

# Identidade étnica, identificação e manipulação\*

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA\*\*

## 1 – Introdução

Um dos fenômenos mais comuns no mundo moderno talvez seja o contato interétnico, entendendo-se como tal as relações que têm lugar entre indivíduos e grupos de diferentes procedências “nacionais”, “raciais” ou “culturais”. É fato sabido que isso se tornou possível graças à expansão das chamadas Civilizações e à diminuição do mundo pela modernização dos transportes. Nesse sentido, parafraseando a conhecida afirmação cartesiana, mais do que o “bom senso” parece ser a identificação étnica a coisa “melhor” distribuída no mundo! Este ensaio pretende discutir o conceito de identidade étnica, descrever algumas modalidades de sua constituição e examinar as possibilidades de sua explicação para, finalmente, sugerir sua relevância para a investigação das relações interétnicas. Porém a pesquisa dessa temática deve ser precedida de esclarecimentos sobre os conceitos de etnia e de grupo étnico, de modo a justificar a inclusão da identidade étnica no centro de nossas reflexões.

## 2 – O conceito de grupo étnico

Para tratar sucinta e compreensivamente desse tema, parece oportuno partir da crítica

que Fredrik Barth (1969) faz ao conceito de grupo étnico como “unidade portadora de cultura” para concebê-lo como um “organizational type”. Barth toma por referência uma definição consensual, conforme pode ser deduzida da literatura antropológica<sup>1</sup>. Segundo essa definição um grupo étnico designa uma população que:

- a) “se perpetua principalmente por meios biológicos”;
- b) “compartilha de valores culturais fundamentais, postos em prática em formas culturais num todo explícito”;
- c) “compõe um campo de comunicação e interação”;
- d) “tem um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como constituinte de uma categoria distinguível de outras categorias da mesma ordem” (Barth, 1969: 10-11).

Entre essas características, o partilhar uma cultura comum é freqüentemente considerado de central importância. “Na minha opinião – diz Barth – é mais proveitoso considerar-se esta importante característica como uma implicação ou um resultado do que como uma característica primária e de definição da organização dos grupos étnicos” (1969:11). Para a classificação dos indivíduos ou grupos locais a ênfase tem sido posta no aspecto cultural dos portadores,

\* Este artigo faz parte do livro *Identidade, etnia e estrutura social*, publicado em 1976 pela Livraria Pioneira Editora (SP). Os direitos de publicação foram gentilmente cedidos pela Editora Tomson e liberados pelo autor. Harley do Nascimento Pereira e Alda Lúcia Souza, alunos de Ciências Sociais da UFG e bolsistas do CNPq, digitaram o texto, que é reproduzido como no original.

\*\* Professor do Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas – Ceppac/UnB.

1. Barth faz referência a um artigo de Narroli (1964), onde diferentes conceitos de etnia são discutidos para propósitos de análise comparativa. Quanto a uma crítica radical a esse artigo, especialmente ao método comparativo, destaco o comentário de Leach ao fim do mesmo (Leach, 1964:299).

critério que depende da visualização de traços particulares da cultura, i.e., como são dados “objetivamente ao observador etnográfico” (Barth, 1969:12). À base desse critério, as diferenças passam a ser entre culturas, não entre organizações étnicas, uma vez que as análises são conduzidas sobre formas culturais manifestas que podem ser relacionadas como um conjunto de itens ou traços culturais. Até onde esse critério dá conta da persistência da identificação étnica de pessoas e de grupos, quando praticamente não se “observam” traços culturais manifestos diferenciais?

Há mais de dez anos atrás defrontamo-nos com esse problema ao estudar o processo de assimilação (R. Cardoso de Oliveira, 1960a), o que nos levou a formular um conceito capaz de apreender, ao lado da “peculiaridade cultural” do grupo étnico estudado, a “identificação étnica” de seus membros.<sup>2</sup> Nessa mesma pesquisa cuidamos de ampliar a própria noção de identificação étnica, valendo-nos para tanto da seguinte definição proposta por Daniel Glaser: “Identificação étnica refere-se ao uso que uma pessoa faz de termos raciais, nacionais ou religiosos para se identificar e, desse modo, relacionar-se aos outros” (D. Glaser, 1958:31; R. Cardoso de Oliveira, 1960a:125). Voltaremos à noção de identificação étnica adiante. Por ora interessa reter o essencial da crítica de Barth, bem como sua proposição de grupo étnico como um tipo de organização. Neste sentido será suficiente considerar que a “interconexão entre grupo étnico e cultura” é algo sujeito a tantas confusões (Barth, 1969:12) que melhor seria tomá-los separadamente para fins analíticos e de conformidade com a natureza dos problemas formulados para a investigação. Veja-se, por exemplo, que, “se o mesmo grupo de pessoas com os mesmos valores e idéias, se defrontasse com as diferentes oportunidades oferecidas em diferentes meios, seguiria também diferentes padrões de vida e institucionalizaria diferentes formas de comportamento. Da mesma forma, devemos esperar que um grupo étnico espalhado num território de circunstâncias ecológicas

variáveis apresente diversidades regionais de comportamento institucionalizado explícito, diversidades estas que não refletem diferenças na orientação cultural. Como deverão eles, então, ser classificados, se formas institucionais explícitas forem diagnosticadas?” (Barth, 1969:12). Barth responde a essas questões tomando o caso dos Pathan (“Pathan Identity and its Maintenance”, in Barth, 1969: 117-34) e mostra como a identidade étnica é irreduzível às formas culturais e sociais altamente variáveis ou como “diferentes formas de organização Pathan representam várias maneiras de consumir a identidade em condições de mudança” (Barth, 1969:132). Tornou-se possível chegar-se a tais resultados – que melhor explicam a realidade Pathan – graças à formulação de grupo étnico não mais em termos culturais, *stricto sensu*, senão como um tipo de organização.<sup>3</sup> Sublinha Barth que, “concentrando-nos no que é socialmente efetivo, podemos ver os grupos étnicos como uma forma de organização social”, sendo que o aspecto crítico da definição passa a ser aquele que se relaciona diretamente com a identificação étnica, a saber “a característica de auto-atribuição por outros” (Barth, 1969:13).<sup>4</sup> Na medida em que os agentes se valem da identidade étnica para classificar a si próprios e os outros para propósitos de interação, eles formam grupos étnicos em seu sentido de organização (Barth, 1969:13-4).<sup>5</sup>

### 3 – Identidade e identificação

A noção de identidade contém duas dimensões: a pessoal (ou individual) e a social (ou coletiva). Antropólogos (ex.: W. H. Goodenough, 1963, M. Moerman, 1965) e sociólogos (ex.: E.

3. “Deste ponto de vista, o ponto crítico da investigação torna-se a fronteira étnica que define o grupo e não a essência cultural que ele encerra” (Barth, 1969:15).

4. “Uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presuntivamente determinada por sua origem e formação” (Barth, 1969:14).

5. “É importante reconhecer que embora categorias étnicas levem em conta diferenças culturais, podemos presumir que não há uma simples relação biunívoca entre unidades étnicas e semelhanças e diferenças culturais. Os traços que são levados em conta não são a soma de diferenças ‘objetivas’, mas só aquelas que os próprios atores consideram significativas” (Barth, 1969:14).

2. Assimilação foi definida então como “o ‘processus’ pelo qual um grupo étnico se incorpora noutra, perdendo (a) sua peculiaridade cultural e (b) sua identificação étnica anterior” (R. Cardoso de Oliveira, 1960a:111).

