

ÍNDIOS QUE NÃO QUEREM SER ÍNDIOS: ETNOGRAFIA LOCALIZADA E IDENTIDADES MULTI-REFERENCIAIS ¹

Susana de Matos Viegas

Este artigo trata da localização da etnografia em processos de reidentificação racial. Toma-se por referência o caso de uma população "descendente de índios", residente na região de Ilhéus-Olivença na costa sul da Bahia (Brasil). A um mês da partida para trabalho de campo, a autora mostra como os lugares de decisão deste processo de identificação se disseminam a diversos níveis discursivos e topográficos, envolvendo notáveis locais, antropólogos, organizações governamentais e não-governamentais, e outros índios habitantes no "Sítio do Descobrimento".

O argumento mostra que a disseminação dos lugares da identidade racial exige uma articulação do regionalismo etnográfico com estratégias de justaposição pós-modernas na localização da etnografia. Defende-se que este compromisso metodológico poderá ajudar a encontrar novos paradigmas de análise que expliquem os processos de identificação característicos das identidades na modernidade.

Fazer etnografia em antropologia envolve actos de partir, ficar, partilhar e escrever – notas de campo, textos e livros – que têm merecido justificada atenção por parte de uma disciplina que se quer reflexiva. Depois da preocupação com o modo de escrever antropologia, os primeiros actos da pesquisa antropológica – partir, ficar e partilhar – são mais recentemente também objecto de indagação na disciplina, porque condensam uma dimensão importante da perplexidade contemporânea face ao futuro da etnografia. A delimitação do lugar "para onde partimos", onde "ficamos" e "onde partilhamos" constitui uma forma de localizar a etnografia que não diz respeito exclusivamente ao sítio onde fazemos a pesquisa mas, também, à forma como contextualizamos o nosso trabalho, à descoberta de conexões e à criação de comparação, sem a qual "a etnografia deixa de ser antropologia" (Sahlins 1996).

Como James Clifford notou recentemente, esta contextualização e localização da etnografia esteve por muito tempo agarrada ao símbolo da tenda de Malinowski no centro de Omarakana, perpetuando infinitamente o mito antropológico do que é "estar no campo" como uma situação de co-residência ou mini-imigração – o lugar para onde se foi e de onde se veio (Clifford 1997: 22, Hastrup e Olwig 1997: 4). O campo como lugar distan-

¹ Este artigo foi escrito em Julho de 1997, antes de partir para a Bahia para iniciar trabalho de campo sobre identidade racial. A pesquisa insere-se no projecto *Poder e Diferenciação na Costa da Bahia*, numa colaboração entre o CIA (Universidade de Coimbra) e o CEAS (ISCTE), e em conjunto com Miguel Vale de Almeida, do ISCTE/CEAS (Lisboa), subsidiado pelo Programa *Praxis XXI* para 1997-1999.

ciado alterou-se, no entanto, com o desmoronamento dos mundos separados do nativo e do antropólogo na situação pós-colonial. Com ela, chegaram as etnografias multi-situadas sobre fenómenos translocais, que experimentam substituir a localização do terreno pela viagem e movimentação. No entanto, este cosmopolitismo pós-moderno não necessita de converter todos os antropólogos ao estudo de situações diaspóricas, fenómenos transnacionais ou trajectórias de imigração. O que acontece, então, se um antropólogo escolher trabalhar sobre um "lugar localizado"?

A um mês da partida para o terreno, no Sul da Bahia, este artigo desenrola-se em trajectos sinuosos do processo de imaginação etnográfica. Depois de uma pequena estadia na região onde será desenvolvida a pesquisa de campo esta imaginação fundamenta-se, no entanto, no processo de pesquisa bibliográfica que a preparação para a realização de trabalho de campo exige. Tomando por objecto temático a identidade étnica e racial politizada, a região de Ilhéus-Olivença, localizada a cerca de 500 km em linha recta para sul de Salvador da Bahia, constituirá o campo ou terreno antropológico. Olivença é uma povoação originária do aldeamento jesuíta indígena mais antigo no Sul da Bahia e situa-se na proximidade da cidade de Ilhéus. A Olivença chega, todos os Verões, um contingente de população que triplica os 1500 habitantes habitualmente residentes na vila. A ela se liga a história de Ilhéus: a região do cacau, onde correm camionetas da Companhia de Ónibus Gabriela, onde se tornam turísticos lugares de filmagem de telenovelas e onde o coronelismo é representado num vasto *dossier* de literatura regional de que se destaca, num plano mais internacional, a escrita de Jorge Amado.

O processo de politização de identidade dos "índios de Olivença" conduz-nos ainda a outros lugares. Desta vez, lugares de referência ao processo de identificação deste grupo, entre os quais se destaca a Coroa Vermelha, enquadrada no "Sítio do Descobrimento". Neste local, celebrou-se, há 500 anos, a primeira missa no Brasil, a que assistiram índios tupi e os recém-chegados "colonos" europeus. Este acto de comunhão ritual tem sido um poderoso estimulante da imaginação da nação brasileira por nele se reverem os princípios de unidade e devoração da diferença que o Brasil celebra na sua alegada capacidade antropofágica. Actualmente, o local é habitado por um outro grupo de índios, da etnia pataxó, cujas negociações aguerridas da identidade indígena andam hoje a par da carga simbólica do "Sítio do Descobrimento" onde habitam. É também este grupo que serve de referente principal aos processos de reivindicação de identidade de grupos que lhe estão próximos mas que têm progredido de forma mais principiante e hesitante, como é o caso dos índios de Olivença.

A contextualização do lugar etnográfico nesta situação prévia ao trabalho de campo far-se-á aqui, portanto, sequencialmente. Começa-se de

uma forma mais topográfica e regionalista: a integração da Bahia no Nordeste brasileiro e na América Latina. No entanto, logo de seguida, os processos de identidade politizada levar-nos-ão à constituição de conexões intertextuais apoiadas na utilização de estratégias de contextualização próprias da comparação pós-moderna, tais como a justaposição, que nos conduzem, nessa medida, a assumir um compromisso entre o cosmopolitismo pós-moderno e a sedentarização e a regionalização.

Trabalho de campo nos países do Norte: etnografia no contexto

Para além destes múltiplos lugares de referência, o início da pesquisa sobre a Bahia começou, em 1996, do outro lado do Atlântico, num país da Europa do Norte, a Escócia. Iniciava, nessa altura, o projecto de candidatura a doutoramento e escolhi deliberadamente o Departamento de Antropologia da Universidade de Edimburgo, por saber que agregava um corpo docente com trabalho interessante sobre questões de identidade e etnicidade que queria tratar neste projecto. A aceitação afável por parte do departamento reforçou esta decisão e, em Janeiro de 1996, parti para a Escócia. Nessa altura não imaginava que este estágio académico viesse a transformar-se no primeiro local de "trabalho de campo", o que na realidade resultou em absoluto do tipo de imprevistos que caracterizam o trabalho de terreno antropológico. Durante o mês e meio que fiquei em Edimburgo assisti a todos os seminários de doutoramento que, na Escócia e no sistema britânico em geral, se dividem em seminários pós-trabalho de campo e pré-trabalho de campo. A par dessa participação, tive a sorte de me ser concedida a tutoria de um docente do departamento com quem me entendi bem, e a biblioteca da universidade respondeu às exigências do momento.

No entanto, desde que cheguei ao departamento, fui sentindo, da parte dos antropólogos com quem falava, alguma perplexidade perante o facto de ter escolhido Edimburgo e não Manchester como local de destino. A participação na tendência topográfica da antropologia britânica, ao longo das semanas de estadia, fez-me entender esta perplexidade, ao mesmo tempo que situava e problematizava a minha pesquisa. De facto, a situação do departamento de Edimburgo, em 1996, mostrava uma clara especialização no Sudeste asiático, enquanto Manchester reunia o melhor corpo docente de especialistas na América Latina. Esta topografia era clara e evidente não só para o corpo docente do departamento como para os alunos de doutoramento. Escolhendo como terreno o Nordeste brasileiro, a necessidade de estagiar no lugar onde a América Latina é o contexto regional de especialização não parecia oferecer sequer dúvidas ou alternativas.

