

33º Encontro Anual da Anpocs

GT 20: Estratégias interétnica e fronteiras identitárias

“Antes caboclo não se misturava com negro como jacaré com cascavel”: estratégias e conflitos identitários entre os Pataxó

Gabriele Grossi (UFRB)

Os Pataxó e a “mistura”

O Pataxó, povo indígena do sul da Bahia, que habita na Reserva Indígena do Monte Pascoal, vive da agricultura, coleta nos mangues, pesca e artesanato, vendido preferencialmente para os turistas que visitam a região. Os índios vestem-se como os outros moradores da região, falam em língua portuguesa, torcem para times de futebol, possuem altares domésticos repletos de imagem de santos e por isso são frequentemente citados como índios misturados ou caboclos.

A noção de “mistura” ou de “índios misturados” aparece em discursos elaborados pela população regional para referir-se aos Pataxó, e este termo é frequentemente adotado pelos próprios Pataxó para falar de si mesmos¹.

Dois momentos históricos são considerados marcantes, na perspectiva nativa, deste processo que deu origem à “mistura” dos Pataxó. No primeiro, que pode ser reconstituído através do método genealógico e de registros orais, indica-se um contato com indivíduos negros, na sua maioria escravos fugidos, que procuravam proteção nas matas do sul da Bahia, povoadas por vários grupos indígenas considerados hostis pelos portugueses. A partir da metade do século XIX, encontramos memórias orais que relatam destes acontecimentos *“Meu bisavô era catingueiro, era do povo que vinha da África. Ele contava do*

¹ Esta noção de mistura encontra-se frequentemente utilizada para denominar vários grupos indígenas seja da região Nordeste, como os Pankarurú (Arruti, 2001), os Kiriri (Reesink, 1983) que da Amazônia (Gow, 1991), reflexo de uma história de colonização e contato, que apesar de especificidade e diferenças regionais, é comum aos povos ameríndios.

cativoiro, que a mãe dele era escrava. Ele arranhou uma índia daqui, que era minha bisavó”.

Conseguindo fugir, os escravos conseguiam integrar-se no grupo indígena preferencialmente através de casamentos que envolviam principalmente mulheres que gozavam de um menor prestígio na aldeia ou que, por diferentes motivos, encontravam-se socialmente desvalorizadas: *“eles casavam com viúvas ou velhas”*,

Esses indivíduos, cuja lembrança permaneceu fixada na memória de vários descendentes, eram reconhecidos como “racialmente” diferentes, *“eram do povo que vinha da África, não eram como a gente não”*. Esta diferença não impedia sua progressiva integração, pois as relações de alianças se transformavam, pelo intermediário dos filhos em relações de consangüinidade na geração sucessiva. Os filhos resultantes dessas alianças matrimoniais eram reconhecidos como índios, permitindo a integração dos negros no grupo indígena com o passar das gerações. Por décadas houve então a inserção de negros no tecido social dos Pataxó, mesmo que de forma minoritária.

A dificuldade de acesso a região ao redor de Monte Pascoal, escassamente povoada, agiu como fator de proteção contras os contatos com outros grupos, reduzindo sua intensidade e favorecendo a preservação de uma tendência à homogeneidade do grupo e fortalecendo as relações de parentesco e o casamento, preferencialmente endogâmico. Seguindo as tradições dos mais velhos, os Pataxó tendiam tradicionalmente a valorizar o casamento com o primo cruzado: *“Antigamente casava primo com primo; depois chegou o povo de fora. Ai que misturou tudo...”*.

A chegada do povo de fora teve início, na reconstituição dos Pataxó, com a diáspora que se seguiu ao conflito de 51, quando a aldeia Barra Velha foi incendiada pela polícia e seus moradores tiveram que fugir do seu território tradicional, dispersando-se nas fazendas e nas matas da região, Este processo intensificou-se nos anos 80 com a construção da BR 101 que abriu o caminho para que a região de Porto Seguro se tornasse uma referência do turismo nacional e internacional. Esta região foi amplamente divulgada na mídia como a “Costa do Descobrimento”, onde teria ocorrido o primeiro contato dos

portugueses com os índios, que passaram assim a ser divulgados nas agências do turismo como os índios do “Descobrimento”.

Como conseqüências da diáspora, houve uma completa desorganização da estrutura social, a fuga coletiva de Barra Velha afetou o sistema de relações sociais, desembocando numa série de casamentos inter-étnicos, na sua maioria com camponeses negros que trabalhavam nas fazendas da região, intensificando o processo de mestiçagem e provocando profundas alterações em relação às práticas tradicionais. Entretanto, os fortes laços de parentesco que, apesar de tudo, ainda subsistiam, e que constituíam o núcleo central da organização Pataxó, permitiram a reconstituição da aldeia e sua reorganização sóciopolítica. Ao mesmo tempo, os Pataxó iniciaram um intenso processo de reorganização política e de reivindicação territorial e se mobilizaram contra a tentativa de expropriação das próprias terras por parte de fazendeiros e contra a criação do Parque Nacional do Monte Pascoal (*Decreto N. 242 de 29 de Novembro de 1961*). A volta progressiva para a aldeia de Barra Velha dos velhos e novos núcleos familiares tornou a mistura uma realidade consolidada e cada vez mais evidente, obrigando-o a uma redefinição dos próprios discursos sobre parentesco e identidade étnica.