Goffman, 1963; McCall & Simmons, 1966) têm trabalhado a noção de identidade e procurado mostrar como a pessoal e social estão interconectadas, permitindo-nos tomá-las como dimensões de um mesmo e inclusivo fenômeno, situado em diferentes níveis de realização. O nível individual, onde a identidade pessoal é objeto de investigação por psicólogos (ex.: Erikson, 1968, 1970), e o nível coletivo, plano em que a identidade social se edifica e se realiza. O reconhecimento desses níveis é importante porque nos permite estudar a identidade como antropólogos ou sociólogos, sem cairmos em certos “psicologismos” tão comuns a uma dada ordem de investigação interdisciplinar, como não pode deixar de ser a pesquisa da identidade étnica, vista esta última como um caso particular da identidade social. A importância de tomar a identidade como um fenômeno bidimensional permite, por outro lado, incorporar as contribuições dos estudos psicológicos, especialmente relevantes para a descrição dos processos de identificação, mantendo-nos fiéis ao princípio durkheimiano de explicar o social pelo social (sem que isso signifique ignorar o “fato psíquico” – o que freqüentemente tem ocorrido na melhor tradição da antropologia social).<sup>6</sup> A distinção que Erikson faz, por exemplo, entre identidade e identificação é crucial, embora ele considere ser a identificação um mecanismo de limitada utilidade, uma vez que a identidade não seria uma soma de identificações mas uma realidade gestáltica.<sup>7</sup> Contudo, para o deslindamento da identidade social, em sua expressão étnica, a apreensão dos mecanismos de identificação nos

parece fundamental. Fundamental porque eles refletem a identidade em processo. Como é assumida por indivíduos e grupos em diferentes situações concretas. A investigação desse processo nos levará a diferentes formas de identificação, empiricamente dadas, de modo a permitir o conhecimento da emergência da identidade étnica. Como diria Barth, “por uma simples análise de um processo, podemos entender a variedade de formas complexas que ele produz” (Barth, 1966:2).<sup>8</sup>

Se entre uma ocasião e outra um indivíduo não pode ser reconhecido como uma mesma pessoa, nenhuma identidade social poderia ser construída (McCall & Simmons, 1966:65). Nessa linha de raciocínio a identidade social surge como a atualização do processo de identificação e envolve a noção de grupo, particularmente a de grupo social. Porém, a identidade social não se descarta da identidade pessoal, pois esta também de algum modo é um reflexo daquela.<sup>9</sup> “A identidade social e a identidade pessoal são parte, em primeiro lugar, dos interesses e definições de outras pessoas em relação ao indivíduo cuja identidade está em questão” (E. Goffman, 1963:105-106). O conceito de identidade pessoal e social possui um conteúdo marcadamente reflexivo ou comunicativo, posto que supõe relações sociais tanto quanto um código de categorias destinado a orientar o desenvolvimento dessas relações.<sup>10</sup> No âmbito das relações inte-

6. Audrey Richards, em sua avaliação da situação dos estudos sobre a socialização na antropologia social britânica, assinala o medo tradicional dos antropólogos sociais diante da psicologia. “Este medo pode ou não enfatizar a postura especificamente antipsicológica levada a efeito por antropólogos sociais deste país aproximadamente nos últimos vinte anos. É fácil entender as razões de Durkheim ao tentar isolar um ‘fato social’ em sua pureza e foi muito bom para a Sociologia que ele assim procedesse. É menos fácil entender as afirmações quase defensivas que alguns antropólogos britânicos fizeram recentemente” (Richards, 1970, 7-8).

7. Falando da identidade no plano individual e no âmbito psicoterápico, Erikson diz “... como toda cura atesta, identificações ‘mais desejáveis’ tendem, ao mesmo tempo, a ser pouco a pouco subordinadas a uma Gestalt nova, singular, que é mais do que a soma de suas partes. O fato é que a identificação como um mecanismo é de utilidade limitada” (Erikson, 1968:158).

8. “Para que um conceito de processo seja analiticamente útil, deve-se referir a alguma coisa que governe e afete a atividade, alguma coisa que restrinja e canalize o possível curso dos eventos. (...) O estudo do processo deve ser um estudo de interdependências prováveis ou necessárias que governam o curso dos eventos” (Barth, 1969:2).

9. A distinção que Goffman faz entre identidade pessoal e individual (Ego identity, na acepção de Erikson) não é relevante para o presente estudo. Mesmo porque a noção de “identidade experimentada” (Felt identity), se a tomarmos num sentido fenomenológico, implica necessariamente a dimensão social da pessoa ou “persona”, i.e., “une conscience et une categorie”, no dizer de Mauss (Marcel Mauss, 1950:358).

10. Conforme Goodenough, “... a formação de identidade envolve um relacionamento do ego com pessoas e coisas no seu meio ambiente, de modos diferentes, ao qual nós ordinariamente nos referimos sob o rótulo de identificação” (Goodenough, 1963:204). Essa identificação, como se verá adiante, seguindo o próprio Goodenough, envolve necessariamente a idéia de “sistemas de categorização”, aspecto fundamental da identidade étnica (cf. também McCall & Simmons; 1966:64).

réticas este código tende a se exprimir como um sistema de “oposições” ou contrastes. Melhor poderemos dar conta do processo de identificação étnica se elaborarmos a noção de “identidade contrastiva”.<sup>11</sup>

A identidade contrastiva parece se constituir na essência da identidade étnica, i.e., à base da qual esta se define. Implica a afirmação do nós diante dos outros. Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente.<sup>12</sup> No caso da identidade étnica ela se afirma “negando” a outra identidade, “etnocentricamente” por ela visualizada. Nesse sentido, o etnocentrismo, como sistema de representações, é a comprovação empírica da emergência da identidade étnica em seu estado mais “primitivo” – se assim podemos nos expressar. Através dos “nossos valores não julgamos apenas os dos outros, mas os ‘outros’”. Significa isso que a identidade étnica seja valor? Sabemos que ela não se funda numa percepção cinestésica de ser, mas numa auto-apreensão de si em situação. Tomando por referência um modelo existencial de pessoa, diríamos que o que transforma o indivíduo em pessoa é a situação, num sentido fenomenológico e, portanto, como fato de consciência.<sup>13</sup> Mas a peculiaridade da situação que engendra a identidade étnica é a situação de contato interétnico, sobretudo – mas não exclusivamente – quando esta tem lugar como fricção

interétnica.<sup>14</sup> A conscientização dessa situação pelos indivíduos inseridos na conjunção interétnica é que seria o alvo preliminar do analista. Um estudo do “modelo consciente”, na acepção de Lévi-Strauss, dos indivíduos atuantes no cenário interétnico. Uma tal consciência, etnocêntrica em larga escala, estaria pautada por valores e se assumiria como ideologia.<sup>15</sup>

Esta relação entre identidade e valor foi bem percebida por Erikson em seus estudos sobre a confusão individual e a ordem social, notadamente com referência à socialização do jovem. Diz ele que “...identidade e ideologia são dois aspectos do mesmo processo. Ambos fornecem a condição necessária para uma maior maturação individual e, com ela, para a próxima forma de identificação mais inclusiva, ou seja, a solidariedade ligando identidades comuns em vida, ação e criação conjuntas” (Erikson, 1968: 189). Depois de estabelecer um conjunto de determinações ideológicas, condicionantes do processo de socialização – e que não se justificaria aqui enunciar e discutir –, afirma que “sem tal compromisso ideológico, ainda que implícito num modo de vida, a juventude sofre de uma confusão de valores que pode ser especificamente perigosa para alguns, mas que em grande escala é certamente perigosa para o funcionamento da sociedade” (Erikson, 1968:

11. Falamos de identidade contrastiva (contrastive identity) como noção, num sentido aproximado ao usado por Barth (1969:132), que não a trabalhou como conceito, nem a explorou teoricamente.

12. Moerman, estudando os Lue da moderna Tailândia e apoiando-se teoricamente em Murphy (1964:848), segundo o qual “essa condição de membro depende de uma categoria dos excluídos, um sentido de alteridade...”, “os Lue não podem ser identificados (...) em isolamento” (Moerman, 1965:1216).

13. “Um último componente nesta breve exposição de um modelo existencial da pessoa é a noção da situação. O que concretiza o ego, e que transforma o indivíduo (como um membro típico da espécie) numa pessoa é a sua situação. A noção de situação tem um status fenomenológico que a diferencia da noção fisicalística do meio ambiente; dito em outros termos, a situação transcende o local físico. Uma pessoa é situada e se situa no mundo” (E.A Tiryakian, 1968:84).

14. Cf. R. Cardoso de Oliveira, 1962, 1964 e 1967. Nesses trabalhos apresentamos (1962) e desenvolvemos (1964 e, principalmente, 1967) um modelo de investigação que denominamos fricção interétnica, como uma maneira de descrever a situação de contato entre grupos étnicos irreversivelmente vinculados uns aos outros, a despeito das contradições – expressas através de conflitos (manifestos) ou tensões (latentes) – entre si existentes. Uma série de pesquisas que se seguiram ao projeto inicial (1962), utilizando-se da mesma abordagem, levou a conclusões similares, guardando-se, naturalmente, as peculiaridades de cada “área de fricção interétnica” investigada (Laraia & Matta, 1967; Melatti, 1967; Santos, 1970; Amorim, 1970). Com o intuito de distinguir o conjunto da teoria de aculturação, permitindo-nos a falar, grosso modo, em teoria de fricção interétnica.

