

# A QUESTÃO DA TERRITORIALIDADE NA ETNOLOGIA BRASILEIRA

*Denise Maldí\**

## **Resumo**

A autora discute, neste artigo, a noção de territorialidade na etnologia brasileira, procurando destacar suas principais diferenças com as noções de espaço e território, fazendo especial referência à elaboração das categorias territorialidade e fronteira, em sua relação com o imaginário sobre o território indígena.

## **Apresentação**

Tomando como pressuposto que a territorialidade é definida a partir de laços, sobretudo jurídicos e políticos, que ligam um espaço determinado por superfície, forma e limite – nesse caso, fronteira – a um território, define-se, de maneira evidente, a situação-problema: sua concepção formulada com fundamento na ideologia do Estado. A sua elaboração pelo discurso científico não escapa a essa constatação básica, que é a projeção nas sociedades indígenas de uma categoria enraizada em representações ocidentais. O aparelho conceitual utilizado foi engendrado com base nesta situação, embora, evidentemente, tenha historicidades próprias que refletem os sistemas culturais dentro dos quais as representações emergem e podem ser entendidas.

Não podendo escapar desta ambivalência, isto é, de que o discurso sobre a territorialidade foi construído pela cultura européia, é

---

\*Ex-Professora da Universidade Federal de Mato Grosso

possível estabelecer, a meu ver, os parâmetros para a sua discussão, que proponho a seguir:

1. a elaboração das categorias territorialidade e fronteira e o imaginário sobre o território indígena;
2. as concepções geopolíticas e as definições da territorialidade indígena do ponto de vista do Estado;
3. a elaboração da categoria na etnologia brasileira.

Cada um desses itens remete, fundamentalmente, a uma ressonância básica entre o objeto e a forma como é percebido, já que devem ser entendidos, em primeiro lugar, a partir da representação que a sociedade faz de si própria e do *outro*, ou seja, com quem e como estabelece as suas fronteiras. Podemos dizer, por esta razão, que a territorialidade é um campo privilegiado para a reflexão antropológica, na medida em que contribui para a compreensão da formulação histórica e cultural sobre a alteridade.

### **Introdução: considerando os campos semânticos**

Em primeiro lugar, é absolutamente imprescindível distinguir entre *espaço, território e territorialidade*, de modo a termos um campo heurístico, não necessariamente limitador, mas norteador. A raiz da discussão está em Durkheim (1983), na sua formulação clássica da noção de *categoria*, recusando-lhe tanto um caráter idealista quanto empirista e fazendo recair só e unicamente sobre a sociedade, enquanto coletividade, a capacidade da sua construção. As categorias são fundamentos do conhecimento, ossatura da razão e ponto de referência para as *representações coletivas*, dentre elas as classificações. As representações coletivas são as matrizes construtoras do mundo social. A categoria espaço, pela sua universalidade e anterioridade histórica, provê o fundamento básico da própria sociedade. Nesse caso, a concepção de espaço resulta da *representação* que define os parâmetros de classificação conforme a idéia que a sociedade faz de si mesma. Aqui, finalmente, para que não sejamos tentados a nenhum tipo de reificação, é preciso esclarecer que a idéia de *representação* é uma homologia, possível pelo estabelecimento de categorias de signos e de convenções que regulamentam a relação do signo com a coisa significada. Em outras

palavras, a representação é estruturante de outra imagem.<sup>1</sup> Assim, pode-se falar de uma antropologia do espaço postulada na formulação de Durkheim, uma vez que a categoria espaço é universal, mas seu conteúdo é cultural, pedindo o referencial etnográfico para a sua compreensão.

O *território* é uma representação coletiva, uma ordenação primeira do espaço. A transformação do espaço em território é, basicamente, um fenômeno de representação, pelo qual os grupos humanos constroem sua relação com a materialidade. A noção de território, sem dúvida, é formada através do dado imediato da materialidade, mas este é apenas um componente, já que todas as demais representações sobre o território são abstratas. É também a raiz para a formulação coletiva da *identidade*. O indivíduo constrói sua identidade baseando-se na sua localização com relação a um grupo e na relação que possui com a totalidade, de tal forma que o território passa a ser determinado e vivido por meio do conjunto das relações institucionalmente estabelecidas pela sociedade. Mesmo nos casos em que o território, enquanto um espaço ancestral e original, não se constitui num elemento atribuído da identidade social, a sua perda – ou ausência – acaba por configurar critérios em si mesmos, reivindicados a partir, por exemplo, da memória coletiva. Portanto, na raiz da percepção do território está a percepção do 'nós', a construção básica da identidade coletiva e, por extensão, a sede do estabelecimento da diferença, o limite para a construção da alteridade enquanto uma situação antagônica por definição.