À medida que o tempo passava e com ele crescia o número de seminários de doutoramento a que assistia, pude aperceber-me da forma como

as apresentações “pré-trabalho de campo” se propunham, tendencialmente, relacionar os lugares etnográficos com as problemáticas conceptuais e temáticas relevantes nesses lugares. Para dar alguns exemplos, refiro a religião para a Índia, a noção de pessoa para a Papua-Nova Guiné, o género e o parentesco para a Malásia, o “desalojamento” e situações diaspóricas para o Sri Lanka. Este processo de aprendizagem dos doutorandos confirmava a ideia de que a anexação de problemáticas a regiões etnográficas é um dos pilares da antropologia britânica – largamente reconhecida, entre outros, por Fardon (1990: 21) – e ia-me ajudando a compreender, de forma participada, a perplexidade inicialmente causada por não ter escolhido Manchester para lugar de estágio. Ao mesmo tempo, a grande maioria dos projectos apresentados nos seminários de doutoramento foram tornando claro que esta ligação de problemáticas a regiões cativava o meu entendimento da disciplina.

No contexto desta aprendizagem, restava apenas ultrapassar alguma renitência em aceitar que se indexasse naturalmente um contexto a uma região, no que muito estava a ser influenciada pelo crescendo de leituras sobre a questão das relações raciais e étnicas no Brasil, que rejeitavam qualquer coerência comparativa entre o caso brasileiro e o da América Latina enquanto região etnográfica². Como contraponto a esta ideia, vinha a verificar que o tema da identidade étnica e racial se articulava particularmente ao contexto do Nordeste brasileiro contemporâneo, onde crescem os processos de reivindicação de identidade étnica e racial, quer entre grupos indígenas quer entre grupos de negros. Para confundir ainda mais estas tendências divergentes, constatava também que existiam movimentos de mobilização étnica paralelos aos do Nordeste brasileiro em países específicos da América Latina, destacadamente a Colômbia e a Venezuela. Entretanto, a opção de ir para Manchester já nem se colocava, e esta dessemelhança entre formas de regionalização e de contextualização só reforçava a convicção de que havia que deixar portas abertas quanto à localização da etnografia.

O que veio a resultar desse estágio, transformando-o num primeiro momento de trabalho de campo, foi a criação de um conjunto de interrogações relativamente à localização da etnografia. Esta reflexividade não é de forma nenhuma singular ao caso em estudo; pelo contrário, ela atravessa hoje uma vasta área de debate na antropologia que se protagonizou nas discussões em torno da criação dos chamados *gatekeeping concepts* – desencadeada por Appadurai (1986) e continuada por Strathern (1989, 1990), Fardon (1990, 1995), Hastrup & Olwig (1997), e Clifford (1997). Tratarei aqui apenas de duas questões relativas a este debate, direccionadas etnograficamente:

² Veja-se, a respeito dos argumentos recentes sobre a excepção da questão racial e étnica brasileira, Peter Fry (1996, 1996a).

uma primeira, referente aos processos comparativos na antropologia, e uma segunda, relativa à relação do lugar com a processualidade histórica.

A experiência de Edimburgo constituiu uma observação participada daquilo que a leitura crítica da antropologia pode indicar: o reconhecimento da importância do lugar na comparação antropológica. No entanto, ela constituiu também um alerta para os problemas da anexação de lugares a regiões através de *gatekeeping concepts*. De facto, devemos reconhecer que esta última estratégia de ligação da antropologia a lugares cria uma espécie de claustrofobia comparativa; e que esta claustrofobia acentua ainda mais a tendência de inversão e negação comparativa, da qual a antropologia pós-colonial se quer libertar³. Aquilo que defrontamos, portanto, quando criticamos este encerramento conceptual, é a legitimidade da relação entre a parte e o todo que ele enuncia: entre as castas e a Índia, as linhagens e África, os valores de honra e vergonha e o Mediterrâneo.

Como conseguir então não fugir ao desejável regionalismo antropológico sem cair na topografia cercada? Como integrar nesse regionalismo formas referenciais e menos topográficas que respondam à maneira como os lugares da etnografia hoje se delimitam? Voltemo-nos para os lugares da Bahia e de Olivença para repensar esta questão.

Sangues misturados: os índios de Olivença e o Nordeste brasileiro

O contexto etnográfico regional onde se inscreve o estado da Bahia pode integrar-se na região vasta e diversa do Nordeste brasileiro, cujas representações procedem sempre de forma aproximada. Das mais recentes podemos destacar duas.

Uma primeira representação recorre às imagens de miséria, de opressão e da marginalidade, e justifica-se historicamente pela forte incidência da escravatura negra e pelo extermínio de índios – quer através da “aculturação”, quer pela guerra biológica ou militar – na época colonial (Dantas *et al.* 1992: 431, Paraíso 1989: 79). Para alguns autores, esta imagem da miséria como representação do Nordeste perpetuou-se até ao presente e, na actualidade, não serve apenas para descrever a realidade social e económica vivida pela população. Esse é o caso da tese recente de Schepers-Hughes (1992). Numa abordagem das atitudes experienciais das mulheres face à morte precoce dos seus próprios filhos, numa cidade depauperada da

³ O caso de Pitt-Rivers apontado por Fardon (1990) é muito elucidativo dos problemas causados pela comparação por negação. Aluno de Fortes e de Evans-Pritchard, Pitt-Rivers confrontou-se com esta “claustrofobia comparativa”, tendo começado por caracterizar a Andaluzia e, por extensão, o Mediterrâneo (do qual foi “inventor”) como uma não-África, isto é, um lugar onde o paradigma de descendência unilinear não existe (Fardon 1990: 21).

região do Maranhão, a autora defende que a opressão e a miséria se transformaram numa forte expressão cultural da região nordestina.

Uma segunda representação do Nordeste prende-se com a antiguidade da presença colonial na região. Na medida em que Salvador foi a primeira capital da colónia e o investimento nas plantações coloniais se fez primeiramente em território nordestino, o Nordeste constituiu também a região onde os escravos chegaram mais cedo e a população negra se fixou de forma mais agregada, em comparação não só com o restante território nacional como com os outros países sul-americanos. Exemplificando esta ideia, repare-se que, no século XVII, o Brasil recebeu 42% dos escravos comercializados na América Latina, enquanto que a América espanhola recebeu apenas 22% e as Caraíbas britânicas 20%, restando 12% para as francesas (Wolf 1982: 198). Os colonos europeus também se instalaram preferencialmente nesta região do país, onde se concentrava a actividade económica colonial. Este contingente populacional na região juntou-se ao dos índios que viviam na região e que, desde cedo, são conhecidos como a população indígena com o processo de integração na sociedade colonial mais enraizado da história do Brasil. Completando este quadro da antiga penetração colonial no Nordeste, cabe lembrar que foi também aqui que Pedro Álvares Cabral desembarcou, no ano de 1500, no extremo sul da costa da Bahia.

É também na Bahia que se situa Olivença, uma povoação localizada 15 quilómetros a sul da cidade de Ilhéus. Na época colonial, Ilhéus e Olivença integravam-se na Capitania de São Jorge de Ilhéus (criada em 1534) e, desde essa época, as representações raciais sobre a região aproximam-se em muito daquelas apontadas para o Nordeste brasileiro, suscitando reflexões várias sobre a hibridação entre índios, brancos e negros. Como vimos, Olivença constituiu-se enquanto aldeamento jesuítico indígena. Mesmo depois da expulsão dos jesuítas do Brasil, em 1759, esta caracterização da sua população como índia mantém-se por algum tempo. O príncipe Wied-Neuwied, que chefiou a expedição naturalista de 1816-1817 ao Sul da Bahia, estima que, entre os mil habitantes de Olivença, na época, quase não se encontravam portugueses (cf. Mott 1988: 96 e Paraíso 1989: 87). No entanto, a partir de meados do século XIX, as referências a Olivença começam a realçar a assimilação da população à sociedade nacional, designando-a de "cabocla", termo classificatório da mistura de sangue índio com branco. Em 1855, os relatórios da Comarca de Ilhéus descreviam Olivença como uma povoação habitada por "200 índios civilizados que se ocupam da pesca e corte de madeira" (Paraíso 1989: 95)⁴. Esta tendência para

⁴ Curiosamente, o próprio Wied-Neuwied vem a descrever os índios de Olivença pela sua "descaracterização" cultural, numa passagem célebre dos seus relatos de viagem: "Lastimei não ver avançar na minha direcção um guerreiro

caracterizar os índios de Olivença como índios civilizados e misturados explica-se em parte pela forma como o próprio aldeamento jesuítico misturava índios de várias origens étnicas, destacando-se as etnias tapajara, camacã, botocudo e tupiniquim (Mott 1988: 99). A definição de Olivença como um aldeamento de descendentes de tupiniquim, vem ainda reforçar essa ideia de mistura, já que os tupiniquim sempre foram considerados o grupo de índios com maior facilidade de integração na sociedade colonial (Paraíso 1989: 79) ⁵.