No campo das relações interétnicas os índios constituem prevalentemente um grupo de doadores de mulheres para os brancos, enquanto em relação aos negros existem relações mais simétricas, de doadores e receptores, provável reflexo da hierarquia racial existente na sociedade dominante, onde tanto o negro quanto o índio representam grupos subalternos, social e “racialmente” discriminados.

As conseqüências políticas dessas misturas eram consideradas como deletérias pelo projeto de reivindicação territorial, pois obscureciam a natureza da fronteira étnico-racial, dificultando o reconhecimento de características físicas específicas diante da população regional, que de forma cada vez mais intensa iniciava a ocupação da região.

Por isso, e apesar de sua relativa freqüência, o casamento interétnico continuou a ser objeto de discussões e críticas, sendo socialmente desqualificado, sobretudo nos discursos dos mais velhos. A perda desta suposta pureza étnica era lembrada com preocupação, utilizando-se de metáforas que revelavam

certa depreciação e desrespeito aos negros: *“Antes caboclo não se misturava com negro como jacaré com cascavel, agora todo mundo é misturado”*.

Podemos observar nessa metáfora como os Pataxó se autodenominavam caboclos, e não índios, apropriando-se da definição dos regionais. A distinção entre caboclo e índio é, no entanto, radicalmente afirmada, como se se tratassem de dois animais pertencentes a duas espécies totalmente diferentes, a cascavel e o jacaré, que não poderiam nem deveriam se misturar.

O casamento interétnico, além de desvirtuar as características físicas dos índios, enfraqueceria laços de alianças e a coesão social no interior da aldeia, pois os “brancos”², na percepção indígena, não compartilhariam os mesmos costumes e valores. As relações de alianças com os “brancos”, resultantes de casamentos interétnicos, são ainda hoje percebidas como problemáticas, não confiáveis, pois não repousariam sobre o mesmo sistema de obrigações e reciprocidade: *“prefiro que minha filha case com um índio pobre que com um branco cheio de dinheiro”*, dizia uma índia do tronco velho. Esta desconfiança e suspeita em relação ao mundo dos “brancos” teria sua origem nas múltiplas experiências negativas, comuns a várias índias, que “namorando” com “brancos” ficaram grávidas e foram abandonadas, enquanto os filhos eram criados pelas mães, avós e outros parentes.

Diante desta situação e numa conjuntura política complexa, que vê os Pataxó reivindicar a posse de suas terras, formam-se elaboradas estratégias matrimoniais que, apelando à tradição, visam favorecer o casamento endogâmico e a reprodução do grupo, demarcando claramente as fronteiras simbólicas com o mundo dos brancos. Uma forte pressão social se exerce, sobretudo por parte dos professores da escola indígena e dos líderes mais velhos, para casar de forma endogâmica, a fim de consolidar o grupo e aumentar o número dos componentes da “nação Pataxó”. Por isso, quem casar de forma exogâmica, com *“pessoas de fora”*, será proibido de estabelecer sua residência dentro da área indígena, conservando apenas o direito de visitar os parentes.

² Categoria ampla que no uso cotidiano pode designar, dependendo do contexto de enunciação, todos os grupos não índios, negro incluído, ou em vez se referir especificamente aos grupos dos “brancos”, com referência a cor, excluindo assim os negro.

As estratégias de casamento se tornam assim politicamente centrais, pois visam assegurar a reprodução do grupo de forma controlada, garantindo a continuidade e o estreitamento das relações de parentesco e fortalecendo o sentimento de pertença ao grupo. Pois, como afirmam os Pataxó, “*Aqui todo mundo è parente*”.

O sistema de parentesco tende a engendrar, no âmbito das relações internas, um profundo sentimento de solidariedade e coesão social, que oferece o necessário suporte à mobilização política: sem esse suporte se tornaria impossível qualquer tipo de organização social Pataxó. O que não significa que, mesmo sendo “todo mundo parente”, não existam diferenciações nem clivagens internas na comunidade, baseados na presença de determinados traços físicos considerados como especificamente indígenas.

Raça e Pureza

Os Pataxó, devido a casamentos interétnicos, apresentam atualmente profundas variações em relação ao fenótipo, seja pelo tipo de cabelo, pela cor da pele, pela posse de barba, características físicas que, pelo senso comum, são definidoras, em um nível perceptivo, do pertencimento étnico-racial.

Existe entre os Pataxó uma valorização de determinados traços “raciais”, considerados conforme a imagem do “índio puro”. Isso aparece freqüentemente, em discursos relacionados aos futuros descendentes: “*Quero ter 20 filhos, todos bem índios. De cabelo bem liso...*”. Nesse tipo de discurso se afirmam dois valores fundamentais pelo grupo, com claras implicações políticas: de um lado a fecundidade, o desejo de ter muitos filhos, para poder fortalecer a “nação Pataxó”, e de outro a especificação das características físicas da descendência desejada, o cabelo liso, elemento demarcador da fronteira étnico-racial. Ser índio, para os Pataxó, reflete-se num modelo estético que, embora não caracterizado de maneira uniforme, privilegia o fenótipo “índio puro”, nos moldes das imagens provenientes da Amazônia ou do Xingu (Reesink, 1983).