Portanto, se o território é a representação coletiva fundamental da sociedade, a *fronteira* é a representação coletiva fundamental para o estabelecimento da diferença ou, em outras palavras, para a percepção da alteridade. Sem dúvida, a fronteira é ao mesmo tempo um componente material (relativo ao espaço) e ideológico, envolvendo um conjunto de fenômenos complexos no campo das representações coletivas. Ela é estudada como um *fato social total* no sentido proposto e definido por Marcel Mauss (1968), isto é, fatos "ao mesmo tempo jurídicos, econômicos, religiosos, estatísticos, morfológicos, etc (...)". Do ponto de vista operacional, definir a fronteira como fato social total implica a possibilidade de considerar o conjunto de idéias para conceber o essencial, conforme o próprio Mauss enfatiza, abrindo imensas possibilidades à análise dos distintos referenciais etnográficos que conferem conteúdo ao conceito. É interessante ressaltar aqui a análise de Claude Raffestin,

geógrafo de regiões de fronteira, para quem a fronteira "tem um sentido abstrato anterior ao sentido concreto", mas, na sua concretude, "assume um sentido espacial elementar, conservando a função de interface que transforma a informação em um bloco de tradução *sui generis*" (Lotman, apud Raffestin, 1986, p. 179).

No momento em que o termo *fronteira* é apropriado pelo discurso oficial do Estado, ele passa a designar a expansão da sociedade nacional e a integração territorial. Exprime, então, um fenômeno global da sociedade e adquire uma dimensão simbólica que ultrapassa o seu aspecto concreto e localizado. Nesse sentido, é preciso apontar uma diferença primordial na percepção do espaço social como paradigma: no discurso do Estado esta percepção começa a perder a sua referência tradicional de suporte coletivo do conteúdo estático de relações sociais móveis para ser considerada produto social no interior do discurso sociológico. Isto é fundamental, porque o Estado não é a expressão de uma realidade espacial preexistente, mas uma criação histórica que implicou novas configurações da realidade espacial, definidas através de fronteiras. Nos processos históricos de gestação dos Estados, o próprio conceito de fronteira mudou amplamente, sempre engendrado, tendo como ponto de partida os sistemas de representações da sociedade.

Gostaria de considerar, com base nesta última constatação, algumas propostas de definição de território. Em primeiro lugar, a de Alain Bourdier (1993), segundo o qual há três parâmetros para se entendê-lo:

1. como espaço submetido a um poder;
2. como patrimônio, bem herdado depósito sagrado, que contribui para a definição de identidade;
3. como espaço de uma promessa: Israel ou a *fronteira* americana seriam exemplos canônicos.

De fato, pelo menos dois aspectos parecem ser recorrentes no campo semântico: 1) a palavra *território* evoca idéias de apropriação, de 'pertencimento' ou, no mínimo, de uso; 2) existe um forte redutor jurídico na sua concepção. O segundo fator nos remete diretamente ao Estado: Paul Allières (1980) analisou o território como objeto, sujeito e função do Estado. A seu ver, as categorias jurídicas que tratam do território são diferentes dentro de períodos históricos e, de acordo com épocas distintas, o recurso para as diferentes concepções do território fecundou o pensamento jurídico. O problema não reside em mensurar a relatividade

das definições dominantes do território *vis-à-vis* com as de Estado, mas de considerar as três propostas acima mencionadas: a do território-objeto, a do território-sujeito e a do território-função. O território como objeto do Estado resulta de uma reificação do território como *persona* jurídica estática, uma vez que o Estado não tem sobre o solo um direito de propriedade, mas um poder de dominação, a soberania territorial. A questão consiste, pois, na consideração do território como objeto de um direito especial de soberania. O território como sujeito do Estado seria "um elemento constitutivo do Estado" ou "um elemento de sua personalidade jurídica". Sob este ponto de vista, o Estado seria a combinação de muitos elementos, povos e organização jurídica onde o território ocuparia um lugar constitutivo, definindo o "modo de existência do Estado no espaço". Finalmente, o território como função do Estado transforma-o no depositário do direito que as coletividades possuem sobre o território.

A idéia de 'pertencimento' ligada ao território nos remete, por sua vez, à definição da *territorialidade* que, no seu limite, significa o que pertence a um território. Mas gostaria de recorrer à concepção de Robert David Sack (1986, p. 5), segundo a qual a territorialidade é "uma estratégia geográfica de controle e poder", "a expressão geográfica primária do poder social" e, ainda, "a inter-relação entre espaço e sociedade".

