandre dos Santos Albuquerque (9) fazem um interessante relato sobre o “mercado cultural” naquela aldeia. Segundo eles:

“A venda bem como a produção de artesanato e outras modalidades artísticas que dão conta da produção cultural indígena foram indicadas como um outro grande meio de restituir ao índio uma qualidade de vida significativa. (...)

A produção artesanal também é enriquecida com a possibilidade de venda destes materiais nas inúmeras viagens que membros Kariri-Xocó fazem às cidades de São Paulo, Rio de Janeiro e Brasília, como outras também. Nestes lugares, além de expor sua produção artesanal, o grupo se apresenta em representações de seus rituais. Talvez motivo de algum conflito, a apresentação de rituais para curiosos nas grandes capitais, [sic] investe o grupo de prestígio, estima, bem como serve de ganho econômico para aqueles que fazem estas viagens (...). O Instituto Txhidjio de cultura e desenvolvimento Kariri-Xocó é um destes projetos na aldeia que tem como interesse preservar este 'mercado' cultural que vem aos poucos se desenvolvendo”(...).

Este instituto atua relacionando a produção material, artesanal e artística do grupo com um mercado externo. O presidente do instituto e outros índios já foram a São Paulo e outras capitais apresentar seus rituais e vender artesanato” (p.9; 9).

Aqui está um claro exemplo de como uma cultura de consumo contribui para a reinvenção da identidade, assim como o turismo pode ter uma parcela

significante de contribuição para acelerar a renovação de uma consciência étnica. Mas o que dizer sobre os não-indígenas que desejam “ser índio” e pagam para isso? São ingênuos, por reificarem a visão romântica do “bom selvagem” ou ameaçadores, pela possibilidade de apropriar-se de bens culturais alheios?

Clarice Novaes da Mota é professora adjunta de antropologia na Universidade Federal de Alagoas e vice-coordenadora do grupo de pesquisa do Laboratório de Movimentos Étnicos, da Universidade Federal de Campina Grande. Em 1980, foi pesquisadora do Museu do Índio (RJ) e, em 2007, publicou o livro Os filhos de Jurema na floresta dos espíritos: ritual e cura em duas comunidades indígenas do Nordeste do Brasil, pela Edufal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Mota, Clarice Novaes da. *Jurema's children in the forest of spirits: ritual and healing among two Brazilian indigenous groups*. Intermediate Technologies Publications: London, England, 1997.
2. Grunewald, R. A. *Os índios do descobrimento: tradição e turismo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.
3. Oliveira Filho, J. P. (Org.) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. 1a. Ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.
4. Amorim, Siloé Soares de. *Índios ressurgidos: a construção da autoimagem, os Tumbalalá, os Catókin, os Kalankó, os Karuazu e os Kóipanká*. [s.n.], 2003.
5. Hobsbawn, Eric. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, p. 9-23, 1997.
6. Halter, M. *Shopping for identity. The marketing of ethnicity*. Kindle Edition: New York, 2000.
7. Paiva, V. et al. “Percurso formativo na nova era capitalista: do alternativo à busca da legitimidade profissional”. *Contemporaneidade e Educação*, Rio de Janeiro, v. 10, p. 113-152, 2001.
8. Harner, Michael. *The way of the shaman: a guide to power and healing*. Harper & Row Publishers, New York, 1980.
9. Albuquerque, Marcos Alexandre dos Santos e Palitot, Estevão Martins. “Índios do Nordeste (AL, PE e PB)”. Relatório de viagem apresentado ao Laced/MN/UFRJ, 2002.