O valor do cabelo liso, utilizado como marcador de uma identidade étnica, é ressaltado em diversas ocasiões; mesmo no interior da mesma família as

diferenças nos traços somáticos podem ser consideradas significativas. Uma mulher, cujo bisavô tinha *“fugido ainda com as marcas na carne das correntes”* declarava, acariciando os longos cabelos: *“apesar disso meu cabelo é bonito”*. Ela se contrapunha explicitamente à irmã, que não estava presente na conversa, que em vez disso, tinha *“herdado o cabelo ruim”*.

Para os Pataxó, a miscigenação e suas conseqüências fenotípicas, parecem ter acarretado um forte sentimento de redução da indianidade, pois dificulta o estabelecimento de uma fronteira étnico-racial baseada em características físicas perceptíveis e diferenciadas em relação à população regional.

A presença ou ausência de determinados traços possui relevância política no campo interétnico, pois revelaria de forma supostamente indiscutível a própria diferença. Zabelé, uma índia já idosa, tia do então cacique, que mora em Cumuruxatiba, cidade em expansão devido ao turismo e onde convivem brancos e índios, exemplificou isso: *“Chegou uma pretinha e falou que eu não era daqui. Aí falei - Olha aqui”*, mostrando o cabelo liso, *“e olha pra o seu”*. Neste discurso, “pretinha” e “cabelo liso” são constituídos como termos mutuamente exclusivos, que pretendem demarcar nitidamente fronteiras identitárias. Instaure-se, dessa forma, uma diferença que produz efeitos sociais, hierarquizando a relação e apontando de forma inquestionável, pois “naturalmente” evidente, enquanto perceptível sensorialmente, para o discurso da origem que legitima o direito à terra. Os índios possuem cabelo liso, são os primeiros habitantes da terra, enquanto a pretinha, com cabelo crespo, vem da África, então não pode avançar reivindicações sobre o território.

Esta valorização dos traços fenotípicos, enraizada numa concepção “racial” da identidade indígena, não é específica dos Pataxó, mas encontra-se em outros grupos indígenas. O índio xavante Mario Juruna, um dos primeiros índios a ser eleito deputado federal, visitou a aldeia de Barra Velha em 1984 e afirmou que a reserva era *“ocupada por uma maioria de caboclo e apenas meia dúzia de índio”*, pois *“índio não tem barba, nem bigode, nem cabelo no peito”* (CEDI, 1984:293.). O deputado xavante introduzia uma clara diferenciação semântica entre caboclo, o índio misturado, e o índio puro, o único legítimo, considerando elementos fenotípicos como critério de categorização e atribuição étnica, ecoando, nesse sentido, o discurso de Zabelé, citado anteriormente.

Ser índio seria então um dado primordial de natureza racial, percebido imediatamente e naturalmente pelos traços fenotípicos: a presença de barba, bigode e cabelo no peito definiria e delimitaria a fronteira identitária, tornando claramente visível a delimitação do grupo.

O corpo do índio misturando-se modifica-se e modificando-se perde sua essência, sua pureza originária, dando origem a híbridos de difícil classificação e politicamente perigosos.

Os indivíduos, segundo esta concepção, nascem com determinadas características físicas ou biológicas que representam os elementos constitutivos de sua identidade; desta origem biológica comum derivariam determinadas características culturais compartilhadas pelo grupo étnico. Estabelece-se, assim, uma correlação direta entre a posse de determinadas e determinantes características físicas, seguindo o modelo do índio puro, e a identidade étnica, ou melhor, “racial”..

Nesse sentido poderíamos afirmar que a teoria nativa Pataxó sobre identidade étnica poderia ser caracterizada como “inatista”. Esta concepção sobre a natureza racial dos índios é amplamente compartilhada na sociedade brasileira, tornando-se senso comum entre os diversos agentes sociais envolvidos nas interações interétnicas. Os turistas, por exemplo, quando visitam a área indígena procurando os descendentes dos índios do descobrimento, manifestam nas escolhas e no enquadramento das fotografias, uma preferência acentuada pelos índios “puros”. Nas danças e em outras manifestações rituais, os índios mais procurados pelos turistas, mais fotografados e com os quais se estabelecem relações comerciais de compra de objetos de artesanato são aqueles que apresentam cabelos lisos e traços de “índios puros”. Desta forma, os turistas, assim como alguns pataxós e o deputado xavante, confirmam e reforçam mutuamente, seja em nível cognitivo, seja nas práticas sociais, a crença na natureza inata do ser índio, estabelecendo uma hierarquia entre os índios fundamentada em critérios de pureza de natureza biologizante.