### **1. A elaboração das categorias de territorialidade e fronteira e o imaginário sobre o território indígena**

Após esta discussão conceitual mínima, irei considerar a representação europeia da fronteira indígena no período colonial. Em primeiro lugar, existe um aspecto que é absolutamente básico nesta discussão: os espaços descobertos pelos colonizadores obrigaram o europeu a repensar todas as suas concepções geopolíticas. Nesta dialética está a maneira de considerar a alteridade e definir fronteira como um modo de ver o outro. Não vou me deter aqui na formação do imaginário europeu sobre o espaço do Novo Mundo, tanto no aspecto do discurso narrativo quanto no aspecto iconográfico. Creio que este é um tema já explorado de forma fecunda. Quero sim chamar a atenção para a forma como o

espaço indígena foi especificamente percebido no período colonial e, nesse sentido, gostaria de citar três comunicações que foram apresentadas no 48.º Congresso Internacional de Americanistas, realizado de 4 a 9 de julho de 1994, que se complementam cronologicamente:

1. *O contato inicial e as fronteiras nos territórios do Brasil atlântico abordados e administrados pelos lusitanos no século XVI*: História ou Antropologia, de Eliane Sigwalt-Dumotier, Universidade de Paris X;

2. *Os limites do discurso colonial – o índio como fronteira nos séculos XVI e XVII*, de Ettore Finazzi-Agrò, Universidade de Roma La Sapienza;

3. *As missões Guarani e o problema das fronteiras: aspectos da colonização espanhola no rio da Prata (1610-1750)*, de Regina Maria d’Aquino Fonseca Gadelha, PUC de São Paulo.

O primeiro estudo analisa as descrições de alguns cronistas, desde as mais remotas, como a carta de Caminha e um documento de Américo Vesúcio, até documentos mais tardios, escolhidos em função da sua relevância iconográfica, como os relatos dos franceses André Thevet (1558 e 1575) e Jean de Lery (1578) e dos alemães Hans Standen (1557) e Ulrich Schmidel (1567). As populações indígenas são, de forma genérica, denominadas Tupi-Guarani. É interessante observar que esses cronistas já assinalavam o fato de que as aldeias, mesmo mudando de lugar, *guardavam um nome próprio*. Em outras palavras, não passou despercebido o registro da toponímia como uma das formas de marcar o território.

Há, entre os cronistas, a percepção do que a autora chamou de *território tribal* um espaço que ultrapassava os limites da aldeia, com campos e áreas de caça muito bem marcados por cada grupo. Mas a base dessa distribuição foi percebida muito remotamente, como base cultural que dependia de fatores extraterritoriais. Dentre esses fatores, um dos principais era a construção da identidade e da alteridade, uma vez que o espaço era delimitado também em função da definição de inimigo. Exatamente por essa razão, a fronteira indígena, na visão do europeu quinhentista, era uma fronteira defensiva, fortemente marcada e ressaltada nas iconografias pelas muralhas e paliçadas.

A visão da fronteira indígena começa a mudar de forma radical em 1534, com a instituição das capitânias hereditárias, o que deve ser

considerado um marco no sentido de que a definição das fronteiras passa a ser administrativa e as fronteiras locais não coincidem mais com esta idealização. É quando o massacre dos índios aparece como indissociável da fronteira porque sua expansão se efetua sempre num espaço ideologicamente percebido como *vazio*, do ponto de vista demográfico, econômico ou jurídico.

Para Ettore Finazzi-Agrò, a alteridade – no caso, o índio – abalou a concepção europeia de fronteira exatamente no sentido de que, na imaginação colonizadora, o índio era o habitante de um espaço indefinível, incompreensível, flutuante e, sobretudo, nebuloso. O projeto colonizador foi, antes de mais nada, transformar o espaço desconhecido em território plausível, traduzível nos códigos culturais europeus. Na situação ambivalente de uma colonização caracterizada pela apropriação e pelo cultivo da terra, a reflexão sobre a questão territorial passa a ser cultural e a fronteira indígena, a proteção do "espaço-outro", definida "apenas pelo *sem*, e suspensa sobre o vácuo de uma falta vertiginosa".

Muitos historiadores apontam as raízes medievais da percepção de espaço pelo colonizador. É o caso, ressalta ainda Finazzi-Agrò, das visões utópicas e/ou distópicas, edênicas e/ou infernais que servirão de suporte para um maniqueísmo ético em relação ao mundo selvagem. Embora o espaço selvático fosse uma construção medieval,<sup>2</sup> ou talvez até mesmo por isso, os portugueses não escaparam ao apelo da imensa área indefinida que ficou sendo chamada de *sertão* ou, mais remotamente, *mato*, dentro da qual o europeu foi incapaz de formular qualquer identificação territorial nativa.

Nos séculos XVII e XVIII a associação índio-fronteira adquire uma característica peculiar dentro da estratégia geopolítica portuguesa desenvolvida contra os jesuítas. Após a destruição das primeiras missões estabelecidas nas terras do Guairá, Tape e Itatim, sistematicamente invadidas a partir de 1620, os jesuítas recolonizariam parte dessas áreas, com os Guarani assumindo a função de índios *presidiários*, e fundariam na margem oriental do rio Uruguai as sete missões que ficariam famosas como *Sete povos das missões*, tornando-se, como afirma Regina Gadelha, "futuro centro de resistência à aplicação do Tratado de Madri". Pela sua análise, os índios tornaram-se *presidiários de fronteira*, de 1637 até 1735, e foram amplamente requisitados pelos governadores para as mais diversas

atuações desde o combate a grupos inimigos considerados inimigos dos espanhóis até trabalhos de vigilância.<sup>3</sup>

O fato de esses índios serem considerados presidiários da fronteira teve profundos reflexos junto aos piores inimigos dos espanhóis: os portugueses. Estendendo a sua xenofobia aos índios, os lusitanos foram implacáveis na destruição das missões. Mas, da mesma forma, no ideário do conquistador português, os *confederados* e as *nações* indígenas – termos amplamente empregados na crônica portuguesa – eram guardas naturais da fronteira, o que levou à mobilização de contingentes para este fim.