15. B. Ward apresenta a seguinte tipologia, de inspiração lévi-straussiana, de “modelos conscientes”: “Nós podemos e devemos contrastar modelos conscientes existentes como construídos nas mentes das próprias pessoas em estudo com modelos do observador construídos por estranhos, inclusive cientistas sociais, mas provavelmente é sempre útil pensar também em termos de, pelo menos, as três espécies diferentes de modelos conscientes que aqui distinguimos como modelos imediatos, modelos ideológicos e modelos de observadores internos” (Ward, 1965:137).

188).<sup>16</sup> Sendo psicólogo, seu objetivo não é o mesmo do antropólogo social, uma vez que este não busca apreender a identidade como resultado do mecanismos redutíveis à escala individual, mas como um “precipitado” de uma pluralidade de identificações (étnicas) que tem propriedades “sui generis”, não necessariamente as mesmas encontradas na investigação de indivíduos particulares.<sup>17</sup> Embora a pesquisa antropológica deva partir deles, dos modos de se assumirem em situação (interétnica), ela os transcende, explicando-os ao nível do sistema interétnico, como sistema social inclusivo. As afirmações de Erikson referentes às determinações ideológicas, portanto carregadas de valor, como algo intimamente relacionado com a identidade individual, trazem assim real contribuição a uma teoria da identidade étnica, pois apontam para uma relação (identidade-R-valor) já operante ao nível individual.

Mas antes de entrarmos no exame de alguns modos de identificação étnica cabe assinalar que estamos tentando descobrir a estrutura da identidade étnica enquanto objeto legítimo de investigação. Para tanto, tentar-se-á aqui constituir teoricamente o nosso objeto no sentido que lhe dá Gilles Gaston Granger, que reserva à palavra objeto para aquilo que a ciência procura lograr conhecer (Granger, 1970:79). Como se verá adiante o nosso objeto não se esgota nas identidades concretas, observáveis ao nível do empírico, ainda que elas sejam a “matéria-prima” indispensável para a “construção de modelos que tornem manifesta a estrutura” da própria identidade étnica – como nos ensina Lévi-Strauss com relação aos procedimentos analíticos que ponham a desco-

berto a estrutura social propriamente dita (Lévi-Strauss, 1958:305-306). Fenômenos como as “flutuações” da identidade étnica, tanto quanto os mecanismos de identificação ganharão, assim, em objetividade, na medida em que identidade e identificação forem sendo despojadas de seus atributos circunstanciais e descobertas (ou redescobertas) em suas propriedades constitutivas. Portanto, não se pretende neste ensaio descrever e explicar a identidade e a sua emergência em tal ou qual sistema interétnico, senão o de discutir a possibilidade de conhecimento da identidade étnica, apreendida na dimensão de sua generalidade (melhor diria, universalidade), quaisquer que sejam os sistemas interétnicos particulares que a engendrem e que a contenham. Todavia, nosso projeto é meramente exploratório, ensaístico literalmente falando, em face do conhecimento fragmentário que se possui dos fenômenos étnicos em sua conexão com as noções de identidade e de grupo organizado. Acreditamos, porém, que o equacionar consistentemente a identidade e a identificação étnicas poderá resultar numa contribuição para o desenvolvimento de pesquisas que, conjugadas, logrem um mais completo conhecimento e uma mais aprimorada metodologia.

#### 4 – Modalidades de identificação étnica

Frederik K. Lehman, em um interessante estudo sobre as categorias étnicas em Burma (F.K. Lehman, 1967), é que nos abre as melhores perspectivas para uma análise mais profícua da identificação étnica. Permita-nos citar o essencial trecho de seu estudo: “A minha opinião é de quando as pessoas se identificam como membros de alguma categoria ‘étnica’ (...) elas estão tomando posições em sistemas de relações intergrupais culturalmente definidos (...). Estes sistemas de relações intergrupais (...) compreendem categorias complementares complexamente interdependentes. Afirmo, em particular, que, na realidade, categorias étnicas são formalmente como papéis e são, neste sentido, só muito indiretamente descritivas das características empíricas de grupos substantivos de pessoas” (pp. 106-107). Isso não quer dizer que a identidade seja papel (“role”), senão que do ponto

16. Como psicólogo, seu objeto é o que denomina “identidade psicossocial”, situada em três ordens: a “somática”, ao nível dos organismos, a de “Ego”, ao nível da integração da experiência pessoal e comportamento, e a “social”, ao nível da participação das ordens anteriores numa “colocação histórico-geográfica” (Erikson, 1970:749-50).

17. A distinção de uma abordagem antropológica, estruturalista, de uma outra psicológica, é feita com grande clareza por um psicólogo a propósito de uma avaliação de Audrey Richards sobre trabalhos de Lévi-Strauss referentes ao “pensamento selvagem”. Diz Jahoda que “... o objeto de exame é, portanto, uma pensée collective, um precipitado de uma multidão de mentes dentro de uma dada cultura. É possível que tal produto coletivo tenha propriedades sui generis não necessariamente identificáveis no pensamento de indivíduos particulares.” (G. Jahoda, 1970:41-2).

de vista formal é semelhante a papel, como também assim nos parece ser o status, a saber: para cada relação de identidade culturalmente possível há uma correspondente relação de status, i.e., de direitos e deveres (cf. W. H. Goodenough, 1965:8). Mas o que interessa sublinhar é que sendo a identidade étnica uma categoria semelhante a papel, ela não pode ser definida em termos absolutos, porém unicamente em relação a um sistema de identidades étnicas,<sup>18</sup> diferentemente valorizadas em contextos específicos ou em situações particulares. Nas relações interétnicas, de conformidade, por exemplo, com a dinâmica do sistema de fricção interétnica, as relações se dão em termos de dominação e sujeição – o que é coerente, falando com referência a papéis, com a possibilidade entrevista por Nadel (S.F. Nadel, 1957:109) de reduzi-los (os papéis) a uma dimensão de sobreposição e subposição (cf. também Lehman, 1967:107). É consistente, por outro lado, com o que afirmamos atrás a respeito do caráter contrastivo da identidade étnica, na medida em que implica o confronto com outra(s) identidade(s) e a(s) apreende num sistema de representações de conteúdo ideológico.

#### (i) A identificação em contextos intertribais

Mas se tomarmos outros contextos, não necessariamente redutíveis ao modelo de fricção interétnica (cf. nota 14), a identidade contrastiva persiste atualizando a identidade étnica e representando-a num sistema de referência de caráter ideológico. Pelo que se conhece de regiões interculturais como o alto Xingu, por exemplo, os diferentes grupos indígenas em interação afirmam suas respectivas identidades por meio de um sistema de referências ou de categorias construído como uma ideologia de relações intertribais. Patrick Menget, em suas pesquisas no Xingu, indica que as identidades de Kamayurá, Waurá, Kalapálo etc. constituem categorias étnicas de que lançam mão os indivíduos e os grupos para se situar num deter-

minado sistema de relações, i.e., de conjunção intertribal.<sup>19</sup> Significa que na atual situação do alto Xingu, por força da intensidade das relações intertribais, traduzíveis freqüentemente por matrimônios entre indivíduos de diferentes grupos, produziu-se um sistema de relações sociais em termos do qual um indivíduo sempre terá alternativas (delimitadas naturalmente por fatores estruturais) para sua identificação tribal, quer cumprindo a regra da patrilateralidade, quer invocando a matrilateralidade (particularmente em situações de reivindicação de direitos de chefia); como regras secundárias também um indivíduo poderá invocar seu conhecimento da língua (como indicador de seu conhecimento da cultura do grupo) e/ou do lugar de nascimento (localidade, podendo ser esta patri ou matri – como indicador de pertinência histórica). Mas o importante disto – e é esta a contribuição de Menget para a elaboração de um modelo mais consistente da “situação xinguana” – é que não se pode compreendê-la procurando construir (ou reconstruir como alguns antropólogos o tentaram – ex. Ellen R. Becker)<sup>20</sup> unidades étnicas reais, mas, ao contrário, deve-se procurar tomá-las como categorias a codificarem uma teia de relações, esta sim considerada como o foco explicativo de uma etnologia do alto Xingu.