Índios e negros

O processo de valorização dos traços indígenas opera segundo uma lógica contrastiva e se manifesta simultaneamente a uma desvalorização dos traços africanos, que segundo alguns relatos dos mais velhos já era presente “antigamente”, quando os negros eram apelidados de forma depreciativa “*n’gora*”, ou seja, “*macaco preto*”.

Os negros constituem hoje o grupo subalterno mais próximo, constituindo-se em alguns discursos como referência negativa: “*Porque não casa com a filha de Antônio Preto. Aí vai ter um bocado de macaquinho*”³.

A necessidade de se demarcar enquanto grupo subalterno, numa situação de sujeição, e de estabelecer fronteiras étnicas claramente definidas e percebíveis, parece estar na origem desta atitude que considera os negros como responsáveis da “mistura” e da conseqüente perda da pureza “racial”. O discurso assume características que lembram argumentos de Gobineau, sobre os efeitos degenerativos da miscigenação. Outras vezes escutamos discursos com conotações abertamente racistas, que se fundamentam numa suposta superioridade racial dos índios, contraposta ao poder de contaminação dos negros: “*Não gosto de negro, negro empistia a gente*”⁴.

Nesses discursos sobre raça se expressa o reconhecimento implícito de uma hierarquia racial, que encontraria no seu vértice a elite branca e como seu pólo negativo a raça negra. Entre esses dois pólos se situariam os índios, diferenciados segundo os vários níveis de “misturas”. A desvalorização dos negros encontra várias formas de expressão: um índio, “*largado da mulher com cinco filhos*”, teve que enfrentar a oposição dos familiares que se opunham a um seu novo casamento “*porque minha mulher é pretinha*”, ou seja, pertencente a um grupo social, igualmente subordinado e discriminado, mas com o qual tende a distinguir-se. As escolhas de afins negros é expressamente desaconselhada por razões de natureza racial, de mistura, enquanto o casamento com os

³ Essa foi uma conversa gravada durante um momento de descontração entre um grupo de amigos, que conversavam sobre as mulheres da aldeia. Como o nome sugere Antônio Preto se caracteriza pela cor escura da pele, sendo considerado um índio negro.

⁴ Desse tipo de discurso porem se entendem excluídos os parentes, seja afins que consanguíneos, que mesmo sendo negros, são apelidados de “brancos”.

brancos por razões de natureza prevalentemente cultural, os brancos não seriam “confiáveis”. Apesar desse discurso a aliança matrimonial com negros foi historicamente a modalidade de casamento interétnico mais freqüente, podendo-se afirmar que não existe nenhuma família que não tenha alianças matrimoniais deste tipo. A difusão deste tipo de crença parece remeter a uma teoria implícita dos fluídos, pela qual a mistura de sangue de grupos “racialmente” diferentes pode provocar alterações e modificações profundas, uma sorte de contaminação que produz uma degradação: “empistia a gente”.

Na aldeia manifesta-se assim uma diferenciação interna, raramente expressa verbalmente, baseada na lógica da diferença de cor e na presença ou ausência de determinados traços fenotípicos considerados como desejáveis, enquanto sinais diacríticos de etnicidade. Distinções de natureza político-estratégica, baseadas nos diferentes fenótipos, tornam-se operantes em determinadas ocasiões, onde se tende a reduzir ou a evitar a presença de índios com traços negros acentuados, como no caso de importantes reuniões de negociação política. Por causa desse tipo de estratégia política, atualizada em momentos específicos, o pajé de Boca da Mata, apesar da sua influência na comunidade, raramente era convidado para participar das reuniões em Brasília, ficando profundamente ofendido por esta atitude, nunca claramente expressada, entretanto claramente observável. A manutenção do equilíbrio das relações internas impedem a verbalização deste tipo de atitude, que permanecem silenciadas, indizíveis, mas operantes nas relações sociais com grupos externos.

Em momentos de tensão e conflitos internos, estas clivagens baseadas na caracterização fenotípica, pode ser atualizada em termo acusatório, tornando-se objeto de ofensa. Foi durante uma briga entre vizinhas que ouvimos a queixa contra “*aquela índia café*”, uma índia com cabelo crespo e cor preta. Através do conteúdo dos termos acusatórios revela-se implicitamente os valores dominantes na aldeia do fenótipo “índios puros”.

Este tipo de classificação discriminatória é observada também entre outros grupos indígenas, como os Pankararú, que consideram o fenômeno da “mistura” como o resultado da reunião de vários troncos velhos, da invasão dos brancos e

dos “pretos”, estes últimos considerados mais próximos do pólo impuro, de tal forma que negro pode ser utilizado como termo acusatório em ocasião de disputa interna (Arruti, 2001:232).