Na crônica oficial e mesmo nos relatos dos viajantes do século XVIII, dificilmente aparece a palavra *tribo* para designar sociedades indígenas. São chamadas nações e, em alguns casos, confederados. Os termos não são fortuitos, refletindo uma visão de que os índios tinham territórios definidos. Um documento da época exemplifica textualmente esta opinião: a carta do juiz ordinário de Cuiabá, Cristóvão de Magalhães e Moraes, pedindo ao rei que os índios sejam mantidos em seus territórios e transformados em vassallos, "amparados da proteção e vassalagem de V.M. para que nunca sejam tirados de suas pátrias (...)".

Na verdade, o fato de as sociedades indígenas serem consideradas nações remonta à visão tomista do direito natural. Na ética do século do ouro, analisada por Joseph Höffner (1973) a partir da teoria sobre o Estado baseada no direito natural, os Estados pagãos eram considerados tão legítimos quanto os cristãos, porque a esfera civil era considerada independente da fé cristã.

Os estadistas portugueses estabeleceram analogias entre caciques e reis; dispensavam fidalguia aos principais quando esses eram considerados possíveis aliados na guarda da fronteira ou no ataque a tribos bárbaras e, nesse caso, davam a eles tratamento de chefes de Estado. Um aspecto importante a ser ressaltado é que muitos estadistas portugueses insistiram na questão da naturalidade, isto é, que os índios fossem mantidos em suas próprias terras. No Guaporé, por exemplo, algumas diretrizes chegaram a ser traçadas para que as emigrações fossem proibidas.

A concepção de fronteira indígena no período colonial oscilou entre dois aspectos absolutamente contraditórios: por um lado, o reconhecimento da existência da fronteira como limite territorial enquanto uma característica dos povos nativos; por outro, a partir do movimento



expansionista, a negação total da existência da fronteira indígena. Mesmo durante o expansionismo, essa negação foi muitas vezes contradita, quando isto interessava especialmente ao projeto colonizador, ou seja, quando os índios eram guardas da fronteira lusitana e, por isso, tratados como confederados ou nações e, nesses casos, povos com território e fronteira.

A despeito dessas oscilações, do ponto de vista da sua representação, a fronteira indígena no período colonial reflete a visão da alteridade e, em larga medida, esta ecoa, uma vez que o europeu é obrigado a repensar os códigos culturais que ancoravam a sua concepção de espaço. Processo totalmente diverso é o que se desencadeia no século XIX.

## **2. As concepções geopolíticas e as definições de território indígena a partir do Estado**

Da perspectiva do Estado, as concepções do território indígena passam a ser eminentemente uma questão jurídica. A discussão é centrada no direito, na idéia de uso, de posse, de ocupação e de 'pertencimento'. Todos os códigos para a construção da idéia de território e territorialidade estão baseados na ocupação e no direito. São códigos, portanto, definidos pelo Estado, estabelecendo, por um lado, o território como sujeito estatal, com fundamento no modelo proposto por Allières (1980) – isto é, considerando que o Estado é formado por uma combinação de povos, onde o território é um dos seus elementos constitutivos – e, por outro, como função do Estado, que se outorga o direito de definir, guardar e defender territórios.

Não vou discutir aqui os complexos aspectos da legislação indigenista sobre a regulamentação dos territórios indígenas porque, em primeiro lugar, existe uma rica bibliografia a respeito<sup>4</sup> e, em segundo, interessa assinalar a inexistência da discussão sobre o conceito de território indígena fora dos parâmetros do Estado.

No discurso oficial do século XIX sobre a questão indígena a visão do espaço é ainda de imensidão, no sentido de que o índio é por excelência *errante* e *nômade*. O nomadismo sempre foi visto como característico da barbárie e oposto ao sedentarismo, sendo este último condição indispensável para a civilização. Não é por outra razão, é bom lembrar,

que o espaço missioneiro era chamado *redução*. A política indigenista oitocentista, sobretudo no período do Império, reflete claramente esta ideologia do espaço reducionista, concentrado.

Dentro da política de estabelecer áreas específicas para os índios, o Estado criou aldeamentos que, em sua maioria absoluta, não coincidiam com os territórios tradicionais por duas razões básicas. Primeiramente, não se cogitava discutir o território indígena como um espaço passível de ser definido com critérios fornecidos pelos próprios índios; em segundo lugar, porque os aldeamentos deveriam ser reservatórios de mão-de-obra, já que, nesta concepção, civilizar era tornar apto ao trabalho. E ainda, dentro da visão de concentração do espaço, foram estabelecidas *colônias*, que deveriam ser administradas por militares.