Para além da etno-história, a política civilizadora pombalina explica uma efectiva "miscigenação" das populações de índios aldeados. Através da instauração de uma série de leis que incentivavam o casamento inter-racial entre índios e brancos, a partir do século XVIII havia já uma tendência para a mistura de sangues em aldeamentos como o de Olivença. Esta mistura era, no entanto, preconizada no contexto de uma marcada hierarquização da classificação racial. Na verdade, a sociedade nacional não se queria rever na mistura com o contingente negro, como nos têm mostrado os trabalhos de diversos historiadores e antropólogos (destacadamente Cunha 1985). Era antes a figura do "caboclo" que se preferia na simbologia nacional. Uma das consequências desse processo foi a criação de uma certa hostilidade dos índios em relação aos negros. Mott mostra-o, com as palavras de um velho botocudo (Expilly) que, tendo sido convidado para uma refeição com europeus, ao saber da presença de dois capitães-mores mulatos responde com alguma veemência: "Nunca, nunca me degradarei a ponto de aceitar a companhia dos filhos de uma negra... Aos brancos o meu ódio, aos mulatos o meu desprezo!" (1854 in Mott 1988: 109). Mott interpreta esta atitude como uma reacção de defesa eugénica da parte dos índios, já que a lei protegia da escravidão as misturas de sangue entre brancos e índios mas não entre índios e negros. Os descendentes de índios com negras (denominados "cafusos") tinham grande probabilidade de serem escravizados se apresentassem fenótipos negróides. Assim se explica também, segundo Mott, o facto de os casamentos entre índios e negras não serem frequentes nesta época ⁶.

Esta questão da mistura e hibridação no Brasil abrange um vasto debate sobre a constituição da nacionalidade brasileira que não cabe aqui

Tupinambá, o capacete de penas à cabeça, o escudo de penas (enduap) às costas Ao invés disso, os descendentes desses antropófagos me saudaram com um adeus à moda portuguesa. Senti, com tristeza, quão efêmeras são as coisas deste mundo, que fazendo essas gentes perder os seus costumes bárbaros e ferozes, despojou-as também da sua originalidade, fazendo delas lamentáveis seres ambíguos" (cf. Sales 1981: 74-75).

⁵ Esta ideia pode ilustrar-se na seguinte afirmação de Spix e Martius: "Dessa numerosa nação Tupiniquim, de quem se exaltam a brandura, lealdade e a docilidade, originam-se os índios mansos que moram ao longo da costa, nas vilas e em cabanas isoladas" (Mott 1988: 96).

⁶ Note-se que esta atitude preferencial pela mistura de sangue com índios não é um facto estritamente do passado. Como observa Oliveira (1996: 30), entre outros, a descendência de índios ainda é hoje preferida à de negros.

desenvolver, mas importa chamar a atenção para o facto de ele denunciar uma movimentação histórica da diversidade racial para a assimilação, ou do “racismo à brasileira” – na expressão de Da Matta (1979) – para a “democracia racial” de Gilberto Freyre⁷. Independentemente da questão da tolerância racial que a tese de Freyre incorpora, esta imagem da democracia racial instaurou e reforçou a ideia da capacidade assimilatória e aglutinadora da diferença no Brasil, remetendo a questão da diversidade racial para um segundo plano, e é neste movimento para a assimilação e unidade que se funda a noção de nacionalidade brasileira, como defendeu recentemente João Pacheco de Oliveira (1996).

Identidades politizadas: o Sul da Bahia e regiões periféricas na Colômbia e Venezuela

Assumindo que o caso da população de Olivença representa bem essa tendência para a assimilação das diferenças raciais que se avolumam na constituição da nacionalidade brasileira, no século XIX e ao longo deste século, aquilo que sobressai hoje, na realidade nordestina, é uma tendência para repensar essa hibridação racial. Em 1988, a Constituição brasileira alargou os direitos à diferença cultural e à emancipação económica dos índios no Brasil. No Nordeste, alguns indivíduos de fenótipo índio usavam pela primeira vez pinturas corporais, cocares, arcos, flechas e lanças (Paraíso 1989: 108). No mesmo ano, nas comemorações do centenário da abolição da escravatura no país, as ruas da cidade de Salvador da Bahia enchiam-se de negros que protestavam no sentido do reconhecimento do seu direito à diferença. As ciências sociais, entretanto, redobravam a sua produção sobre rebeliões escravas e, na década de 90, crescem os processos de politização da identidade assentes em agendas étnicas (*cf.* Schwartz 1988 e Levine 1989)⁸. Refira-se, por exemplo, que a população indígena estimada no Nordeste para os anos 90 é de 40 631 indivíduos, quando nos anos 70 se estimava apenas em 13 mil indivíduos e nos anos 60 em 5500 (Dantas *et al.* 1992: 454-455)⁹. Quanto aos movimentos negros, a análise cronológica da sua emergência e extinção, ao longo do século, mostra que existe uma correlação

⁷ Sobre a relação entre raça e nacionalidade na história do Brasil, veja-se Skidmore (1989). Para uma revisão sumária da discussão da democracia racial, veja-se Corwin (1981) e Costa (1977). Sobre uma perspectiva comparativa das ideologias da mestiçagem em diversos países da América Latina, veja-se Hanchard (1995) e Schneider (1996).

⁸ Entre as publicações mais representativas, veja-se Chalhoub (1990), Ianni (1988) e Reis (1987 e 1989).

⁹ Existem hoje 206 comunidades indígenas no país, formando um contingente de 270 mil indivíduos (Oliveira 1996: 32), dos quais 60 por cento, distribuídos em 162 sociedades indígenas, estão situados na Amazônia. Nos finais dos anos 80, estimava-se existirem 17 grupos étnicos no Nordeste brasileiro, (Carvalho 1988: 11). Esta estimativa baseia-se naquilo que a Funai (Fundação Nacional do Índio) reconhece.

entre o bloqueio a formas de organização negra e o processo político ditatorial. Recentemente, Winant (1992) defende que é com a "abertura democrática" de 1974 que movimentos negros iniciados nos anos 20 deste século (como a Frente Negra Brasileira) e aniquilados em 1937, quando a ditadura corporativista de Getúlio Vargas é instaurada, se reorganizam, como é o caso do surgimento do Movimento Negro Unificado nos finais dos anos 70 (Winant 1992: 185, Andrews 1992). A partir da Constituição de 1988 e 1991, a noção de libertação negra volta a estar presente, e os processos de reclamação da diferença fazem-se sentir, entre outros, através dos movimentos de "remanescentes de quilombos", que passam a ter direitos próprios, nomeadamente no que diz respeito à questão da terra (cf. O'Dwyer 1995 e 1993).