Uma outra área de aculturação intertribal, que juntamente com a do Xingu e a do Rio Negro representa uma região da maior relevância para se compreender a dinâmica de conjunções interculturais em níveis de relações intertribais, é a do Chaco, particularmente em sua extensão (como área cultural) às margens ocidentais do rio Paraguai, portanto em território brasileiro. Infelizmente é uma área que não oferece as mesmas condições de investigação etnográfica que as duas outras mencionadas, uma vez que, sendo uma zona de colonização secular e inten-

18. “Um papel é definido não em termos absolutos mas relativos a todo um sistema de outros papéis. Talvez o sistema de papéis excepcionais consista de somente dois papéis ou somente de duas espécies de papéis, i.e., uma única espécie de relação” (Lehman, 1967:107).

19. As considerações que fazemos sobre o Xingu são em larga escala o resultado de conversas com Patrick Menget, doutorando da Universidade de Havard, durante o período em que elaborava sua dissertação. Todavia, nossas interpretações do “caso xinguano” talvez não correspondam integralmente com as de Menget, razão pela qual somos os únicos responsáveis pelas mesmas. Suas idéias brevemente poderão ser conhecidas com a publicação de seu artigo “Ethnies et Société: Remarques sur le Système Social Xinguano”, atualmente em elaboração.

20. Cf. Ellen R. Becker, “Xingu Society”, Dissertação de Ph. D. (1969).

sa, não permitiu que sobrevivessem nos dias de hoje sistemas de relações intertribais de escalas de operacionalidade iguais às que se observam nos altos rios Xingu e Negro. Contudo, alguns fenômenos que pudemos observar só puderam ser entendidos através da concepção das identidades étnicas (ou tribais) como estando organizadas num sistema de categorias. Cabe fazer alusão aqui à manipulação de identidades feita por um koixomunetí (médico-feiticeiro) da aldeia Terêna denominada Cachoeirinha (ou Bookotí, em idioma Txané). Trata-se do índio F.S., filho de pai Layâna (um subgrupo Guaná, tal como o grupo Terêna) e mãe Terêna. Embora a filiação obedeça a um padrão patrilinear, F.S. invoca sua identidade Layâna quando assume o papel de koixomunetí, em face do grande prestígio que goza o maior koixomunetí de Cachoeirinha (e provavelmente das aldeias Terêna em seu conjunto), o igualmente Layâna Gonçalo – que se serve em seus rituais xamanísticos de palavras da língua Layâna que efetivamente não domina; faz das palavras Layâna um uso quase cabalístico, como para impressionar seus clientes Terêna. Mas frequentemente F.S. está a invocar sua identidade Terêna, alegando tê-la por direito uma vez que sua mãe era Terêna. Sua ambição em se tornar “capitão” da aldeia leva-o a jogar com duas identidades “virtuais”, dependendo das circunstâncias e das pessoas com quem interage (R. Cardoso de Oliveira, 1968:111).

Porém, esse caso não é isolado no “sui generis” sistema de relações intertribais que marcam a atualidade Terêna. Darcy Ribeiro, prefaciando nosso livro *O Processo de Assimilação dos Terêna* (pp. 11-2) e apoiado também em suas próprias observações sobre a realidade Terêna, diz que, “através dos últimos 150 anos de interação com a nossa sociedade, os diversos grupos Guaná vieram a fundir-se, restando, em nossos dias, um apenas, os Terêna, que passaram a reunir todos os sobreviventes da tribo”. Apesar do reduzido tempo que passou junto a esses índios, Ribeiro soube ver que de fato se tratava de um único grupo organizado, i.e., os Terêna. E que os remanescentes Layâna e Kinikináu, juntamente com os Terêna propriamente ditos, não constituíam senão um único grupo étnico – não mais os Guaná – mas

os Terêna, hoje majoritários. Isso nos leva a dois pontos que gostaríamos de abordar.

Em primeiro lugar, o status de minoria étnica ou tribal de certas identidades; em segundo lugar, a relação entre o conceito de identidade étnica e o de grupo étnico, como definimos esse último nas primeiras páginas deste ensaio e de acordo com Barth. Tomemos o caso dos remanescentes Kinikináu de Cachoeirinha para nos ajudar a examinar esses pontos. Encontram-se agrupados em três grupos domésticos (dados de 1960) e em uma única parentela, originária de um único grupo local chamado Paraíso. Seus componentes mantêm viva o que se poderia chamar de “identidade histórica”, pois comumente, e inclusive na ocasião do censo, fazem questão de se identificar como Kinikináu de modo a contrastarem sua identidade com a dos seus vizinhos Terêna. Na época, isso nos surpreendeu, pois acabávamos de presenciar o casamento de um jovem membro da família com uma Terêna e acreditávamos ser mais estratégica em manifestação inversa, isto é, um escamoteamento da identidade Kinikináu. Com o relativo desprezo que goza qualquer outra identidade que não seja a dos “donos do lugar” – como assim se afirmam os Terêna, nas alusões frequentes que fazem às identidades “dos outros”<sup>21</sup> sempre que desejam marcar seus direitos sobre a terra da reserva, portanto, sempre que querem fixar seu status superior – seria de se esperar que esses Kinikináu cuidassem de evitar o estigma. Mas logo aprendemos que eles assim se identificavam perante o pesquisador, uma pessoa de fora, capaz talvez de vê-los como são, “diferentes” dos Terêna, “melhores” do que eles; porém toda a vez que surpreendemos um ou outro Kinikináu em situações de interação com indivíduos Terêna, sem a participação de indivíduos de outras etnias, seu comportamento verbal era no sentido de evitar qualquer referência à sua identidade Kinikináu.

21. Como informação suplementar devemos assinalar que há uma tendência à hierarquização dessas identidades, estando as de Kinikináu e Layâna, pelo menos na Aldeia Cachoeirinha, acima da de Xamakoto ou Guató, estas últimas relacionadas com o status de cativos que, no passado, membros desses grupos étnicos desfrutavam nas aldeias Terêna. Hoje seus poucos descendentes ainda são alvo de discriminação.

Esse caso sugere que bem se trata do que Erikson denomina (tomando o termo de Vann Woodward) "surrendered identity",<sup>22</sup> a saber, uma identidade latente que é apenas "renunciada" como método e em atenção a uma práxis ditada pelas circunstâncias, mas que a qualquer momento pode ser atualizada, invocada. Mas essa invocação nos indica que, no grupo fechado de sua parentela, os Kinikináu buscam se apoiar numa ideologia étnica que os munície de valores capazes de fortalecê-los no confronto cotidiano com os Terêna que insistem em considerá-los, há pelo menos 50 anos, "hóspedes"! Experimentam nesse sentido uma "dolorosa consciência de identidade,"<sup>23</sup> moralmente indispensável para sustentá-los na situação de "minorias étnicas" de que desfrutam. E é precisamente devido a essa condição de minoria, de representantes da "classe dos de fora" – como os vêem os Terêna –, que são estigmatizados, a confirmar as conclusões de Goffman de que a estigmatização é o meio de remover minorias dos caminhos da competição.<sup>24</sup> Os Kinikináu, no entanto, não constituem um grupo organizado ("organizational type") provavelmente já a partir de 1908, quando ainda tinham uma aldeia – e certamente desde 1925, quando dela saíram seus últimos quinze moradores de mudança para Lalima (R. Cardoso de Oliveira, 1960a:62, nota 108); mas a "identidade histórica" que cultivam serve-lhes para marcar o seu lugar na comunidade de Cachoeirinha, para contrastá-los com os "donos do lugar", singularizá-los, o que significa também diferenciá-los dos demais membros da "classe de fora" (remanescentes Guató, Xikito, tanto quanto paraguaios mestiços), como a afirmar a

posse de direitos que aqueles não poderiam reivindicar; é o que se pode deduzir dessa frase do velho Leme, chefe da parentela Kinikináu: "Não sou como muito morador daqui, nunca fui kauti (cativo) e sou Kinikináu de família naati (de chefes)".

Comparando a situação da comunidade de Cachoeirinha com a que desfrutam os grupos xinguanos, pode-se dizer que a situação dos Kinikináu corresponde a um caso limite, em que um conjunto de indivíduos, na falta de um grupo étnico de referência, efetivamente existente (portanto como "organizational type"), apela à sua história (tanto quanto os Terêna também o fazem com relação a elas) e se representa como categoria étnica num sistema ideológico determinado. A possibilidade da emergência dessa modalidade de identidade étnica talvez seja proporcional à consciência de sua história, ou à sua "historicidade",<sup>25</sup> que remanescentes tribais ou étnicos possam possuir. Já quanto à situação dos xinguanos, a correspondência entre identidades étnica e grupo étnico é, por assim dizer, sincrônica, não mediatizada por uma história e por uma invocação do passado, pois no Xingu as unidades étnicas (como as que mencionamos parágrafos atrás) persistem como grupos tribais, portanto como "organizational type". Não obstante, seria importante investigar como e em que escala pode ter lugar o processo de identificação étnica envolvendo remanescentes tribais também no Xingu (pois existem), descendentes de grupos já desaparecidos, por isso sem preencherem as condições do tipo organizado de que fala Barth, como tal é o caso dos Kustenáo, Nahukuá, Trumái, entre outros. Com relação a esses remanescentes é possível que mecanismos de identificação étnica semelhantes aos observados em Cachoeirinha tenham lugar no Xingu de forma que o modelo elaborado sobre aquela realidade bem poderá ajudar a compreender uma "segunda situação" por ora ainda não investigada por Menget.