Do ponto de vista ideológico, não há diferenças fundamentais até a metade deste século. O Serviço de Proteção aos Índios nasceu sob a égide da ideologia integracionista e colonizadora. A idéia de territorialidade pressupunha basicamente a transformação de índios em lavradores, não necessariamente divididos em coletividades, mas em famílias que deveriam receber pequenas porções de terras. Civilizar significava reduzir espaços.

O projeto de criação dos parques indígenas, de Antonio Carlos de Souza Lima (1989), levou à adoção de uma nova definição para as terras indígenas, baseada em porção maiores, justificada pelo direito *imemorial*, que deveria ser assegurado aos índios. Em última instância, em função da legislação, ficava assegurada ao Estado a constituição de grandes reservas de terras.

Na segunda metade deste século a definição de terras indígenas passa por um processo mais intenso e crítico, no bojo das novas frentes colonizadoras, sobretudo na Amazônia Legal. Agora, o que está sendo gestado e configurado não são apenas os territórios indígenas, que começam a ser delineados a partir de situações conflitivas, mas o próprio espaço do Estado em expansão. Não há dúvida de que as porções das áreas reservadas aos índios passam a ser maiores, mas isto continua sendo o principal foco do conflito. A antropologia exerceu um papel definitivo nesse processo, constituindo-se numa fonte de informações e de geração dos critérios relativos para a definição das terras indígenas, baseados em análises socioculturais que acabaram também por exercer uma influência definitiva na legislação e, por conseguinte, no papel do Estado. São os

casos da dimensão espacial, que passa a ser analisada por critérios culturais, e o da ocupação, que passa a ser definida não somente pelo critério economicista de uso do solo e dos recursos naturais.

O *alargamento* do espaço, reivindicado para os índios no final dos anos 70 e início dos anos 80, está baseado em categorias que refletem um tipo de representação muito específico. A retórica passa a ser a *ecologização* recente, introduzida no discurso político como um forte fator para sensibilizar os países mais industrializados. Trata-se de uma representação da sociedade sobre o espaço indígena, onde a idéia de território está intrinsecamente ligada à de preservação do ambiente, associando natureza e cultura como um paradigma para uma comunidade estática, fora dos processos históricos de transformação.

Até que ponto esse sistema estaria sendo influenciado pela etnologia enquanto uma construção científica emanada da academia? Passaremos a discutir, na tentativa de responder a esta questão, a forma como a territorialidade foi tratada pela etnologia brasileira.

### **3. A elaboração da categoria na etnologia brasileira**

Excetuando-se os trabalhos pioneiros de Florestan Fernandes e Curt Nimuendaju, podemos dizer que a etnologia brasileira nasceu com os estudos sobre contato interétnico, a grande temática das monografias dos anos 70. Nesses trabalhos, as questões etnográficas foram enfocadas com base na dinâmica da situação histórica do contato e a territorialidade a partir de dados históricos que visavam constatar a ocupação tradicional. Muitos inventários de fontes secundárias foram constituídos, com citações de viajantes e exploradores atestando a presença indígena. De uma maneira geral, a história da sociedade foi considerada a partir do marco do contato e o território, dos dados oficiais e não etno-históricos.

Sem dúvida, a primeira tentativa de generalização na etnologia brasileira foi conduzida pelos estudiosos dos grupos Jê, num projeto idealizado por David Maybury-Lewis, cujos resultados foram publicados em 1979. A organização social de tipo dualista e a classificação dicotômica da realidade nessas sociedades foram amplamente discutidas, tendo como referencial básico o estruturalismo. Mas a grande contribuição desses estudiosos foi demonstrar que certos conceitos antropológicos revelavam-

se inadequados para a compreensão da vida social e cerimonial desses grupos, abrindo caminho para a grande discussão crítica de leitura ortodoxa.

A discussão etnológica tem se centralizado em torno da busca de um plano articulador entre cultura e sociedade. Eduardo Viveiros de Castro (1984) sugeriu que a cosmologia é o plano privilegiado para a compreensão da sociedade Tupi em seus próprios termos, constituindo-se na chave para a compreensão de sua organização social. A grande questão epistemológica reside, sem dúvida, na compreensão das sociedades em seus próprios termos, ou seja, na busca das categorias nativas como forma de superar o impasse dos limites da própria etnologia. É através desta perspectiva que tem sido construída a reflexão crítica sobre a etnologia, sobretudo a amazônica.