Este é um dos pontos em que a situação no Brasil tem paralelo em países da América Latina. Na Colômbia, também no ano de 1991, a Constituição reconhece direitos à terra a comunidades negras, e processa-se uma mobilização negra em torno dos direitos humanos, da discriminação racial e do acesso à terra (Wade 1995: 341 e 347). Os trabalhos de Peter Wade sobre este contexto e os de David Guss (1993) sobre a Venezuela mostram paralelismos muito interessantes com o caso brasileiro. Ambos concordam num ponto. A reivindicação da africanidade, a que estamos a assistir actualmente nestes contextos da América Latina, assenta numa ideologia de resistência, opressão e sofrimento. Esta ideologia, por sua vez, inspira-se na imagem simultaneamente libertadora e vitimizada das comunidades de escravos fugidos em vários países do Novo Mundo na época colonial, sejam "cimarrones", "quilombos" ou "palenques" (Wade 1995: 344, Guss 1993: 462). A invocação de símbolos de opressão/sofrimento, resistência/libertação permite criar uma continuidade na história das comunidades negras no Novo Mundo, iniciada na escravatura e continuada na miséria social e económica pós-esclavagista. Mais ainda, é também através destas ideias que se constrói a noção do pan-africanismo, de uma "africanização" como fenómeno global. A opressão e o sofrimento constituem, assim, o elo de ligação transnacional entre os negros do Novo Mundo, os emigrantes minoritários espalhados pelo globo e aqueles que residem no continente africano enfrentando a guerra e a depauperação, mas também lutando pela autodeterminação e pela libertação. Como salienta Wade para o caso da Colômbia, "a transformação dá-se a nível nacional mas os símbolos são buscados às noções transnacionais de negritude" (Wade 1995: 342). A miséria, mais que a cor, torna-se no "fenótipo" da negritude.

Esta constatação de que os fenómenos de reivindicação de identidade racial estão a ocorrer em regiões pontuais da Colômbia e Venezuela e também no Nordeste brasileiro, e que elas se manifestam quer entre negros quer entre índios, torna actual e premente que nos interroguemos: o que leva

esta população misturada nas categorias de cor híbrida de “caboclo” e de “mestiço” a reafirmar a sua diferença racial?

A resposta mais imediata e incontestável é que se trata de uma questão de património étnico e negociação identitária, que faz com que um descendente de índio possa escolher em qualquer momento da sua vida identificar-se com a componente índia da sua pessoa. No entanto, esta explicação negocial da identidade é destituída de uma reflexão sobre o poder e a forma como as decisões e escolhas são nossas ao mesmo tempo que nos escapam. A questão interpretativa inicial, deste modo, é compreender que circunstâncias sociais e políticas são favoráveis a uma ou outra escolha. Elas irão ajudar-nos a pôr a descoberto as ansiedades e hesitações próprias de um projecto de identidade.

Os lugares da identidade: de caboclos a índios de Olivença

Já vimos que a “abertura democrática” alargou as condições de negociação e escolha da identidade, quer entre negros quer entre índios no Brasil. Na região mais hibridizada do Nordeste, é nos anos 80 que os processos de identificação de índios ganham maior expressão, como o demonstraram os números acima enunciados. No caso do Sul da Bahia, parece ser apenas no final da década de 90 que vimos a assistir aos seus reais efeitos, enquanto que em Olivença, um aldeamento indígena “nacionalizado”, ainda aguardamos o final do século para que a situação se defina.

Olivença ganha as suas características actuais em consequência de dois fenómenos referentes à época do coronelismo. Por um lado, a sua vocação de lugar de veraneio inicia-se nos anos 30, com a compra de casas pelos coronéis, que viam na aquisição de uma residência para férias um aumento de prestígio social. Por outro lado, a fuga da população do núcleo costeiro da vila para regiões do interior rural do distrito resulta de uma série de lutas políticas entre coronéis que causaram pânico e insegurança entre os “caboclos”, levando-os a alienarem as terras e a refugiarem-se nessas zonas de difícil acesso. Este processo ter-se-á consolidado nos finais dos anos 30 com a “revolta do caboclo Marcelino (cf. Paraíso 1989). A partir desta época, a vila de Olivença viria a lembrar a presença dos “caboclos” na festa anual de devoção a São Sebastião, onde mantiveram durante algum tempo a sua participação tradicional¹⁰. Entretanto, Marcelino ficou lembrado na memória local como o último herói defensor da autonomia da população nativa de Olivença.

¹⁰ Esta festa realiza-se, segundo Paraíso, em todas as regiões do Sul da Bahia que foram antigos aldeamentos jesuíticos – tais como Arraial da Ajuda, Trancoso e Imbiriba.

o de se inscre-
os. Refira-se o
elha, onde se
artir da Cons-
Sampaio 1992:

ntalizado, e as
s quer ao caso
ra. Não sendo
vindicação de
onstituição de
l" movimento
ra dos pataxó
residiam) em
e um parque
taxó na Coroa
imeira missa:
mesma altura,
acesso directo
taxó. A partir
rália, onde se
is de turismo,

ltiplicidade de
l brasileira, os
a sua profun-
is formas de
ntilização da
histórico que
lebravam, foi,
n esta região
ia actividade

Segundo Paraíso, no início dos anos 80 a atitude dos "caboclos" de Olivença que vivem no interior rural transforma-se, no sentido de uma vontade de reidentificação como índios. Em 1989, a autora afirma existir uma reorganização da população na "pequena aldeia de Sapucaieira", onde se realizam reuniões semanais e "solicita insistentemente a presença de funcionários da Funai para que forneçam um laudo antropológico que reconheça e ateste a sua identidade indígena" (Paraíso 1989: 106).

No entanto, esta tese de Paraíso quanto ao envolvimento dos caboclos de Olivença numa reivindicação de identidade indígena não é de forma nenhuma consensual. Ainda nos finais dos anos 80, um membro de uma organização não-governamental visitou Sapucaieira e assegura que os caboclos de Olivença o expulsaram, alegando que ali "não havia índios" e recusando o envolvimento em qualquer processo de identificação indígena.

Em Março de 1997, quando visitei a região, na viagem exploratória de trabalho de campo, tive a oportunidade de conhecer um interveniente activo neste processo que reafirmou a existência de reuniões em Sapucaieira, articulando uma panóplia de representações regionais que indicavam um discurso politizado a favor da identificação dos caboclos como índios. Em primeiro lugar, cita-se o livro de Jorge Amado, *São Jorge de Ilhéus*, aberto nas duas páginas onde se faz uma descrição literária da luta ocorrida entre coronéis que devastou e destruiu a povoação de Olivença (Amado 1942: 192)¹¹. Do texto salienta-se a grandiosidade histórica de Olivença, e é nessa mesma invocação que surge a segunda referência do discurso deste interveniente. Trata-se de um dos textos de Paraíso que tem vindo a ser citado, numa versão dactilografada da Funai. Nele relata-se a etno-história dos caboclos de Olivença, mencionando também as reuniões de Sapucaieira. Finalmente, em terceiro lugar, este interveniente mostrou um álbum fotográfico onde a continuidade dos caboclos ali residentes com a sua história de "remanescente de índio" é atestada por imagens fiéis do fenótipo índio, em fotografias tiradas nas reuniões em Sapucaieira.

Com os "caboclos" não consegui (ainda) falar, apesar da tentativa de incursão na picada que leva à povoação de Sapucaieira por caminhos

16), a constituição de
o de família extensa
voamento da Coroa
rra Velha, no Monte

património histórico

á que a luta política
o atropelamento das

¹¹ É este o excerto do texto de Jorge Amado que me foi apresentado: "Olivença era um resto de população, que fora quase totalmente destruída numa luta acontecida antes dos barulhos do Sequeiro Grande, no início do cacau Diziam que, no chão da pequena capela, hoje carcomida, as paredes esburacadas, ainda se podiam ver vestígios das manchas de sangue dos dezoito cadáveres que ficaram ali, estendidos no fim do barulho. Olivença foi quase totalmente destruída e não se reergueu mais, cedeu lugar a Ilhéus Viviam ali apenas pescadores que partiam para o mar nas jangadas afoitas. Havia duas ou três miseráveis casas de comércio, o vento entrava pelas janelas e pelos buracos daquelas que antes foram as melhores casas de toda a zona, quando Olivença, no tempo dos engenhos de açúcar, era o centro da vida dessa terra" (Amado 1942: 192).

sinuosos, na época antecipada de chuvas que se fazia sentir em Março de 1997. As suas versões discursivas terão, portanto, que aguardar a chegada ao terreno. No entanto, os dados até aqui apresentados permitem-nos explorar algumas circunstâncias históricas que favorecem a reivindicação dos “caboclos” de Olivença como grupo indígena¹². Entre estas circunstâncias, e segundo a afirmação concertada de diversos intervenientes neste processo, a mobilização dos “caboclos” de Olivença para a reivindicação da identidade tem tido como referência principal o sucesso de outros casos ocorridos no Sul da Bahia, entre os quais se destaca o caso dos pataxó, um grupo que tem parte do seu contingente residencial no “Sítio do Descobrimento”, especificamente na zona denominada Coroa Vermelha, que dista cerca de 200 quilómetros de Olivença, em linha recta e na direcção sul.