O discurso sobre a pureza racial dos índios não se limita às características físicas, mas abrange também elementos culturais: o que parece relevante não é a preservação de determinados traços culturais tradicionais, mas a manutenção da diferença em relação ao mundo dos brancos, estabelecida, mudando o contexto histórico e social, por meio de traços flexíveis e diferenciados. Por isso nem todas as manifestações culturais, herdadas do passado, são aceitas da mesma forma e num processo de negociação interna, que engloba as categorias elaboradas pelo Estado sobre os critérios de indianidade. Opera-se uma seleção de elementos considerados legítimos. Algumas dessas manifestações, como no caso do berimbau de boca ou dos terreiros de candomblé e umbanda, são consideradas uma ameaça à “pureza” e “autenticidade” das tradições indígenas, expressão de uma cultura “negra” que deve ser apagada ou ofuscada. Esta seletividade na interpretação das tradições provenientes do passado, essa escolha entre elementos contínuos e descontínuos, visa produzir uma distintividade cultural, ofuscando qualquer indício de aculturação e negando qualquer processo de bricolagem simbólico que estaria na origem desta produção identitária.

Esta concepção racista não é compartilhada pelo grupo todo. Vozes discordantes aparecem e alguns se opõem abertamente a classificações e práticas sociais discriminatórias lembrando a solidariedade em termos de sofrimentos desses dois grupos, ambos vítimas da colonização portuguesa:

Tem muitos caboclos que não querem se misturar com negros, acho que isso vem já de muitos... mas eu não tem humilhação com negros. Eu sou caboclo e acho que os negros eram escravos, acho que os negros sofreram igual a nós que somos índios... sofreram. O apoio que quero que o índio tenha eu quero que o negro também tenha, porque eles eram muitos sofridos, eles sofreram demais.

Conflito identitário e a luta dos nomes: tapuia, caboclo ou índio ?

Os Pataxó, diante dos conflitos com fazendeiros e regionais e por causa dos desafios imposto pelo Estado Nacional, foram obrigados a repensar a própria história, a refletir sobre o fenômeno da mistura e a torná-la objeto de um discurso consciente que se distanciasse das atribuições categóricas de natureza racial.

Ao longo da sua história os Pataxó foram denominados de forma diferente: *“Antigamente chamava a gente de tapuia depois passou pra caboclo e agora é índio”*.

A história das mudanças dos termos classificatórios para designar os Pataxó testemunha, de um lado, as transformações históricas das relações interétnicas, de outro lado, revela a dificuldade da luta simbólica travada pelos Pataxó para reivindicar seus próprios direitos diante de um poder de dominação e classificação do Estado, que, até recentemente, transformou-se em poder de destruição da estrutura social e simbólica dos povos indígenas.

As diferentes nomenclaturas testemunham o constante conflito pelo poder de denominar ou ser denominado, pela imposição de própria representação sobre a realidade social e, ao mesmo tempo, revelam como os Pataxó, no decorrer da história, foram sempre percebidos pela população regional como uma alteridade.

Na relação com os missionários, administradores do Estado, camponeses regionais, os Pataxó foram inicialmente classificados como Tapuia, termo genérico que se referia a todos os povos indígenas que ocupavam regiões do interior do continente. Esta forma amplamente utilizada pelo português para definir todas as populações não-Tupi foi aplicada para referir-se aos Pataxó e aos outros grupos indígenas “não civilizados”, e foi progressivamente apropriada pelos Pataxó.

Nas narrativas sobre os Tapuia, entretanto, procura-se apresentar uma leitura positiva dos próprios antepassados:

Tapuio andava nu, sem nada mas era gentil, né. Depois que passou o nome de índio; mas muitas pessoas chamava de Tapuia porque ele

morava na mata, andava nu (...) caboclo é já a mistura, mistura com negro (...) e aí ele já virou caboclo.

Os antepassados dos Pataxó então não eram *civilizados*, pois moravam na mata andavam nus, mas nem por isso eram desprovidos de qualidades: o gentil se contrapõe a nu, como se a capacidade de ter uma atitude delicada compensasse a falta de vestimenta. O reconhecimento do valor da civilização não anula a capacidade dos índios, que de alguma forma se reconhecem na imagem do antepassado nu, mas gentil, valorizando-a.

Numa época sucessiva se realizou o contato com a população negra, dando origem ao caboclo, qualificado como “*mistura com negro*”. As conotações negativas em relação à “*mistura*” são amplamente presentes entre os Pataxó, como já vimos, entretanto, a articulação de novos discursos começa a questionar a validade dos argumentos racialistas, visando analisar a trajetória histórica da comunidade indígena e explicitando a luta pelo poder de denominar e impor o próprio sistema de classificação:

Aqui tudo mundo é índio, agora não fala caboclo não, agora aqui fala é índio. Quem fala caboclo é o pessoal que não gosta do índio, quer massacrar, né. E não gostamos que fale desse jeito, nós somos índios mesmo, falam pra desmoralizar a gente. Nós somos registrado nesse Brasil como índio agora, caboclo não.

A afirmação “aqui tudo mundo é índio” se correlaciona a “aqui todo mundo é parente” e operando na base da lógica transitiva, se obtém “todo o índio é parente”, sem distinção de negro, caboclo, índio puro, misturado ou apurado. Aos discursos classificatórios de cunho racialistas contrapõe-se como estratégia argumentativa a afirmação da indianidade radical e co-extensiva a toda a comunidade indígena, nenhuma divisão interna é admitida diante das acusações de mistura, diante das agressões externas, reforçando-se a coesão interna

Trata-se, portanto, de um conflito de representações, onde as implicações políticas e os efeitos sociais deste sistema de categorização são explicitadas: “*quer massacrar, né*”. A utilização do termo caboclo na fala dos brancos é, enfim, percebido como uma categoria acusatória e não descritiva, uma estratégia de manipulação simbólica da realidade social.