A territorialidade, nessas discussões, tem recebido tratamento muito localizado. Existe uma tradição teórica de análise das sociedades indígenas e do meio ambiente, de cunho culturalista, com uma vastíssima produção, baseada sobretudo em estudos de caso. Entretanto, nessa produção, não há um consenso quanto à noção de território indígena. O termo não é muito utilizado e, muitas vezes, menciona-se o meio físico, o ecossistema, mas não a territorialidade como um fenômeno cultural. A questão dos limites é ainda mais vaga: é como se os territórios não tivessem fronteiras, seja do ponto de vista do nativo, seja do ponto de vista do etnógrafo. E como se a indeterminação fosse um fator necessário ao reajustamento do espaço em função das pressões demográficas ou sociológicas.

Fora da questão sociedade/ambiente, alguns pesquisadores vêm apontando a relação entre cosmologia e ecologia, procurando demonstrar que são esferas articuladas na institucionalização de regras sociais, ou seja, a relação cosmos/natureza/sociedade atua como fator articulador das regras sociais.<sup>5</sup>

A constituição da unidade político-territorial tem sido um tema muito trabalhado nas etnografias, sobretudo as unidades constitutivas dos grupos mais inclusivos, que se prestam à construção da identidade e que são geradoras de subdivisões da estrutura social. Mas, ainda nesses casos, a atenção fica concentrada sobre a articulação unidade social/território como um paradigma para a compreensão da estrutura social e não da categoria da territorialidade.

Por outro lado, algumas etnografias recentes têm chamado a atenção para a importância do território como elemento de definição de unidades sociais. É o caso, por exemplo, do trabalho de Bruna Franchetto (1992) sobre os Kuikuro, um grupo Karib do alto Xingu. Na sua análise, a identificação dos grupos Karib só se torna inteligível a partir da relação com o território. Os Karib alto-xinguanos definem pelo termo *ótomo* um grupo local, não importa se ocupante de uma aldeia ou de uma casa isolada — *ótomo* define uma identidade social ligada a um território, sendo visto como *dono* (sic) deste território.

Se retomarmos os viajantes clássicos, veremos que Karl von den Steinen (1942) já havia observado que no alto Xingu os topônimos correspondem, em regra, às denominações dos grupos locais e ao nome que um grupo dava a outro.

Max Schmidt, que visitou o Xingu em 1901, considerou que as aldeias xinguanas eram constituídas *a partir de um princípio territorial* que, na sua interpretação, seria o elemento "mais forte no processo de cristalização de uma comunidade jurídica das tribos do alto Xingu" e, ainda, "uma das forças sociais que influem na comunidade de aldeia". Schmidt interessou-se pelo que chamou de "aspectos jurídicos" dos grupos alto-xinguanos, analisando as relações estabelecidas entre os povos do rio Culisevo, um dos formadores do Xingu. O rio, por ocasião da visita de Schmidt, abrigava povos distintos que o consideravam de trânsito livre, mas estabeleciam limites quanto aos seus afluentes, que formavam, assim, fronteiras demarcadas, reconhecidas e soberanas.

Mesmo sem citar Schmidt, o etnólogo Menget (1993) faz uma observação similar quando afirma que a gestão das relações hostis com grupos periféricos supõe um território comum aos xinguanos, zona em que podiam circular livremente. De fato, afirma: "cada comunidade possui um território tradicional cujos limites são conhecidos de todos e que compreende florestas, rios e lagos, savanas e áreas inundáveis. Este território é pontilhado de aldeias históricas, lugares nominados (...)." Os direitos de usufruto são negociáveis, como o direito de pesca ou de uso de outro território, através de pagamento, muitas vezes, de um valor simbólico. O alto Xingu possui "limites visíveis conhecidos de todas as comunidades".

Os subgrupos Pakaas-Novos, que conformam oito unidades nominadas, que compõem a unidade maior, só se tornam inteligíveis

mediante a sua articulação com o território. Eram, literalmente, grupos territoriais, com fronteiras bem marcadas, definidas e conhecidas pelos demais subgrupos. Mas não apenas isso: cumpriam a função de conferir identidade ao indivíduo, uma vez que as regras de filiação eram idealmente patrilineares, porém, não de forma rígida — o indivíduo levava a identidade do local de nascimento (Meireles, 1986).

Para citar apenas mais um exemplo, as unidades sociais que compunham a totalidade dos Paresi, conforme Romana Costa (1985), eram subgrupos com territórios perfeitamente definidos antes do contato.

Alguns antropólogos (Viveiros de Castro, 1984; Dal Poz, 1991) chamaram a atenção para o fato de que a uxorilocalidade, mesmo quando uma regra identificável, é idealmente indesejável e depende do jogo político das parentelas. Nesse sentido, há fortes indícios de que a patrilinearidade e a patrilocalidade são regras ideais que associam filiação e nascimento ao território.

Quando as unidades sociais que compõem a totalidade são analisadas do ponto de vista do seu etnônimo, as etnografias são riquíssimas nos exemplos que associam o nome ao território: os Cinta-Larga são um caso, em que três subunidades são designadas de acordo com a posição em relação ao curso de um rio que corta seu território (Dal Poz, 1991).