***Mimesis* e intertextualidade: os pataxó na Coroa Vermelha, os tupi na Primeira Missa e os índios de Olivença**

O facto de os pataxó servirem de referente aos índios de Olivença sugere a utilização de estratégias de contextualização e localização da etnografia que se afastam ainda mais do regionalismo das áreas culturais, aproximando-nos das noções pós-modernas de fragmentação e unidade, tais como as que Walter Benjamin descreve a partir de uma imagem de reconstituição dos cacos de um copo quebrado:

Os fragmentos de um copo para se articularem conjuntamente têm que se seguir uns aos outros no mais pequeno pormenor, embora não precisem de ser uns como os outros (semelhantes). Da mesma forma, uma tradução, em vez de se fazer por semelhança ao original, tem que se constituir a si própria de acordo com a forma de significação do original, para tornar ambos reconhecíveis (Bahba 1990: 170).

Procedendo de acordo com esta lógica comparativa, podemos afirmar que o caso dos pataxó no Sul da Bahia é sugestivo, em si, de uma complexa e interessante justaposição de representações fragmentadas que se articulam

¹² A noção de escolha de identidade “historicamente circunstanciada” vem no seguimento de abordagens como as de Jackson (1995), Myers (1988) e Comaroff (1988) que ultrapassam divisões da etnicidade “essencialista” e “circunstancialista” mutuamente exclusivas (veja-se Linnekin e Poyer 1990 para o significado desta divisão). Jackson, por exemplo, demonstra como os tukano da Colômbia querem preservar a sua identidade simultaneamente porque continuam a valorizar as suas tradições e autonomia e também porque necessitam de demonstrar a sua indianidade para obter benefícios quer do governo, quer de organizações não-governamentais (Jackson 1995: 12).

com o caso de Olivença, não pela semelhança, mas pelo facto de se inscreverem num mesmo complexo multi-referencial de significados. Refira-se o grupo que se concentra na região designada Coroa Vermelha, onde se realizou a primeira missa, tornada património do Estado a partir da Constituição de 1989 por fazer parte do "Sítio do Descobrimento" (Sampaio 1992: 13, 1996: 33).

O lugar da primeira missa foi recentemente monumentalizado, e as suas representações passaram a estar intimamente associadas quer ao caso dos pataxó quer às representações da nacionalidade brasileira. Não sendo aqui o lugar para uma análise detalhada do processo de reivindicação de identidade indígena pataxó importa, no entanto, dizer que a constituição de um núcleo pataxó em Coroa Vermelha resulta do já "tradicional" movimento diaspórico dos índios do Sul da Bahia. Neste caso, a diáspora dos pataxó surgiu da transformação do Monte Pascoal (onde estes índios residiam) em património do Estado, tendo em vista a constituição de um parque nacional¹³. De facto, foi no ano seguinte à instalação dos pataxó na Coroa Vermelha que se inaugurou o monumento que celebra a primeira missa: uma grande cruz em madeira, colocada junto à praia. Nessa mesma altura, é também inaugurada uma estrada federal, a BR 367, que dá acesso directo ao monumento e, por inerência, ao local de residência dos pataxó. A partir de meados dos anos 70, Porto Seguro e Santa Cruz de Cabrália, onde se localiza a Coroa Vermelha, começam a transformar-se em locais de turismo, atraindo essencialmente, até ao presente, turistas nacionais.

A justaposição destes acontecimentos dá azo a uma multiplicidade de representações do local que jogam com a identidade nacional brasileira, os símbolos do índio no Brasil, a modernização social do Brasil e a sua profundidade histórica, de uma maneira que não é estranha às formas de identidade das nações modernas e às formas de "mercantilização da cultura"¹⁴ para o turismo¹⁵. A conjugação do moderno com o histórico que a estrada nacional e o monumento da cruz, respectivamente, celebravam, foi, na realidade, explorada quer pelos pataxó que permaneceram nesta região quer pelas autoridades locais¹⁶. Os pataxó iniciaram uma actividade

¹³ Segundo os relatórios recentes de laudo antropológico elaborados por Sampaio (1994 e 1996), a constituição de um povoamento na Coroa Vermelha data do início dos anos 70, tendo surgido de um núcleo de família extensa liderada por Itambé. Itambé passou a desempenhar, desde então, o papel de cacique do povoamento da Coroa Vermelha. A família de Itambé deslocou-se para a Coroa Vermelha em fuga da aldeia da Barra Velha, no Monte Pascoal, a alguns quilómetros para sul do "Sítio do Descobrimento".

¹⁴ Uso o termo mercantilização como tradução livre do termo inglês *commodification*.

¹⁵ Jon Mitchell (1996), por exemplo, salienta esta mesma justaposição da modernização com o património histórico como forma de promover a cultura de Malta para o turismo.

¹⁶ Este, aliás, talvez tenha sido o único ponto em que ambas as partes estiveram de acordo, já que a luta política entre a comunidade indígena e as autoridades estatais se regeu, na maior parte dos casos, pelo atropelamento das comunidades indígenas pelo Estado (veja-se Sampaio 1992, 1994 e 1996).

comercial de venda de “artesanato” no local da Coroa Vermelha, junto ao monumento da cruz, produzindo artefactos a partir de madeira recolhida na mata, desde “galhos de arapati e de arruda e sementes” até “plumagem da escassa fauna aí existente” (Sampaio 1996: 22). As autoridades locais, por seu lado, investiram na “exoticização” do lugar, aproveitando-se da confluência deste grupo de índios no lugar da descoberta na época em que começam a planejar transformar a região num local de atracção turística. Entre outras acções, o *Programa de Desenvolvimento Turístico* da Secretaria de Cultura e Turismo propôs a edificação de um mercado de artesanato indígena na área nobre do sector, junto à cruz monumental, onde se construíram cabanas com cobertura de piaçava que fazem lembrar ao turista o estereótipo das casas de habitação indígenas “tradicionais” (Sampaio 1996: 71).

A partir dessa altura, os pataxó passaram a participar nas festividades e encenações locais de comemoração *in situ* das descobertas (a 22 de Abril, em Porto Seguro) e da primeira missa (a 26 de Abril, na própria Coroa Vermelha), seguindo-se ao Dia do Índio – a 19 de Abril (Sampaio 1996: 55). Desta forma, eles performatizam uma cultura que é simultaneamente indicativa de diferença e de semelhança: de diferença, por serem os pataxó um grupo indígena para o qual a etno-história pode estabelecer uma ligação com um passado “imemorável” e etnicamente autónomo; de semelhança, por constituírem também a representação da figura nacional do “índio”.

Ao tomarem o lugar dos tupi na celebração do ritual de comunhão cultural que se representa na Primeira Missa, os pataxó estão a performatizar, em primeiro lugar, a imagem do índio na constituição da nacionalidade, mas fazem-no enquanto índios vivos, vestidos com camisas e calças de ganga, explorando o negócio de artesanato junto dos turistas¹⁷. Estão, portanto, nacionalizados, misturados, “acaboclos”, podendo assim completar as representações quinta-essenciais das raízes indígenas de populações misturadas racialmente. Por outras palavras, estão a preencher uma função sinédoque do “indianismo” no Brasil, no mesmo sentido que Briggs defende estar a ocorrer no caso dos yanomani para a Amazônia venezuelana e no caso dos warao da zona dos rios, também na Venezuela (Briggs 1996: 438).