O caboclo teria perdido sua autêntica cultura e sua identidade, sem, entretanto, adquirir uma outra: espécie de branco imperfeito, subclasse que não domina os elementos da civilização, incapaz de integração pela sua diferente natureza, que o torna refratário à aprendizagem e o relega ao papel de mão de obra barata na economia regional. Incapaz por causa da sua diferente natureza humana de se integrar à civilização, e impossibilitado de um retorno à pureza original do “índio romântico” que vivia em harmonia com a floresta, o caboclo, estado de uma humanidade degradada, indeterminado e inacabado, é constante objeto de discriminação e de preconceito. O caboclo é o limiar, o indeterminado e indeterminável que perdeu sua autêntica natureza e, retido no meio do caminho, não pode adquirir nenhuma outra.

A finalidade política deste termo é evidente neste conflito de representações. Visa-se desqualificar e impor a própria visão do mundo⁵ e, assim, privá-los do direito à terra garantido pelo Estado. Este Estado cujo poder é hoje reconhecido e valorizado e cuja função classificatória é invocada como modalidade de legitimação desta identidade: “*nós somos registrado nesse Brasil como índios*”. Na luta das representações, a própria autodefinição dos Pataxó foi assumida e reconhecida pelo Estado brasileiro, que os cadastrou e classificou como índios. Esta ideologia da pureza étnica, utilizada como arma de desqualificação prática, reaparece em várias oportunidades, gerando uma oposição consciente entre os Pataxó, como se manifesta no encontro entre um jovem Pataxó e um “branco” durante uma exposição da cultura indígena num shopping de Salvador:

Uma vez estava no shopping lá em Salvador e passou um gordão com uma pasta de lado. ‘Você não são mais índios’ querendo gozar né. Aí eu falei: ‘Pera aí meu amigo. Quem é culpado disso somos nós? Culpados são vocês que chegaram aqui, fizeram o que fizeram e hoje você tem ainda a coragem de me dizer isso??!’ Aí o rapaz me pegou e me abraçou e não virou meu amigo! Um cara sabido falar uma besteira dessas! A mistura os culpados foram eles que trouxeram todos de lá pra fazer a mistura. Antes deles chegarem os índios eram apurados, depois que chegou a civilização não teve como (...) são mais de 500 anos rapaz (...) eu acho que a lei, as autoridades brasileiras devem respeitar o índio como ele é hoje, não como foi ontem (...) O tempo passando, as coisas vão mudando...”.

⁵ Bourdieu (1980 : 65) escreve que as lutas pelas identidade étnicas ou regionais constituem um caso particular da luta das classificações “*lutte pour le monopole du pouvoir de faire voir et de faire croire*”.

Os índios operam assim uma releitura da história através da qual visam tornar visível o paradoxo criado pela colonização, que produziu as condições sociais para a mistura de povos e etnias diferentes, para em seguida desqualificar os produtos da mistura. Por isso a responsabilidade política e moral por esta mistura são atribuídas aos brancos; antes da chegada deles, os índios eram “apurados”, ou seja, teriam mantido as características originais, tanto fenotípicas quanto culturais. Apesar da inversão dos argumentos na atribuição das responsabilidades morais e políticas da mistura, brancos e índios compartilham a visão de uma pureza original dos índios, uma época em que os índios viviam isolados, nus e autênticos. Ramos (1991:159) fala a respeito de “*the romantic views of indian*”⁶, amplamente difundidas no imaginário do Brasil, através da literatura dos escritores românticos como José de Alencar, autor de *O Guarani* (1857) e *Iracema* (1865), retomadas por novelas e artigos de jornais. Segundo esta concepção, que representa a naturalização do índio, ele permanece autêntico quando mora na floresta, anda nu, fala línguas incompreensíveis, ou seja, quando permanece imune aos perigos e à sedução da civilização ocidental, constituindo-se como alteridade radical. O índio é reduzido, então, a um ser da natureza, privado de história e fixado num eterno presente, sem passado nem futuro.

Contra esta tentativa de naturalização do índio, que visa negar a identidade étnica dos índios que falam português, vestem-se como os moradores regionais e se declaram católicos, volta-se este discurso, através da reintrodução da historicidade e temporalidade das culturas indígenas, submetidas a intensas transformações: “*as autoridades brasileiras devem respeitar o índio como ele é hoje, não como foi ontem. O tempo passando, as coisas vão mudando todas*”. O índio como é hoje, significa um índio que não é naturalmente índio, mas historicamente índio, que produz e reproduz a própria identidade étnica no complexo jogo das relações com outros grupos, e que na interação com outros grupos demarca politicamente sua identidade.