Finalmente, várias sociedades exibem cosmologias nas quais os heróis míticos definem territórios ou criam as subunidades sociais, atribuindo-lhes territórios específicos. É o caso dos Pakaas-Novos e dos Paresi, para citar apenas dois. Sem dúvida, há uma articulação entre cosmologia e territorialidade, de tal modo que a construção da identidade nessas sociedades fica atrelada ao mito de origem que define a territorialidade e os seus limites.

Nos recentes trabalhos conduzidos por antropólogos para fins de identificação e/ou delimitação de áreas indígenas e para a elaboração de laudos antropológicos (ver Maldí, 1994), a representação nativa sobre a territorialidade tem sido cada vez mais trabalhada, evidenciando, dentre outros aspectos, a importância dos topônimos e a existência de fronteiras. Esses são fatores empiricamente identificados que tornam bastante evidente a idéia de fronteira como limite e, nesse caso, muito próxima da concepção ocidental. É claro que o conceito de fronteira é uma elaboração cultural que nos remete ao campo das representações, mas não se pode, sob a fobia da reificação, desprezar o dado empírico como um

forte elemento para se repensar a questão na etnologia brasileira. Nesse sentido, é interessante assinalar que, para um observador do século XIX, como Schmidt, a existência de fronteiras era um dado evidente, a despeito do discurso político do Estado, insistindo no nomadismo e no espírito errante do índio. Por outro lado, a idéia de fronteira remete à construção cultural da sociedade sobre a alteridade e sobre os outros povos com os quais os limites são estabelecidos e, nesse sentido, distancia-se completamente da visão ocidental. Os limites, do ponto de vista da sociedade indígena, são estabelecidos em função dos subgrupos que compõem a identidade das unidades mais inclusivas, o que muitas vezes se define através de sistemas de representações altamente complexos que incluem imagens metafóricas do outro.

Temos assim, por outro lado, fenômenos que indicam a existência de uma concepção muito concreta de territorialidade indígena fora dos parâmetros e dos paradigmas estabelecidos pelo discurso científico do Estado. Mas temos indícios, também, de idéias muito claras que apontam em direção a uma universalidade da categoria *território* enquanto um espaço delimitado por *fronteiras*. Enfim, temos um desafio.

### Abstract

The author discusses the notion of territoriality as applied in Brazilian ethnology, highlighting its main differences through the use of the notions of space and territory. Special reference is made to the elaboration of the categories territoriality and frontier, as well as the imaginary of indigenous territories.

### Notas

- 1 Esta discussão sobre a representação está muito bem localizada em Roger Chartier (1991). De modo objetivo sugere que a relação de representação deve ser entendida "como uma relação entre uma imagem presente e um objeto ausente, uma valendo pelo outro porque lhe é homóloga".
- 2 Jacques Le Goff (1983) é leitura imprescindível sobre o imaginário do espaço no ocidente medieval. Associa a idéia de *floresta* à de solidão, de tal forma que esta construção pode ser considerada arquetípica no arcabouço mental do colonizador.
- 3 Existe uma riquíssima documentação a respeito da função de guarda da fronteira desempenhada pelo índio missioneiro. Historiadores como Regina M. A. F. Gadelha (1980) e Arno Kern (1982) trabalharam a questão com relação às missões Guarani. Eu pesquisei o tema nas missões de Mojos, do oriente boliviano (1989).

- 4 Para fazer apenas uma citação, gostaria de indicar os excelentes artigos que compõem o capítulo sobre política e legislação indigenista dentro da obra organizada por Manuela Carneiro Cunha (1992).
- 5 Ver Reichel-Dolmatoff, para citar apenas um exemplo.