A mobilização dos “caboclos” de Olivença é largamente referenciada ao caso dos pataxó de uma maneira intertextualizada. Assim, o seu sucesso na relação com o turismo é incentivador da reivindicação da diferenciação

¹⁷ Nestas encenações, misturam-se ideias que remetem para temporalidades passadas múltiplas: do primitivismo, nos “primórdios da humanidade”, e dos primeiros capítulos da história do Brasil. Como refere Oliveira, esta imagem do índio é aquela que se reproduz, a nível nacional, nas próprias cartilhas escolares (Oliveira 1996: 28-29).

indígena em Olivença. Da mesma forma, os momentos de maior perturbação na negociação pataxó – que toma recorrentemente formas aguerridas – servem de referência aos caboclos para as desvantagens do processo, e surtem efeito na retracção da mobilização para a diferenciação étnica. Em 1951, *A Tarde* (o jornal regional do Estado da Bahia, sediado em Salvador) noticiou a sublevação dos pataxó, que viria a ficar conhecida como a “revolta dos caboclos de Porto Seguro” e que se prendia com os primeiros incidentes no Monte Pascoal (Sampaio 1996: 17). A partir dessa altura, a luta dos pataxó tem sido largamente noticiada e trouxe-lhes a fama do grupo indígena mais reivindicativo de todo o Estado da Bahia (Mott 1988: 93). Quando se aponta o caso dos pataxó como referência para o processo de reivindicação da identidade, este lado de guerra política é tão valorizado quanto o seu sucesso nas formas de mercantilizar a cultura. Quando os caboclos de Olivença não querem a presença de entidades governamentais ou não-governamentais para se identificarem como índios, alegam a seu favor, entre outros, o motivo da sua tranquilidade local, um termo que sabem ganhar significado na trama intertextual local.

O caso de Olivença e lugares como Ilhéus e Coroa Vermelha são hoje, portanto, um desafio aos processos de localização da etnografia. Eles oferecem um bom exemplo do ajustamento da etnografia a situações de identidade multi-situada na modernidade. Podemos, portanto, dizer que a multilocalidade não diz respeito, apenas, a uma dispersão dos lugares físicos, mas também à disseminação dos lugares discursivos da etnografia e, mais ainda, da forma como eles se citam uns aos outros constituindo um complexo multi-referencial. Como sugere Marcus, são estes objectos multi-referenciais que podem tornar pertinente o uso de estratégias de comparação pela justaposição:

A justaposição não tem a lógica óbvia dos velhos estilos de comparação na antropologia (por exemplo, a comparação controlada dentro de uma área cultural ou de uma região geográfica “natural”). Ela emerge ao se levantarem questões sobre um novo objecto de estudo, cujos contornos, lugares e relações não são conhecidos de antemão, mas são eles próprios uma contribuição para se fazer um relato que trata de lugares de pesquisa, no mundo real, diferentes e conectados de forma complexa (Marcus 1994: 14).

Conclusão

No seio da cacofonia vivida actualmente na antropologia, há um consenso entre quadrantes hegemónicos diferentes, no sentido de que a crítica reflexiva da etnografia tem que se preocupar com as formas de aproximação

da etnografia à antropologia, entre as quais se destaca o processo de localizar a etnografia¹⁸.

Um dos sintomas desta preocupação na antropologia europeia pode ser ilustrado pela recente proposta de Gerd Baumann para uma sessão plenária na próxima conferência da Associação Europeia de Antropólogos Sociais (EASA), a realizar em Frankfurt no ano de 1998. Nessa proposta, Baumann insiste que o futuro da etnografia depende da discussão de tópicos como o trabalho de campo multi-situado, a pesquisa sobre movimentos etnopolíticos e a presença do global no campo, com antropólogos recém-chegados do terreno (Baumann 1997: 11). Neste artigo, procurou-se desencadear esta discussão, numa situação prévia ao trabalho de campo, assente essencialmente em pesquisa bibliográfica e experiências de campo pontuais que têm que assumir um carácter provisório. No entanto, a razão desta antecipação foi gerada pelo próprio processo de configuração do objecto, de escolha do terreno e de definição do projecto de pesquisa.

Cabe, portanto, perguntar se não serão as próprias formas de a identidade se constituir que, ao jogarem com referências multi-situadas, estão a reorganizar o lugar da etnografia, rompendo com a noção clássica de partilha, e a reconduzir os antropólogos na sua viagem para o "campo". Esta mesma ideia surge em algumas das formulações da identidade na modernidade, como por exemplo a de Marcus, sintetizada nesta passagem:

A noção de continuidade e solidez que o conceito de comunidade fornecia foi substituído, na modernidade, pela ideia de que a "produção situada" da identidade (quer seja de uma pessoa, grupo ou sociedade) não depende apenas de actividades observadas e concentradas num lugar particular ou numa diáspora. A identidade de uma pessoa ou grupo é produzida simultaneamente em muitos locais diferentes e por muitos agentes diferentes (Marcus 1993: 315).

De facto, esta articulação dos processos de identidade com a etnografia multi-situada esclareceu-se mutuamente ao longo do argumento deste artigo e dela podem ainda nascer algumas ideias que se sistematizam agora. Voltando à questão inicial, enunciada no título do artigo: os Índios de Olivença não querem ser índios? O mapa de identificação de terras indígenas da Funai, datado de 1995, considera a povoação de Olivença como uma área não-identificada (cf. *Povos Indígenas no Brasil* 1995). Há reuniões em Sapucaieira, mas ainda não foram feitos estudos topográficos, históricos e etnográficos no sentido do reconhecimento de uma área indígena. No entanto, como fica explícito ao longo deste artigo, o caso dos

¹⁸ Veja-se Fardon (1990: 24), Sahlins (1996), Marcus (1994: 11), Hastrup e Olwig (1997: 2), Clifford (1997: 22) e Myers (1988: 622).

caboclos de Olivença já se transformou num processo de reivindicação da identidade: já se produziram textos conducentes ao seu reconhecimento, alguns notáveis locais têm discursos politizados a favor desta identificação, e é já possível enquadrá-los num complexo multi-referencial de identidades indígenas no Sul da Bahia. Podemos interrogar-nos então: como é que casos de reivindicação da identidade como este correspondem a processos de luta política, de politização da identidade, onde se decide se se quer ou não ser índio?; em que medida se relacionam com as ideias clássicas da luta política, da revolta, da rebelião e da resistência?

Ouvimos algumas das vozes que produzem opinião sobre este caso dizer que, em diversos momentos, os índios de Olivença não queriam a presença da Funai ou de qualquer outro organismo de identificação indígena. Preferiam a sua paz a uma luta por território indígena, que em algumas das suas referências significava sangue derramado e problemas constantes. Ouvimos outras vozes levantarem-se a favor da sua identificação indígena, alegando o enraizamento histórico da população, o facto de ser o aldeamento jesuítico mais antigo do Sul da Bahia, o fenótipo dos habitantes de Sapucaieira, ou simplesmente o facto de se tratar de um direito de cidadania amplamente reconhecido pela Constituição de 1988. Ouvimos ainda longamente um dos protagonistas do processo de decisão dos caboclos de Olivença, os pataxó. Constatámos, portanto, a dispersão dos lugares onde este processo de reivindicação da identidade está a produzir-se. Face a esta fragmentação, a pergunta persiste: e os índios de Olivença, querem ser índios? Quando se diz que a certa altura a população de Sapucaieira não queria a Funai por perto, que não queria ser índia se para isso tivesse que iniciar formas de guerra política, está a dizer-se que eles estão a lutar contra quem? O Estado, as associações nacionais que os representam, os órgãos administrativos centrais; ou toda a panóplia de redes referenciais onde o seu caso está a produzir-se? Ou será que os "índios de Olivença" nunca recusaram as reuniões em Sapucaieira?

A inexistência de fontes directas em todo o processo de imaginação etnográfica que se desenvolveu aqui deixa-nos num beco sem saída quanto a uma resposta que se baseie essencialmente na reprodução da vontade narrativa desta população. Por essa razão, não procuraremos responder se sim, ou não, a população quer reivindicar a sua identidade indígena. Queremos antes compreender se o facto de a sua identidade se produzir em múltiplos sítios referenciais – que, em grande medida, ultrapassam já o controlo absoluto da população – retira a estes processos a agencialidade dos sujeitos; por outras palavras, se esta dispersão dos lugares da identidade significa que as pessoas estão a deixar de ser sujeitos da sua cultura.