⁶ RAMOS, Alcida Rita. A hall of mirrors. The rhetoric of indigenism in Brazil. *Critique of Anthropology*, 1991, 11,155-169.

Na interação contínua com o Estado brasileiro e seus representantes, com as ONGs, com missionários e antropólogos, os Pataxó reelaboram e redefinem sua própria identidade étnica. Isso não significa que o Estado determine ou constitua a identidade dos grupos indígenas, embora detenha um enorme poder de classificação e legitimação, mediante as leis, a escola, a administração pública, o exército. A identidade étnica dos Pataxó se constitui, entretanto, no complexo processo de interação social com esses variados agentes e instituições sociais.

Se os Pataxó reivindicam uma identidade étnica diferenciada enquanto grupo o que acontece, porém, com os indivíduos que nasceram de casamentos interétnicos?

Nos critérios de classificação dos filhos nascidos de casamentos interétnicos manifesta-se uma ampla flexibilidade, podendo ser considerado, pelos regionais e pelos próprios índios como índios ou como negros, dependendo do princípio de residência, se no território indígena, das modalidades de socialização e do fenótipo, com particular relevância atribuída à cor da pele e o tipo de cabelo, características fundamentais no sistema de classificação racial brasileiro.

Diferentes são as possibilidades e os critérios utilizados para traçar uma fronteira identitária entre uma metrópole como São Paulo e uma pequena cidade do interior da Bahia, onde todos conhecem a trajetória social, a origem e a história familiar de todos.

Este foi o caso de Juari, um jovem de Cumuruxatiba, filho de mãe índia e pai negro, que tinha crescido considerando-se Pataxó e como tal era reconhecido no interior do grupo, sendo classificado como caboclo ou índio misturado para os regionais. Uma vez que ele se mudou para São Paulo para um período de trabalho, ele, com certo espanto, viu-se classificado como “negro” e tratado como tal, a partir da percepção dos traços somáticos. Ninguém desconfiou que sua identidade anterior à viagem fosse de índio, nem ele fez questão de identificar-se como tal. Ele assumiu positivamente esta nova identidade, mas uma vez retornando para Cumuruxatiba, voltou a se considerar “índio”. Refletindo sobre os paradoxos gerados por esta sua dupla pertença, Juari afirmava sentir-se índio e negro, colocando assim em questão as categorias de

pureza racial: *“Acho que é preconceito essa coisa de 100% índio, essa coisa de sangue puro”*.

Ele podia assim transitar entre duas possíveis identidades, que de alguma forma possibilitavam uma opção, embora limitada, dependendo do contexto geográfico e social. A classificação como negro, operada pelos paulistas, era baseada na percepção da cor da pele, mas aquela reivindicada por ele de índio era muito mais problemática, pois exigia sua explícita reivindicação, não podendo se fundamentar em características físicas e culturais claramente perceptíveis. Esta possibilidade de transição entre grupos geralmente considerados excludentes – como índio e negro – aparece frequentemente em Cumuruxatiba, lugar onde os índios convivem na mesma aldeia com os “brancos”, e onde há um grave conflito pela posse de terra. Alguns índios abandonaram a comunidade, aproveitando os traços fenotípicos “misturados”: *“Tem índio cadastrado que se afasta e não quer mais. Trabalha pro branco, tem medo de perder o trabalho, são enganados”*.

O “índio cadastrado” é aquele reconhecido enquanto índio pela FUNAI, a partir de critérios elaborados pelo Estado. Esta legitimidade oferecida pelo Estado pode acarretar uma série de benefícios, mas ao mesmo tempo, expõe o indivíduo a uma identificação com um grupo social, potencialmente perigoso por causa de suas reivindicações territoriais que ameaçam os poderosos interesses de fazendeiros. Por isso existem agentes sociais classificados como índios pelos membros da comunidade e como tais reconhecidos pelos órgãos indigenistas e pelo Estado que decidem abdicar desta identidade. Vários entrevistados afirmaram recusar a identidade indígena *“porque só dá problema”*, preferindo ser classificados de caboclo ou de negro.

Fatores de ordem social, econômica ou familiar podem levar Pataxós a se afastar, de forma temporária ou permanente, da própria identidade étnica, geralmente por causa dos conflitos de interesses que esta identidade acarreta, expondo-o a ameaças exercidas pelo grupo dominante.

Isso nos leva a outro critério considerado relevante, no interior da comunidade indígena, para o estabelecimento da identidade étnica: a residência. Na maioria dos discursos este aspecto é ressaltado como determinante na constituição da própria identidade. Uma pessoa que não reside mais na aldeia, próximo de seus

parentes, que não interage cotidianamente, que se afasta da complexa rede de obrigações e prestações recíprocas existentes entre parentes, torna-se mais distante e progressivamente passa a ser classificado como um não parente, excluído, portanto, da comunidade.

Se o lugar de residência é relevante, não é determinante, podendo entrar em conflito com as definições identitárias endógenas ou exógenas, como demonstra o caso de Ana, filha de uma “índia de Barra Velha” e de um fazendeiro branco. Ana cresceu numa fazenda próxima da cidade, e foi estudar numa escola “brasileira” até terminar o segundo grau. Apesar de seu fenótipo poder ser classificado como “branco” ou eventualmente “pardo”, foi classificada como “índia” em Prado, pequena cidade situada no sul da Bahia.