(ii) A identificação no confronto com os brancos

As relações interétnicas não se dão somente em sistemas de interações intertribais. Dão-

22. "Gosto deste termo (identidade renunciada) porque ele não presume ausência total, mas algo a ser recuperado. Isto deve ser enfatizado porque o que é latente pode se tornar uma realidade viva e, assim, uma ponte do passado para o futuro" (Erikson, 1968:297).

23. Falando sobre a criação artística entre minorias judias ou negras, Erikson diz que "... ela inclui a decisão moral de que uma certa identidade-consciência dolorosa pode ter que ser tolerada a fim de fornecer à consciência do homem uma crítica de condições, com o 'insight' e as concepções necessárias para curá-lo do que mais profundamente o divide e o ameaça, ou seja, a sua divisão no que chamamos de pseudo-espécies" (Erikson, 1968:298).

24. "... a estigmatização dos indivíduos pertencentes a certos grupos raciais, religiosos e étnicos tem aparentemente funcionado como um meio de remover essas minorias de vários caminhos de competição (...)" (Goffman, 1963:139).

25. Cf. Claude Lefort (1952); também R. Cardoso de Oliveira (1960a:67).



se também – e sobretudo – em situações de contato entre “índios” e “brancos”, como assim são mencionadas essas relações na etnologia americanista. E na tradição dessa etnologia, é necessário acentuar, a expressão “relações interétnicas” sempre esteve aplicada às que têm lugar entre o conquistador europeu e as populações aborígenes, menos freqüentemente entre aquele e os grupos negros trasladados (cujos remanescentes têm sido alvo de estudos de “relações raciais”) e muito raramente às relações intertribais. Neste ensaio, que visa examinar a identificação étnica como um processo de maior generalidade, tal diferenciação é contraproducente, pois pode levar a um entendimento errôneo de um único fenômeno que apenas diferentemente se manifesta de conformidade com a diversidade das situações de contato. Portanto, embora também nós tenhamos acompanhado a mesma tradição em trabalhos anteriores – como um meio de mais facilmente marcar no discurso as relações entre índios e brancos – já aqui estaremos usando a expressão interétnica para designar as relações que se dão entre etnias em geral, como se definiu no princípio deste ensaio tanto quanto em coerência com a etimologia do termo; a menção a relações intertribais, como um caso particular das relações interétnicas, obedece fundamentalmente a propósitos descritivos.

Todavia, se os mecanismos de identificação étnica podem estar sujeitos a princípios estruturais comuns, tal não acontece com o contexto no qual se dão as relações interétnicas. Esse contexto, naturalmente, cinge-se a estruturas de outra ordem. As relações que envolvem etnias de escalas tão diferentes, como são a sociedade nacional (quer seja através de seus segmentos regionais muitas vezes demograficamente inexpressivos) e os grupos indígenas, obedecem ainda a certas dinâmicas peculiares, como tentamos descrever em nosso modelo do “potencial de integração” (R. Cardoso de Oliveira, 1967) e em consonância com a teoria de fricção interétnica a que já aludimos. Implicam a admissão tácita não apenas de uma hierarquia de status (ou um sistema de estratificação), pois essa também tem lugar como uma ideologia da situação de contato, mas sobretudo uma “estrutura de classes”, no sentido

que lhe dá uma sociologia das classes sociais. Na medida em que uma contradição de classe tem lugar, as etnias indígenas tendem a ocupar no sistema social inclusivo, portanto nacional, posições “de classe”: nas zonas rurais – e estamos fazendo referência expressa à realidade brasileira – tendem a ser identificadas com camponeses ou com trabalhadores agrícolas; nas áreas urbanas, com operários ou trabalhadores braçais. Isso não significa absolutamente que como grupos étnicos (“organizational type”) tenham “consciência de classe” e se assumam como ‘classe’. O estudo que fizemos sobre os Terêna rurais e urbanos (R. Cardoso de Oliveira, 1968) oferece uma confirmação dessa assertiva; como também o estudo dos Tükúna pode servir para mostrar a dialética entre etnia e classe social (R. Cardoso de Oliveira, 1964, esp. Cap. VI). Mas o ponto que desejamos fixar aqui é que a natureza das relações entre brancos e índios é de dominação e sujeição, sendo consistente com um certo tipo de colonialismo interno de que falamos noutra lugar (R. Cardoso de Oliveira, 1966).

Num tal contexto, as relações interétnicas produzem modalidades de identificação que obedecem a imperativos que devemos examinar. Gostaríamos de aludir ao que observamos em 1959, quando de nossa primeira viagem aos Tükúna, do alto rio Solimões, nas fronteiras amazônicas entre Brasil, Peru e Colômbia. Esse caso foi descrito e analisado em publicações anteriores (R. Cardoso de Oliveira, 1960b e 1964), por isso limitamo-nos a resumir aqui o essencial. Trata-se de observações feitas sobre uma família residente na aldeia Mariaçu, dentro da reserva supervisionada pelo “Posto Indígena Ticunas”. A peculiaridade do caso está na determinação do grupo familiar em identificar como Tükúna os seus membros mais jovens (duas meninas e um menino), filhos de um mestiço (de pai branco e mãe Tükúna – do clã Auai e da metade das Plantas) e de uma Tükúna do clã Manguari e da metade das Aves. Dentro dos princípios estruturais de organização étnica Tükúna, essas crianças não poderiam jamais ser consideradas membros do grupo, uma vez que não possuíam status clânico, posto que este se recebe pela linha paterna. O avô das crianças, sogro do mestiço, percebendo que a não-incor-

poração definitiva de seus netos na comunidade Tükúna constituía uma ameaça para eles no que tange aos seus direitos sobre a terra da reserva, decidiu promover a identificação étnica dos membros espúrios de sua família. É necessário acentuar que isso ocorreu num período especialmente crítico, quando seus patrícios forçavam a expulsão da reserva das famílias de regionais, não índios, que nela habitavam como arrendatários de terras. Sendo membro do clã Manguari, portanto da metade oposta à que pertencia à mãe do mestiço, seu genro, fez com que recebessem nomes do clã materno submetendo-os ao ritual de nomeação. Graças a essa manipulação das regras de filiação clânica (e assim da identidade étnica), pôde regularizar a situação dos netos; de um lado, rompeu com o princípio de descendência patrilinear, sacramentalizando pelo ritual a transmissão de nomes do clã Auai; de outro lado, pôde obedecer ao princípio igualmente importante da exogamia das metades, “dando” às crianças um pai Auai, compatível com sua filha, mãe de seus netos, membro do clã Manguari por filiação patrilinear. No caso observado há de se notar que duas ordens de pressão eram sentidas por essa família: uma, de parte da própria comunidade Tükúna de Mariuaçu, ciosa de não permitir intrusos em suas terras; outra, de parte do Posto Indígena, que discrimina sistematicamente os moradores não índios da reserva. Ser Tükúna para essa família era firmar seu direito à terra e à proteção – que embora insuficiente é necessária numa região de conflitos entre índios e “patrões”, seringueiros e seringalistas. A decisão do chefe da família em assimilar seus netos (e seu genro) à sociedade Tükúna é sintomático do papel da sociedade nacional no ativamente do processo de identificação étnica.