A resposta a esta questão terá que passar, a um primeiro nível, pela consideração da relação da identidade cultural com o poder. Atenda-se à

noção, sugerida por Abu-Lughod (1990)¹⁹, de que a resistência pode diagnosticar campos de poder sobrepostos, que surtem “efeitos tremendos em indivíduos localizados em momentos históricos particulares”. Seguindo a mesma perspectiva, podemos dizer que, ao recusarem ser índios, os caboclos de Olivença estão a resistir, a lutar contra a panóplia de entidades intervenientes nesse processo e, nesta medida, a manter a sua autonomia mais que a perdê-la. No entanto, ao permanecerem caboclos, os caboclos de Olivença estão a ir ao encontro da ideologia nacionalista da mestiçagem, que vimos ter um peso discursivo muito forte no Brasil. Estão a trocar uma agenda étnica por uma agenda nacional, e com esta última não ficam menos dependentes de relações de subjugação. A ausência de uma luta local não é, portanto, sinónimo de uma transformação do sujeito em objecto da sua cultura; ela indica apenas um paradigma diferente, onde os lugares de definição da identidade se desmultiplicam topográfica e representativamente.

É, portanto, nas formas de localização de umas representações em relação a outras em economias complexas e em mudança que podemos interrogar os processos de construção e reinvenção da identidade cultural²⁰. Desse modo, descrevemos um paradoxo da modernidade. Quanto mais deixamos de representar a voz nativa como emissão monolítica e reconhecemos que a reivindicação da identidade está, em grande medida, a ser decidida noutra lugar, mais podemos estar a conferir agencialidade aos sujeitos. Porque se os caboclos de Olivença não quiserem ser índios, não será apenas por um acto de negociação de identidade, mas também por se situarem numa multiplicidade de lugares discursivos e topográficos²¹. Indo ao encontro desses lugares estamos, portanto, a aproximar-nos também das vozes e motivações “nativas”.

Esta forma de lidar com a localização da etnografia constitui, portanto, uma das evidências de que o campo antropológico é um sítio atravessado pela diferença em escala e amplitude onde as divisões demarcatórias mais rígidas se podem desmoronar. Entre elas, vimos confrontarem-se os pro-

¹⁹ O caso etnográfico estudado por Abu-Lughod (1990) refere-se à integração da sociedade beduína tradicional no Estado moderno do Egipto. A autora demonstra, por exemplo, como a resistência das jovens mulheres beduínas ao valor tradicional de modéstia, praticado através do uso de cosmética e *lingerie* sofisticada – como cuecas de *nylon* e soutiens – as faz aderir a valores de feminilidade sexualizada da sociedade nacional. Com esta acção de resistência encontram uma certa liberdade, por exemplo na prática do amor romântico. No entanto, enveredam também por formas de subjugação ligadas à noção da autonomia individual que regulamenta os indivíduos no Estado moderno e suas formas complexas de subjugação à cultura de consumo.

²⁰ Neste sentido, o paradigma da “invenção da tradição” para analisar situações de (re)emergência de formas determinadas de identificação como as observadas neste artigo demonstra-se pouco útil. Ele foi afectado pela criação de um equívoco entre as vozes “antropológicas” e “nativas”, como aconteceu exemplarmente no caso de Hanson para os maori (Veja-se Hanson 1989 e 1991, Linnekin 1989), mas o seu maior defeito foi não corresponder a uma viragem paradigmática na análise da identidade, que os casos etnográficos que se propõe interpretar estavam, claramente, a exigir.

²¹ Para uma posição semelhante veja-se Briggs (1996: 438) e Wade (1995: 352).

cessos de identidade negra e indígena, actuantes simultaneamente em agendas raciais e regionais de diferenciação. A aproximação entre estes contextos analíticos de identidade racial – o indígena e o da africanização ou negritude – pode constituir um dos resultados pragmáticos das formas alternativas de localização da etnografia que se exploraram aqui.

BIBLIOGRAFIA

- ABU-LUGHOD, Lila, 1990, "The Romance of Resistance: Tracing transformations of power through Bedouin women", *American Ethnologist*, 17(1), 41-55.
- ANDREWS, Reid, 1992, "Black Political Protest in São Paulo, 1888-1988", *Journal of Latin American Studies*, 24, Part I, 147-171.
- APPADURAI, Arjun, 1986, "Theory in Anthropology: Center and periphery", *Comparative Studies of Society and History*, 28, 356-361.
- _____, 1988, "Introduction: Place and voice in anthropological theory", *Cultural Anthropology*, 3(1), 16-20.
- BAHBA, Homi K., 1990, "Dissemination: Time, narrative and the margins of the modern nation", *The Location of Culture*, Londres e Nova Iorque, Routledge.
- BAUMANN, Gerd, 1997, "Plenary 3 – The Futures of Ethnography: visions from the field", *EASA Newsletter*, 20, June.
- BRIGGS, Charles L., 1996, "The Politics of Discursive Authority in Research on 'Invention of Tradition'", *Cultural Anthropology*, 11(4), 435-469.
- CARVALHO, Maria Rosário, 1988, "Os Povos Indígenas no Nordeste: território e identidade étnica", *Cultura: O Índio na Bahia*, nº 1, Fundação Cultural do Estado da Bahia.
- CHALHOUB, Sidney, 1990, *Visões da Liberdade: Uma História das Últimas Décadas da Escravidão na Corte*, São Paulo, Companhia das Letras.
- CLIFFORD, James, 1997, *Routes: Travel and Translation in the Late Twenty Century*, Cambridge, Massachusetts, Londres, Harvard University Press.
- COMAROFF, John, 1987, "Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, practice and the signs of inequality", *Ethos*, 301-323.
- CORWIN, Arthur F., 1981 [1974], "Afro-Brazilian: Myths and Realities", TOPLIN, R.B. (ed.), *Slavery and Race Relations in Latin America*, Londres, Greenwood Press, 385-437.
- COSTA, Emília Viotti da, 1977, "O Mito da Democracia Racial", *Da Monarquia à República: Momentos Decisivos*, São Paulo, Editorial Grijalvo, Cap.VIII, 227-242.
- COUTO, Jorge, 1995, *A Construção do Brasil*, Lisboa, Edição Cosmos.
- CUNHA, Manuela Carneiro da, 1985, *Negros, Estrangeiros: Os Escravos Libertos e Sua Volta à África*, São Paulo, Editora Brasiliense.
- DAMATTA, Roberto, 1979, "Digressão: A fábula das três raças", *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*, Rio de Janeiro, Rocco.
- DANTAS, Beatriz G., Maria Rosário CARVALHO, e José Augusto SAMPAIO, 1992, "Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: Um esboço histórico", CUNHA, Manuela Carneiro da (org.), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 431-456.
- FARDON, Richard, 1990, "Localizing Strategies – The Regionalization of Ethnographic Accounts: General introduction", FARDON, R. (ed.), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Edinburgh e Washington, Scottish Academic Press e Smithsonian Institution Press, 1-36.
- FRY, Peter, 1996, "O que a Cinderela Negra Tem a Dizer Sobre a Política Racial no Brasil", *Revista USP*, 28, 122-135.
- _____, 1996a, "Why Brazil is Different", *Politics* (recensão crítica).
- GUIMARÃES, António Sérgio, 1997, "Definindo Raça e Racismo", *Racismo e Antiracismo no Brasil*, Tese do livro de docência a ser apresentada no Departamento de Antropologia da USP.
- GUSS, David M., 1993, "The Selling of San Juan: The performance of history in an Afro-Venezuelan community", *American Ethnologist*, 20(3), 451-473.