No processo de construção da própria identidade étnica um elemento fundamental foi o processo de socialização, durante o qual sua família decidiu optar para ter uma filha índia, num intenso processo não privado de conflitos. Ela mesma narrou que no dia do “índio” (19 de abril) tinha que ir para a escola vestida como índia, para obedecer a seu pai, mesmo se sentindo “envergonhada” e “diferente” por causa disso, pois na sua turma ninguém se vestia assim. O mundo dos “brancos”, que conhecem sua história familiar e a origens dos seus pais, funcionou como confirmador da identidade étnica, reconhecendo sua pertença à comunidade indígena. Esta identidade étnica, problemática no início, foi sucessivamente assumida e, após terminar o segundo grau, ela escolheu viver na aldeia de Barra Velha, na casa da avó materna, onde atualmente trabalha como professora, além de ser um dos membros mais ativos no trabalho de produção cultural e de resgate das tradições da aldeia.

Ana não exerceu nenhuma opção consciente sobre a própria identidade étnica, que inicialmente lhe causava certa vergonha, pelo menos até certa idade. O intenso processo de socialização, uma série reiterada de definições, inculcações e práticas levaram-na progressivamente a se identificar emocionalmente com os Pataxó. Ana se considera índia, por que é considerada índia por sua família e pelos Pataxó. Entretanto, para os moradores de Salvador, cidade na qual ela frequenta a universidade, ela provavelmente seria classificada como parda ou branca, pelo menos esta foi nossa experiência enquanto a acompanhávamos

para visitar a cidade. Ninguém poderia pensar, nem o funcionário que lhe servia um sorvete, que se tratasse de uma legítima índia do descobrimento. Os critérios de classificação “racial” são, portanto relacionais e contextuais, e o fenótipo parece ser um elemento fundamental, mas não exclusivo.

A possibilidade de desvincular-se ou transitar entre classificações binárias, concebidas como excludentes, torna-se uma realidade, mas depende das relações de forças e dos conflitos de interesses entre os grupos que interagem no campo interétnico, assim como dos critérios de classificação acionados e atualizados nos diversos contextos.

Assim como para Ana, para os Pataxó a própria identidade étnica não é objeto de uma escolha deliberada, operada de forma consciente, entre diferentes opções igualmente possíveis, mas se enraíza numa trajetória social sobrecarregada emocionalmente num intenso processo de socialização familiar e de valorização das relações de parentesco. Isso, porém, não implica que as fronteiras identitárias sejam rígidas, existem amplas possibilidades de transição, como manifestam os exemplos de Juari, que se tornou negro em São Paulo ou de Ana, branca em Salvador e índia em Barra Velha.

A noção de caboclo, de índio misturado, reflete a ambigüidade do processo de constituição e conceitualização das fronteiras identitárias exclusivamente a partir de características físicas ou culturais. Lógicas diferentes coexistem e se complementam incluindo relações de parentesco, critério de residência, modalidade de socialização, conflitos de interesses entre grupos contíguos, fatores que podem contribuir para tornar mais porosas as formas de classificações étnico-raciais, gerando estratégias para lidar com os desafios políticos colocados pela atual conjuntura sócio-política, pela irrupção de novas alteridades e pela possibilidade de transição entre várias identidades consideradas, até então, excludentes e contraditórias

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARRUTI, José Mauricio Andion. 2001. “Agenciamentos políticos da “Mistura”: Identificação Étnica e Segmentação Negro-Indígena entre os Pankarurú e os Xocó”. *Estudos Afro-Asiáticos*, 23 (2) : 215-254

BOURDIEU, P. 1980. L’identité et la représentation: éléments pour une réflexion critique sur l’idée de région. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 35 : 63-72.

CARVALHO. Maria Rosario G. de. 1984. “A Identidade dos Povos do Nordeste”. *Anuário Antropológico*, 82. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 169-188.

CARVALHO. Maria Rosario G. de. 1977. *Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico*. Dissertação de Mestrado, pós-graduação em Ciências Humanas da Ufba, Salvador.

CEDI, Centro Ecumênico de Documentação e Informação. 1984. Povos indígenas no Brasil/84. São Paulo.

GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 1999. “Uma etnologia dos “Índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: J.P. de OLIVEIRA (org.). *A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Controcopa, 11-36.

PATAXÓ, Kanatyó. 1997. *O povo Pataxó e sua história*. Belo Horizonte: MEC/SEE.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. 1995. *Théorie de l’Ethnicité*. Suivi de Les Groupes ethnique et leurs frontières. Paris : PUF.

RAMOS, Alcida Rita. 1991. A hall of mirrors. “The rhetoric of indigenism in Brazil”. *Critique of Anthropology*, 11: 155-169.

REESINK, Edwin B. 1983. “Índio ou Caboclo: Notas sobre a Identidade Étnica dos Índios do Nordeste”. *Universitas*, 32: 121-137.