A sociedade nacional exerce outros tipos de pressão, nem sempre com resultados “positivos”, entendendo-se por isso sua contribuição – se bem que indireta – para o fortalecimento da identidade étnica e nos termos do exemplo examinado acima. A situação de “índios de reserva” é que parece ensejar essa modalidade de identificação, pondo em prática mecanismos sócio-culturais consistentes com formas organizadoras ainda vivas nas sociedades tribais. A análise comparada desse caso Tükúna com um

outro caso Terêna, feita num dos artigos citados (R. Cardoso de Oliveira, 1960b), sugere que a identificação étnica alcançada por manipulações de regras sociais é um fenômeno mais geral do que se poderia imaginar no quadro das relações entre índios e brancos.<sup>26</sup> O fenômeno do “caboclisto” (R. Cardoso de Oliveira, 1964, cap. V, passim) pode ser considerado como o reverso da medalha: o índio procurando evitar sua identificação tribal (como o caso do Calixto, culturalmente Tükúna) ou mistificando-a (como o do cafuzo, filho de pai Tükúna), ambos empenhados em aparecer como “civilizados”, uma vez que, vivendo fora da reserva, não ou muito pouco se beneficiaram de uma ação protetora ainda menos eficaz em terras fora da reserva, ao passo que, nessas condições, uma identificação tribal só poderia lhes trazer dificuldade na interação com os regionais.<sup>27</sup> Cabe lembrar, a propósito, que em Santa Rita do Weil, uma das povoações brasileiras próxima de igarapés habitados por índios Tükúna e de propriedade de seringalistas, a discriminação ao índio chegou ao ponto da missão protestante local destinar aos Tükúna templos próprios para os cultos evangélicos e para suas crianças escola separada da dos filhos dos regionais (R. Cardoso de Oliveira, 1964:113-14). E isso se deu por pressão da sociedade brasileira local, para não se contaminar das “impurezas” do convívio com

26. A análise do sistema de nomeação tomado como base da identificação étnica dos Kaingang e dos Xokleng, apenas esboçada por Silvio Coelho dos Santos (Santos, 1970:115-16), parece indicar iguais tendências, particularmente com referência às relações dos primeiros com a sociedade nacional.

27. Os dois casos estão analisados na obra citada; bastaria mencionar aqui o fato do Calixto ter sido o principal informante de Curt Nimuendaju e de ser ele filho de pai alemão e mãe Tükúna: vive como Tükúna, apesar de suas ambigüidades, num igarapé no alto rio Solimões, no município de São Paulo de Olivença, mas apesar disso “vê” os Tükúna com os olhos dos brancos tanto quanto vê a si mesmo, isto é, através dos estereótipos negativos forjados pela sociedade regional. É assim um caso extremo de “caboclisto”, como assim nos referimos ao modo do índio ver-se a si mesmo como caboclo – uma categoria pejorativa elaborada pelo branco. Quanto ao cafuzo, um indivíduo de tez negra e alguns traços indígenas, foi nosso cozinheiro durante toda a expedição de 1959; denunciou-se Tükúna somente quando das “festas da moça nova” ocorrida no igarapé Belém, ocasião em que não resistiu de invocar sua identidade Tükúna (“surrendered identity”) para mais plenamente participar das danças e bebedeiras que cercavam os rituais de iniciação e das festividades que se prolongaram por três dias.

o índio, ou “caboclo” como são denominados regionalmente os Tükúna. Isso é indicativo dos obstáculos que encontram os índios para sobreviver sem constrangimento na ordem nacional.

Dentre as compulsões desagregadoras que mais eficazmente afetam os grupos indígenas em contato sistemático com a sociedade nacional, estariam as que atingem diretamente os seus contingentes infantis. A permanência contínua em situações de discriminação desperta desde cedo nas crianças uma consciência negativa de si ou, em termos de Erikson, uma “identidade negativa” que se prolongará na juventude e maturidade, raramente transformável numa identidade positiva capaz de auxiliar o indivíduo ou o grupo a enfrentar situações críticas.<sup>28</sup> É claro que a expectativa de um comportamento “positivo” poderá variar de acordo com os valores tribais (variável cultural) e a situação de contato (variável sociológica: inserção ou não do grupo tribal num sistema de fricção interétnica).<sup>29</sup> Júlio C. Melatti mostra, por exemplo, como os Xerente não se intimidam no contato com os brancos e sabem enfrentá-los altivamente como que afirmando sua identidade étnica (Melatti, 1967:151), enquanto os Krahô, ao contrário, buscam vencer os brancos transformando-se neles, como conta o mito de aukê e deste passando à ação através de movimentos messiânicos na esperança de se tornarem civilizados.<sup>30</sup> Nos quadros do processo

de identificação étnica não parece haver maior alienação da identidade tribal. E é homólogo – como Melatti indicou (Melatti, 1967:157-58) – aos diversos casos que enfeixamos na denominação de “caboclistos”, a que já nos referimos. Porém, ainda que não se possa dizer que toda identidade negativa seja engendrada na infância (e mesmo com relação ao caso Krahô não sabemos em que escala as crianças absorvem as tensões da fricção interétnica), seria ingênuo menosprezar a possibilidade de serem inculcados, já nessa fase etária, os valores mais negativos a deteriorarem a consciência étnica.

Mary E. Goodman, em sua pesquisa sobre o surgimento de “consciência racial” em crianças,<sup>31</sup> chega à surpreendente conclusão de que elas já aos quatro anos de idade podem demonstrar claros sinais de intolerância racial, portanto – podemos dizer – sinais de que começa a se constituir em tenra idade uma identidade étnica. Não importa que a pesquisa dessa antropóloga tenha sido feita com crianças norte-americanas, pois em circunstâncias de tensões “raciais”, o que poderia variar (essa é uma hipótese) seria apenas a manifestação do preconceito ou a forma da discriminação. Em nossa pesquisa junto aos índios Terêna, tivemos a oportunidade de tentar verificar a magnitude do “preconceito racial” entre alunos de uma escola bastante próxima de uma reserva indígena. Escolheu-se então uma escola primária da povoação de Duque Estrada, a oito quilômetros da aldeia de Cachoeirinha. Contamos com a colaboração da professora que aceitou nossa sugestão de solicitar às crianças (entre sete e onze anos) pequenas composições sobre o Índio, seus hábitos e costumes. A análise desses trabalhos escolares demonstraria – o que para nós foi surpreendente na época (1957) – que a maior parte deles falava de um índio abstrato, “de arco e flexa”, adorando o sol e a lua, i.e., o “índio” presente nos livros didáticos; e os poucos alunos que mencionaram os Terêna o fizeram chaman-

28. “A identidade negativa é a soma de todas aquelas identificações e os fragmentos de identidade que o indivíduo tem que reprimir em si mesmo por serem indesejáveis ou irreconciliáveis, ou pela qual indivíduos atípicos e minorias marcadas são forçadas a se sentir ‘diferentes’. No caso de crises agravadas, um indivíduo (ou mesmo um grupo) pode perder as esperanças de ter habilidade para conter esses elementos negativos numa identidade positiva” (Erikson, 1970:733).

29. Os critérios de inserção num sistema de fricção interétnica, bem como uma classificação dos grupos indígenas brasileiros em obediência a esses critérios, foram por nós elaborados numa comunicação apresentada em 1969 num simpósio realizado no Burg Wartenstein, na Áustria (R. Cardoso de Oliveira & L. de Castro Faria, 1971).

30. J. C. Melatti mostra a relação entre o mito Aukê e o messianismo Krahô, descrevendo um movimento ocorrido em 1951 (Melatti, 1967:151-55). Esse mito, que está presente também em outros grupos Timbira, foi analisado por Da Matta, que o classificou de “antimito” precisamente por seu caráter dinâmico, capaz de permitir “uma passagem para uma ordem mais complexa, aquela da ideologia política” (Da Matta, 1970:104).

31. Diz Goodman “... que ‘crianças pequenas’ algumas vezes prestam uma atenção muito pequena à raça, que elas só estão prontas para prestar atenção à raça quando começam a prestar atenção a outros atributos física e socialmente significativos (como idade e sexo) e que a intensidade e tipo de atenção prestada por crianças diferentes variam como uma função de certos fatores interrelacionados” (Goodman, 1968:245).

do-os de “bugres” (o equivalente do “caboclo” do Solimões), “decadentes”, “misturados”, “alcoólatras” etc., sempre comparando-os com os “verdadeiros índios”, certamente apreendidos nas preleções de sua professora. Mas o mais significativo desse episódio foi o fato dos três alunos Terêna – residentes em Duque Estrada – reagirem como se não fosse com eles, escrevendo praticamente a mesma coisa (se bem que com muito menor entusiasmo) que seus colegas do primeiro grupo. Se parte das crianças não houvesse se referido aos Terêna como “índios decadentes”, poder-se-ia pensar que a menção à categoria abstrata “Índio” é que não teria levado os alunos Terêna a nela se classificarem – pois o que é esse “Índio” genérico, senão uma abstração?<sup>32</sup> Contudo, o que parece mais plausível é que eles não se permitiram assumir sua identidade étnica num ambiente nitidamente adverso, com medo talvez de se colocarem eles próprios como temas de debate e que por certo teriam muito a perder, pois não se é “bugre” impunemente no sul de Mato Grosso.