## Referências Bibliográficas

- ALÈS, C.; POUYLLAU, M. La conquête de l'unitile. Les géographies imaginaires de l'Eldorado. *L'Homme*, v. 126-128, 1992.
- ALLIÉS, Paul. *L'invention du territoire*. Presses Universitaires de Grenoble, 1980.
- BENOIT, Michel. Espaces francs e espaces étatisés en Afrique occidentale – Remarques sur quelques processus de territorialisations et leurs fondements idéologiques en Haute Casamance e Haute Gambie. *Cahiers des Sciences Humaines*, v. 24, n. 4, 1988.
- BOURDIER, Alain. Pourquoi la prospective invente des territoires? *Espaces e Sociétés*, v. 74/75, 1993.
- CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos avançados*, v. 11, n. 5, 1991.
- COSTA, Romana M. *Cultura e contato – um estudo da sociedade Paresi no contexto das relações interétnicas*. Rio de Janeiro: PPGAS, Museu Nacional, 1985.
- CUNHA, M. Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo, FAPESP, Cia. das Letras, 1992.
- DAL POZ, João Neto. *No país dos Cinta-Larga*. São Paulo, 1991. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- DURKHEIM, E. As formas elementares da vida religiosa. *Durkheim*. São Paulo: Abril Cultural, 1986. (Os Pensadores).
- FRANCHETTO, Bruna. O aparecimento dos Caraíbas – para uma história Kuikuro e alto-xinguana. In: CUNHA, M. da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/SMCSP, Cia. das Letras, 1992.
- FINAZZI-AGRÓ, Ettore. Os limites do discurso colonial. O índio como fronteira nos séculos XVI e XVII. In: CONGRESSO DE AMERICANISTAS, 48. Estocolmo, 1994.
- GADELHA, Regina Maria d'Aquino Fonseca. *As missões jesuíticas do Itatim*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- \_\_\_\_\_. As missões Guarani e o problema das fronteiras: aspectos da colonização espanhola no rio da Prata (1610-1750). In: CONGRESSO DE AMERICANISTAS, 48. Estocolmo, 1994.
- HOFFNER, Joseph. *Colonialismo e evangelho – ética do colonialismo no século do ouro*. São Paulo: Edusp, 1973.
- HOLANDA, Sergio Buarque de. *Caminhos e Fronteiras*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975.
- KERN, Arno. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.
- LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidental medieval*. Lisboa: Setenta, 1983.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. A identificação como categoria histórica. In: OLIVEIRA João Pacheco de. (Org.). *Os poderes e as terras dos índios*. Rio de Janeiro: MN, PPGAS, 1989.
- LORY, Jean Luc. Formes d'organisation de l'espace, territorialité et identité chez les Baruya de Papouaise Nouvelle-Guinée. *Social Sciences*, v. 22 n. 4/5, 1983.
- MAUSS, Marcel. Essai sur le dom. *Sociologie et Anthropologie*. Presses Universitaires de France, 1968.
- MALDI, Denise. Guerreiros do jaguar, sentinelas das Américas: sociedades indígenas na fronteira setecentista: rio Guaporé/Itenez. In: CONGRESSO DE AMERICANISTAS, 48, Estocolmo, 1994.
- \_\_\_\_\_. Território, movimento e fronteira: dinâmica e estratégica cultural ente os Pakaas-Novos do Brasil, uma sociedade Txapakura. In: CICAIE, 8, México, 1994.



- \_\_\_\_\_. et. al. Laudo antropológico Zoró. In: \_\_\_\_\_. *Direitos indígenas e antropologia: laudos periciais em Mato Grosso*. Cuiabá: Ed. UFMT, 1994.
- MAYBURY-LEWIS, D. *Dialectical societies*. Harvard University Press, 1979.
- MEIRELES, Denise Maldi. *Os Pakaas-Novos*. Brasília, 1986. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Brasília.
- \_\_\_\_\_. *Guardiães da Fronteira – Rio Guaporé, século XIII*. Petrópolis: Vozes, 1989a.
- \_\_\_\_\_. Onomástica Pakaa-Nova. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, v.5, n.1, 1989b.
- MENGET, Patrick. Les frontières de la chefferie – remarques sur le système politique du Haut Xingu (Brésil). *L'Homme*, v. 126/128.
- NICOLAS, Guy. Fait "ethnique" et usages du concept d' "ethnie". *Cahiers Internationaux de Sociologie*, v. LXVI.
- RAFFESTIN, Claude. Ecogénese territoriale et territorialité. In: AURIAC, F.; BRUNET, R. (Orgs). *Espace, jeux et enjeux*. Paris: Fondations Diderot/Fayard. 1986.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. Cosmology as an ecological analysis: a view from the Rain Forest. *Man*, s.n., II, 1975.
- SACK, Robert D. *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge University Press, 1996.
- SCHMIDT, Max. *Estudos de etnologia brasileira*. Rio de Janeiro: Cia Nacional, 1942.
- \_\_\_\_\_. Los Pareisis. *Revista de Sociedad Científica del Paraguay*, tomo VI. 1943.
- SEEGER, A.; VIVEIROS DE CASTRO, E. B. (Orgs). Terras e territórios indígenas. *Encontros com a Civilização Brasileira*. 12. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- SILVA, Aracy Lopes da. A expressão mítica da vivência: tempo e espaço na construção da identidade Xavante. *Anuário Antropológico*, v. 82, 1984.
- SIGWALT-DUMOTIER, Eliane. O contato inicial e as fronteiras dos territórios do Brasil Atlântico abordados e administrados pelos lusitanos no século XVI: história ou antropologia? In: CONGRESSO DE AMERICANISTAS, 48, Estolcomo, 1994.
- STEINEN, Karl von den. *O Brasil Central*. Rio de Janeiro: Cia. Nacional, 1984.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. B. *Araweté: uma visão da cosmologia e da pessoa Tupi-Guarani*. Rio de Janeiro, 1984. Tese (Doutorado) – Museu Nacional, UFRJ.
- WRIGHT, Robin M. História indígena do noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas. In: CUNHA, M. C. da (Org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP, SMC, Cia. das Letras, 1992.