- HANCHARD, Michael, 1995, "Fazendo a Exceção: Narrativas de igualdade racial no Brasil, no México e em Cuba", *Estudos Afro-Asiáticos*, 28, Outubro, 203-217.
- HANSON, Allan, 1989, "The Making of the Maori: Culture invention and its logic", *American Anthropologist*, 91(4), 890-902.
- _____, 1991, "Reply to Langdon, Levine, and Linnekin", *American Anthropologist*, 93(2), 449-450.
- HASTRUP, Kirsten, e Karen OLWIG, 1997, *Siting Culture: The shifting of anthropological object*, Routledge.
- IANNI, Octavio, 1988, *As Metamorfozes do Escravo*, Curitiba e São Paulo, Hucitec.
- JACKSON, Jean, 1995, "Culture, Genuine and Spurious: The politics of indianess in the Vaupés, Colombia", *American Ethnologist*, 22, 3-27.
- KUPER, Adam, 1988, *The Invention of Primitive Society*, Londres e Nova Iorque, Routledge.
- _____, 1994, "Culture, Identity and the project of a cosmopolitan anthropology", *Man* (n.s.), 29, 537-554.
- LINNEKIN, Jocelyn, e Lin POYER, 1990, "Introduction", LINNEKIN, Jocelyn, e Lin POYER, *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, Honolulu, University of Hawaii Press, 4-16.
- LINNEKIN, J., 1991, "Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity", *American Anthropologist*, 93(2), 446-449.
- LEVINE, Robert M., 1989, "'Turning on the Lights': Brazilian slavery reconsidered, one hundred years after abolition", *Latin American Research Review*, 24, 201-217.
- MARCUS, George, 1993, "Past, Present and Emergent Identities: Requirements for ethnographies of late twentieth-century modernity worldwide", LASH, Scott, e Jonathan FRIEDMAN (eds.), *Modernity and Identity*, Oxford and Cambridge USA, Blackwell.
- _____, George E., 1994, "O que Vem (Logo) Depois do 'Pós': O caso da etnografia", *Revista de Antropologia*, 37, 7-34.
- MIEKO, Nishida, 1994 (1992), *Gender, Ethnicity, and Kinship in the Urban African Diaspora: Salvador, Brazil, 1808-1888*, PhD Dissertation, The Johns Hopkins University, UMI Dissertation Services.
- MITCHELL, Jon, 1996, "Presenting the Past: Cultural tour-guides and the sustaining European identity in Malta", BRIGUGLIO, L., R. BUTLER, D. HARRISON, e Leal FILHO (eds.), *Sustainable Tourism in Islands and Small States: Case Studies*, London, Casell, 204-225.
- MOTT, Luiz, 1988, "Os Índios do Sul da Bahia: População, economia e sociedade (1740-1854)", *Cultura: O Índio na Bahia*, n.º 1, Fundação Cultural do Estado da Bahia.
- MYERS, Fred R., 1988, "Locating Ethnographic Practice: Romance, reality, and the politics in the outback", *American Ethnologist*, 15(4), 609-624.
- O'DWYER, Eliane Cantarino (ed.), 1995, *Terra de Quilombos*. ABA, UFRJ.
- O'DWYER, Eliane Cantarino, 1993, "Remanescentes de Quilombos na Fronteira Amazônica: A etnicidade como instrumento de luta pela terra", *Reforma Agrária*, 26-38.
- OLIVEIRA, João Pacheco, 1996, "A Viagem de Volta: Reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no Nordeste", *Atlas das Terras Indígenas do Nordeste*, Projecto de Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil, Museu Nacional, V-VIII.
- _____, 1996a, "Cidadania, Racismo e Pluralismo: A presença das sociedades indígenas na organização dos Estados-Nacionais", *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 24, 27-33.
- PARAÍSO, Maria Hilda, 1989, "Os Índios de Olivença e a Zona de Veraneio dos Coronéis de Cacau da Bahia", *Nordeste Indígena* (II), Recife, Funai.
- _____, 1992, "Os botocudos e a sua Trajectória Histórica", CUNHA, Manuela Carneiro da (ed.), *História dos Índios no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo.
- REIS, João José, 1979, "Resistência Escrava em Ilhéus: Um documento inédito", *Anais do Arquivo do Estado da Bahia*, 44, 285-297.
- _____, 1987 [1986], *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês, 1835*, São Paulo, Editora Brasiliense.
- _____, 1988, "Introdução", REIS, João José (ed.), *Escravidão e Invenção da Liberdade: Estudos sobre o Negro no Brasil*, São Paulo, Editora brasiliense/CNPQ, 9-16.
- REIS, João José e Eduardo SILVA, 1989, *Negociação e Conflito: A Resistência Negra no Brasil Escravista*, São Paulo, Companhia das Letras.
- ROSALDO, Renato, 1988, "Ideology, Place, and People without Culture", *Cultural Anthropology* 3(1), 77-87.
- SAHLINS, Marshall, 1996 [1993], *Waiting for Foucault*, Cambridge, Prickly Pear Pamphlet n.º2.

- SALES, Fernando, 1981, *Memória de Ilhéus*, São Paulo, Edições GRD.
- SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras, 1996, *Sob o Signo da Cruz ou Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Coroa Vermelha*, Brasília.
- _____, 1994, *Breve História da Presença Indígena e as Actuais Comunidades Pataxós no Baixo Extremo Sul do Estado da Bahia*, Salvador.
- SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras, e Maria Rosário Gonçalves de CARVALHO, 1992, *Parecer sobre o Estatuto Histórico e Legal das Terras Indígenas Pataxó no Extremo Sul da Bahia*.
- SCHWARTZ, Stuart, 1979, "Resistance and Accommodation in Eighteenth-Century Brazil: The slave's view on slavery", *Hispanic American Historical Review*, 57(1), 69-81.
- _____, 1988, "Recent Trends in the Study of Slavery in Brazil", *Luso-Brazilian Review*, XXV (1) 1-25.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy, 1992, *Death without Weeping*, Berkeley, Los Angeles, Oxford, University of California Press.
- SCHNEIDER, Arnd, 1996, "The Two Faces of Modernity: Concepts of the melting pot in Argentina", *Critique of Anthropology*, 16(2), 173-198.
- SKIDMORE, Thomas E., 1989, *Preto no Branco: Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- STEWART, Charles, 1994, "Syncretism as a Dimension of Nationalist Discourse in Modern Greece", STEWART, Charles, e SHAW (eds.), *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, Londres e Nova Iorque, Routledge, 127-144.
- STRATHERN, Marilyn, 1988, "Commentary: Concrete topographies", *Cultural Anthropology*, 3(1), 88-96.
- _____, 1990, "Negative Strategies in Melanesia", FARDON, R. (ed.), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Edinburgh e Washington, Scottish Academic Press e Smithsonian Institution Press, 204-216.
- WADE, Peter, 1995, "The Cultural Politics of Blackness in Colombia", *American Ethnologist*, 22(2), 341-357.
- WINANT, Howard, 1992, "Rethinking Race in Brazil", *Journal of Latin American Studies*, 24, 173-192.
- WOLF, Eric R., 1982, "The Slave Trade", *Europe and the People without History*, Berkeley, Los Angeles e Londres, University of California Press, 195-231.

DOCUMENTAÇÃO

Povos Indígenas no Brasil, 1995, Instituto Socio-Ambiental.

Susana de Matos Viegas

INDIANS WHO DO NOT WANT TO BE INDIANS:
LOCATED ETHNOGRAPHY AND MULTI-SITED
IDENTITIES

This article explores the process of locating ethnography in a reidentification process of "Indian descendants" who live in the region of Ilhéus/Olivença, on the south coast of Bahia (Brazil). One month before going to fieldwork, the process of ethnographic imagination shows how the locali of decision of this process of identification are disseminated over places and voices. These ethnographic places and voices range from local elites, anthropologists, non-governmental and governmental entities, and a group of Indians who live in "The Place of the Discoveries".

It is argued that this dissemination calls for the articulation of classical ethnographic regionalism with post-modern juxtaposition. This methodological solution reveals the oscillating attitude of this population on becoming Indians nowadays, almost one century after their "disappearance" as a different racial or ethnic group.

Departamento de Antropologia, FCT
(Universidade de Coimbra), Instituto de Antropologia,
R. do Arco da Traição 3000 Coimbra