## 5 – Possibilidades de explicação

As modalidades de identificação étnica selecionadas para exame não pretenderam esgotar todas as possibilidades de emergência da identidade étnica. Nem podemos esperar que possamos esgotá-las, pois tal como os mitos – a aceitarmos os argumentos de Lévi-Strauss – o conjunto dos modos de identificação seriam da ordem do discurso (e particularmente de um discurso ideológico); a não ser que a população – ou o sistema interétnico (viz. Intertribal), diríamos nós – se extinguisse, esse conjunto jamais estaria encerrado.<sup>33</sup> Portanto, não estaria

32. A percepção do “Índio”, como “categoria étnica”, mereceria investigações comparativas específicas, destinadas a mostrar um painel de ideologias étnicas e de como são elaboradas pelos diferentes sistemas cognitivos tribais.

33. Cf. Lévi-Strauss, 1964:15. Completando seu pensamento, diz: “De nada valeria então reprovarmos a um linguísta que escrevesse a gramática de uma língua sem ter registrado a totalidade de linguagens pronunciadas desde que esta língua existe, e sem conhecer as mudanças verbais que terão lugar enquanto ela existir. A experiência prova que um número irrisório de frases, em comparação com todas aquelas que ele tinha podido recolher, teoricamente permite ao linguísta elaborar uma gramática da língua que ele estuda” (ibidem).

aqui a razão do caráter hipotético que atribuímos à maioria de nossas afirmações, mas no fato de não havermos chegado a elaborar modelos “mais completos” de sistemas de representações; a saber, de não havermos analisado nos limites deste ensaio ao menos uma ideologia étnica, produzida por um grupo étnico particular, inserido numa situação de conjunção interétnica (leia-se, também, intertribal). O estudo intensivo de uma ideologia étnica (e um estudo desse teor reservamo-nos fazer proximamente juntos aos Terêna) permitirá construir um conjunto articulado de modos de identificação étnica como descrição de um processo cujo nexos só poderá ser encontrado (numa primeira aproximação) no interior de um sistema de valores. E é aqui que uma abordagem estruturalista – no amplo sentido que lhe confere Jean Piaget (Piaget, 1968 esp. “Conclusion”) – se reconcilia com uma análise de conteúdos culturais; mas é preciso dizer que a cultura aqui significa valores, no sentido preciso que lhe deu Barth, incluindo a coexistência de diferentes valores no interior de uma cultura (Barth, 1966:12); mas significa também “padrão”, no sentido que lhe dá Goodenough (Goodenough, 1970:98-104), “de perceber, crer, avaliar e agir”.

Ora, num sistema interétnico é natural que emergja o que se poderia chamar de “cultura do contato” – expressão que preferimos em lugar do consagrado “sistema intercultural”, uma vez que este costuma representar uma amálgama, uma mistura genérica de coisas diversas, indeterminada, muitas vezes descrito como uma resultante de ganhos e perdas (aculturação) entre sistemas culturais em conjunção. É no interior de uma determinada “cultura de contato” que poderemos nos propor a buscar soluções para problemas de caráter geral, como o grau de sistematização e consistência entre diferentes valores que coexistem numa cultura,<sup>34</sup> tanto quanto questões mais específicas como o padrão de coerência entre o sistema de valores (qualquer que seja o grau de integração ou consistência) e os mecanismos de identificação étnica. Sendo as categorias étnicas componentes de um

34. “O problema, da forma como o vejo, é compreender como qualquer grau de sistematização e consistência é estabelecido e mantido entre os valores diferentes que coexistem numa cultura” (Barth, 1966:12).

sistema ideológico, estão carregadas de valor; e os valores são fatos empíricos, passíveis de serem descobertos, "pois não são construções do analista mas sim pontos de vista dos próprios agentes".<sup>35</sup> Trata-se, assim, como já se assinalou, de apreender "modelos conscientes" como preliminares de uma análise estrutural. Em se tratando de valores, há de se mencionar o problema da escolha; por acaso não é a identificação étnica – nos contextos em que a temos examinado – de algum modo uma "escolha"?

Se temos por projeto tomar a identidade étnica e o processo de sua emergência (a identificação) como nosso objeto de pesquisa e, como tal, susceptível de estruturação, será necessário ao menos nos interrogarmos sobre os caminhos que pode seguir a investigação antropológica. Se a identidade étnica é um valor, enquanto categoria ideologicamente valorizada, ela é passível de uma certa escolha ou opção em situações determinadas, algumas delas examinadas páginas atrás. Barth propõe um modelo, fundado na teoria dos jogos ("game theory"), por meio do qual nos habilita a trabalhar com a dimensão "transacional" da identidade no sentido em que, numa relação entre A e B, ambos os termos tentam assegurar que o valor ganho seja sempre maior (ou pelo menos igual) ao valor perdido.<sup>36</sup> Trata-se, portanto, de modelos estratégicos (escolhas estratégicas), cuja utilização pode nos levar a descobrir as restrições estruturais que uma situação totalizadora impõe à escolha aberta dos indivíduos e dos grupos; são restrições à escolha que, na teoria dos jogos, são expressas como "regras" definidoras do "jogo".<sup>37</sup> Essa metodo-

logia, de caráter formalizante, vem sendo desenvolvida por Barth com o objetivo de elaborar "modelos gerativos" de organização social<sup>38</sup> e que nos parece ser da maior fecundidade para a descrição e análise de situações interétnicas particulares, sempre que a manipulação da identidade étnica for redutível a esquemas transacionais. Mas a teoria dos jogos, subjacente ao modelo, não nos parece capaz de transcender o plano empírico e questionar a estrutura da identificação étnica além de sua manifestação em tal ou qual sociedade ou situação de contato.<sup>39</sup>

Goodenough (1965) desenvolveu um modelo bastante engenhoso para captar o que chama de gramaticalidade das identidades sociais,<sup>40</sup> mas, se nossa interpretação é correta, ele – o modelo – melhor se aplica a sistemas culturais

quer tipo que oferecem as bases para o desenvolvimento de uma comunidade de interesses dos membros do grupo" (Barth, 1966:13).

38. "O formalismo particular da Teoria dos Jogos não é tão importante para os propósitos antropológicos como é o caráter fundamental da teoria como um modelo gerativo. Ela pode servir como um protótipo para um modelo processual de interação e, concentrando-me em transação como o isolado analítico no campo da organização social, estou privilegiando o que considero o aspecto mais crucial da teoria para os nossos propósitos" (Barth, 1966:5).

39. Um modelo bastante elaborado, no sentido de sua formalização, é o que nos propõe Jean Piaget (1965:100-42). Permite-nos trabalhar com estruturas operatórias abrangendo três realidades sociais fundamentais que para Piaget são as regras, os valores e os signos. "Toda sociedade é um sistema de obrigações (regras), de trocas (valores) e de símbolos convencionais que servem de expressão às regras e aos valores (signos)" (p.100). Graças à aplicação consistente de esquemas lógicos, diferentes aspectos dos fenômenos de troca e interação, dos valores individuais e coletivos, são equacionados em termos de sistemas de equilíbrio, onde seus rompimentos são vistos como crises. Como se vê, por mais convidativa que seja a reflexão esta tentativa de "logicizar" os fatos sociais, particularmente aqueles que dizem respeito às questões aqui propostas, a teoria mais geral que está por trás de Piaget (Pareto, Durkheim, Kelsen – por ele citados) não dá conta do caráter dinâmico e muitas vezes conflituoso dos sistemas de interação. Quanto ao problema específico da identificação étnica, o modelo, entretanto, apresenta pontos sugestivos, razão pela qual o estamos mencionando nesta nota, mais como um convite ao exame pelo leitor interessado em análises formais. Como uma técnica de análise formal talvez possa oferecer maior rentabilidade, em níveis mais abstratos e de maior generalidade, do que a Teoria dos Jogos utilizada por Barth pôde apresentar na pesquisa empírica.

40. Esse código ou "gramática" da identidade social se funda em princípios dentre os quais destacamos dois: 1) que todo indivíduo possui mais identidades do que poderia assumir a um só tempo numa dada interação; 2) que para qualquer

35. "Sustento que esses valores são fatos empíricos que podem ser descobertos – eles não são constructos do analista mas opiniões sustentadas pelos próprios agentes." (Barth, 1966:12).

36. "Ela é constituída por um fluxo básico de prestações entre dois ou mais atores; em sua forma elementar, 'A' oferece prestações 'x' e 'B' retribui com prestações 'y', assim  $A \times \rightleftharpoons y B$ . Além disso, de acordo com a definição, cada parte tenta consistentemente assegurar que o valor ganho seja maior do que o valor perdido. Isso define dois limites: para A,  $x < y$  e para B,  $x > y$ " (Barth, 1966:13).

37. "A natureza dessas vantagens e as várias restrições às escolhas abertas aos indivíduos dependem das características estruturais da situação total que, na Teoria dos Jogos, são expressas como regras que definem o jogo. Em tal estrutura, os grupos que realmente emergem se relacionam desta forma às características estruturais ou condições de qual

com alto grau de congruência<sup>41</sup> e para os quais um código social seria equivalente ao idioma falado pelos indivíduos-membros. Daí porque um sistema monolítico de relações de status (de “direitos e deveres”) pode ser equiparado a um sistema equivalente de identidades sociais, mas não étnicas. O caso dos Truk, tomado como ilustração por Goodenough, indica boas possibilidades de se dar conta do fenômeno de identificação social em termos de relações de status, descrevendo suas dimensões com o recurso técnico de uma “escala de Guttman”. O que se tratou de entender então, porém, foram as relações de identidade-status no âmbito de uma cultura determinada (e guardada sua inteireza, ao menos para fins analíticos), e não de se penetrar no interior de um outro sistema de relações, sincrético por natureza, tal como o sistema interétnico – este sim a base de inteligibilidade da identificação étnica. A “cultura do contato”, entendida principalmente como um sistema de valores altamente dinâmico, portanto, susceptível de fornecer o rationale das “flutuações” da identidade étnica (ou, em outros termos, a lógica da manipulação dessa identidade), poderá permitir a elaboração de uma tipologia capaz de conter diferentes “culturas do contato” e de conformidade com a maior ou menor distância e “oposição” das culturas em conjunção, da maior ou menor tensão e conflito entre

identidade assumida por alguém há apenas um número limitado de identidades combinadas (“matching identities”), i.e., susceptíveis de serem assumidas pelo outro indivíduo, contraparte da interação (Cf. Goodenough, 1965:5-6). Da mesma maneira que um professor não pode sê-lo a todo instante e em todo lugar, ele não poderia assumir todas suas identidades (ex.: pai, marido, consultor técnico, chefe de departamento etc.) a um só tempo numa mesma interação. De resto, se assumisse a de professor junto a seu filho ou a sua mulher, a relação seria tão pouco congruente como se assumisse a de pai diante de seus alunos ou de seus colegas de Conselho Técnico. A essa incongruência de identidade é que Goodenough chama de não-gramaticalidade, sendo que a gramaticalidade da relação de identidade estaria na constituição de pares de identidade combinadas (professor-aluno, pai-filho, marido-mulher etc.).

41. Não se quer dizer com isso que tais sistemas culturais constituam uma totalidade absolutamente integrada, no sentido, aliás, muito bem criticado por Barth (1966:12); nem queremos dizer, também, que os sistemas interétnicos não engendrem seus próprios códigos, suficientemente articulados para permitir serem tratados como “idiomas” comuns, i.e., “falados” pelos grupos étnicos em contato contínuo e sistemático. Porém, o método de Goodenough, por estar em caráter probatório, ainda não nos parece oferecer seguras perspectivas para a análise da identificação étnica.

os grupos étnicos em contato. Nesse sentido, essa “cultura do contato” pode ser mais do que um sistema de valores, sendo o conjunto de representações (em que se incluem também os valores) que um grupo étnico faz da situação de contato em que está inserido e nos termos da qual classifica (identifica) a si próprio e aos outros.

## 6 – Conclusão

Na escala em que estão os nossos conhecimentos sobre a identidade e a identificação étnicas, parece-nos apropriado distinguir pelo menos três “tipos” de situações de contato (com suas correlatas “culturas do contato”):

1) a que envolve unidades étnicas simetricamente relacionadas (como estão ilustradas em muitas das relações intertribais no Xingu);

2) a que envolve unidades assimétricas e hierarquicamente justapostas (como exemplificam as relações intertribais que tiveram lugar no Chaco no período à conquista e das quais se capta hoje formas remanescentes no sul de Mato Grosso);

3) a que envolve unidades étnicas assimetricamente relacionadas, mas presas a um sistema de dominação e sujeição (nas áreas de fricção interétnica ou como bem representam as relações entre índios e brancos na forma em que se dão em contextos coloniais, incluindo aí o do “colonialismo interno”). O primeiro “tipo” talvez permaneça mais como uma figura teórica, uma vez que rareiam progressivamente sistemas de relações intertribais de caráter simétrico. O segundo “tipo” corresponde à emergência de sistemas de estratificação – portanto de status –, tendo por marco diferencial a categoria étnica dos indivíduos ou grupos em contato; tais sistemas podem ser encontrados em contextos intertribais, como os que nos referimos na discussão dos remanescentes Guaná, como também em contextos altamente complexos como são as “sociedades de castas”.<sup>42</sup> Finalmente, o terceiro

42. Cf. Louis Dumont, 1966. Nessa obra o Autor teoriza brilhantemente sobre o sistema de castas, revelando toda uma ideologia hierárquica subjacente. Uma investigação do processo de identificação étnica em tal contexto, minado pela oposição religiosa do puro e do impuro, muitos nos poderia ensinar.

“tipo” corresponde às relações que têm lugar no âmbito de uma “estrutura de classes”, no sentido em que as relações de dominação-sujeição obedecem a uma dinâmica de ordem diversa daquela que tem lugar num sistema de estratificação, expressa no “tipo” anterior.<sup>43</sup> Evidentemente não são tipos weberianos, pois se mesclam sempre de algum modo e sua distinção somente é válida para fins analíticos. Se representássemos estes “tipos” como círculos, verificaríamos que eles teriam em suas áreas de intersecção um conjunto de elementos comuns e que poderíamos imaginar como sendo propriedades estruturais do processo de identificação étnica:

- a) o caráter contrastivo da identidade étnica e seu forte teor de “oposição” com vistas à afirmação individual ou grupal;
- b) sua manipulação em situações de ambigüidade, quando abrem-se diante do indivíduo ou do grupo alternativas para a “escolha” (de identidade étnicas) à base de critérios de “ganhos e perdas” (critérios de valor e não como mecanismos de aculturação) na situação de contato.<sup>44</sup>

Qual a importância desse modelo tentativo de identificação étnica para o estudo das

relações interétnicas em geral? A resposta a essa pergunta certamente poderá ser melhor encontrada aguardando-se o desenvolvimento de estudos que venham a absorver o modelo. Acreditamos, porém, que o conceito de identidade étnica, como categoria ideológica (na forma que a definimos), tanto quanto a análise do processo de identificação, revelam um terreno bastante firme para se pisar na busca de um conhecimento mais sistemático das relações interétnicas. A problemática da identidade e da identificação étnicas, desde que sempre seja contextualizada, i.e., relacionada com a natureza (ou “tipo”) da situação de contato, promete ter uma bastante razoável possibilidade – se nos é lícito supor – de implementar a investigação empírica, pois toca uma esfera crucial de qualquer sistema de relações sociais: a da relação entre o indivíduo e o grupo; constitui a ponte entre o indivíduo e a sociedade, em termos semelhantes (se bem que não idênticos) ao que representa o papel (“role”) numa teoria como a de Nadel (1957:20). E, nos termos de uma teoria das relações interétnicas, fenômenos como as “flutuações” da identidade étnica – graças às possibilidades abertas à sua manipulação – e o exercício da identificação (étnica), devem ser interpretados como o esforço muitas vezes dramático do indivíduo e do grupo para lograrem sua sobrevivência social.

43. Cf. Rodolfo Stavenhagen, 1962. A distinção entre sistema de estratificação social e “estrutura de classes” está muito bem demonstrada nesse artigo.

44. À base de nossa análise somos levados a concluir pelo oposto da consideração feita por Goodenough de que “é mais provável que os cenários sociais afetem a maneira como uma pessoa se conduz na mesma relação de identidade do que governem a seleção de identidade, mas – pondera em tempo Goodenough – isto é um assunto que requer investigação empírica” (1965:6). Sua conclusão parece consistente com relação a sistemas de papéis e/ou de status, em termos dos quais pretende traduzir um sistema de identidades sociais.