

A Invisibilidade Imposta e a Estratégia da Invisibilização entre Negros e Índios: Uma Comparação^[1]

Adolfo Neves de Oliveira Júnior

Doutorando, Universidade de St. Andrews

Grupo de Estudos Afro-Brasileiros, UnB

Grupo de Estudos de Territorialidades Tradicionais, UnB

Este trabalho pretende exercitar um diálogo entre a forma como antropólogos que trabalham com comunidades negras rurais e aqueles que trabalham com grupos indígenas, em especial no Nordeste, tratam a questão da atualização da identidade étnica. Ambas linhas de pesquisa não têm, até hoje, mantido um intercâmbio sistemático sobre o tema, tendo desenvolvido noções distintas a partir das quais buscam descrever os processos identitários característicos da relação entre os grupos sociais e a sociedade abrangente. É de especial interesse aqui a noção de ‘invisibilidade’ utilizada por antropólogos trabalhando com grupos negros como elemento determinante, por antítese, de sua identidade étnica.

O objetivo da comparação é triplo: de um lado, ressaltar nuances não exploradas nas situações de atualização de identidades étnicas negras e indígenas, normalmente pouco relevadas. Por outro, buscar compreender o contexto de cada um destes estilos, a partir do seu contraste sob o crivo da comparação.

A noção de ‘invisibilidade’ tem sido trabalhada contemporaneamente por antropólogos voltados para o estudo de comunidades rurais negras como estratégia - mais ou menos consciente, a depender do caso - do Estado e, de maneira geral, da sociedade brasileira no sentido de obliterar a diversidade étnica de populações negras, processo herdado do regime escravista. Historicamente, a sociedade colonial brasileira teria escamoteado diferenças entre práticas culturais de brancos e negros, como forma de retirar das mesmas sua virtualidade política, seu potencial como marca de alteridade. Assim, por exemplo, para M. L. Bandeira, ao analisar territorialidade e identidade étnica negras no contexto da sociedade de classes, as comunidades rurais negras constituiriam grupos étnicos justamente porque resistem à invisibilização impositiva do Estado sobre sua diversidade. Em suas palavras (1990:21):

A recusa à identidade étnica dos negros tem sido negligenciada em todo o intercurso da história, pela sociedade e pelo Estado. Essa recusa engendrou mecanismos ideológicos e práticos de fragmentação da identidade, técnica social de subordinação e

obediência do negro.

As comunidades negras rurais são, neste sentido, expressões objetivas de resistência e etnicidade.

Colocada neste contexto, ‘invisibilização’ constitui uma prática para-etnocida da sociedade englobante brasileira, tendo por objetivo o incremento do controle sobre a população negra, encarado aí como projeto de constituição da nação brasileira enquanto etnicamente homogênea. Faz-se, enfim, tabula rasa da sócio-diversidade representada pelas variadas culturas negras cujos membros foram reduzidos à escravidão no Brasil como forma de incluir, em última instância, as populações negras na base da pirâmide sócio-racial brasileira, projeto nacional profundamente hierarquizado no qual os negros são assimilados, enquanto grupo, nos extratos mais subalternos da sociedade. A atualização identidade étnica de comunidades negras seria assim uma reação à ação invisibilizadora da sociedade nacional, que imporá aos negros uma auto-apreciação enquanto parte de um todo hierarquizado, de forma que quando estes constróem uma identidade auto-centrada, esta é estruturada enquanto identidade étnica, como uma forma de resistência à ‘pressão classificatória’ da sociedade nacional.

Embora tal visão seja capaz de explicar uma ampla gama de processos sociais concernentes a relações raciais no Brasil, há toda uma esfera de práticas sociais igualmente invisibilizadoras - em um sentido distinto - que não são interpretáveis por este modelo e que normalmente permanecem à margem das reflexões dos autores ligados a esta corrente teórica. Tais práticas, exercidas cotidianamente pelos membros de comunidades negras, representam a contrapartida àquele processo de invisibilização promovido pela sociedade englobante, na medida em que constituem estratégias identitárias voltadas para a relativização da condição de negro em contextos inter-societários específicos e atualizadas de forma a permitir a continuidade do grupo social *qua* grupo negro.

Os antropólogos que trabalham com grupos negros, ao tratar da invisibilização exclusivamente como processo impositivo da sociedade englobante, negligenciam o aspecto situacional/contextual da atualização da identidade negra, excluindo de sua categorização da etnicidade dos grupos a possibilidade da atualização de papéis sociais não necessariamente definidos a partir do recorte da ‘negritude’. Os antropólogos trabalhando com grupos indígenas, por sua vez, detêm-se no exercício, situacional/contextual da identidade étnica, especialmente na possibilidade de atualização de distintos papéis sociais por parte dos membros do grupo, não necessariamente definidos a partir do recorte étnico. Isso não significa deixar de reconhecer o papel

da ação invisibilizadora da sociedade englobante na definição desta identidade. Não se detêm, porém, na análise da ação da sociedade englobante em si mesma, de forma que noções tais como a de invisibilização - capaz de descrever igualmente aspectos da atualização da identidade étnica indígena, tanto quanto da de grupos negros - não recebe tratamento teórico adequado, ocupando um espaço marginal nos estudos dedicados a povos indígenas. A comparação entre ambas formas de tratamento da questão pode, portanto, fazer emergir aspectos da atualização da identidade negra e indígena que permanecem à sombra, em virtude do recorte teórico utilizado para analisá-la.

Assim pode ser caracterizada, por exemplo, a identidade étnica das comunidades negras de Maria Rosa e de Pilões (Brasileiro & Oliveira Jr. 1997), parte de um complexo de comunidades que se espalham pelo vale do rio Ribeira do Iguape, no litoral sul do estado de São Paulo. Uma característica marcante de sua organização social é a auto-identificação enquanto comunidades negras, fato que remete não a critérios de pertencimento/inclusão no grupo, mas à sua relação com a sociedade englobante. Com efeito, não parece operar qualquer regra prescritiva que limite a pertença à comunidade a indivíduos de cor negra, sendo mesmo freqüente a presença de indivíduos de cor clara e mesmo de inúmeros outros que, fenotipicamente, fora do contexto do bairro jamais seriam identificados como negros, mas como ‘caboclos’, ‘mulatos’, ‘morenos’, ‘cafuzos’; ou qualquer outra dessas classificações intermediárias entre ‘branco’ e ‘negro’ consagradas, por assim dizer, na história das relações raciais no Brasil.

Os bairros rurais de Maria Rosa e de Pilões são *comunidades negras*, assim percebidas por seus membros, bem como pelos habitantes das cidades circunvizinhas. Evidentemente, essa classificação é, em certa medida, valorativa, remetendo a uma série de representações sobre a hierarquização pressuposta na relação que conjuga as oposições bairro-cidade e negro-branco a uma suposta primazia histórica do segundo sobre o primeiro: ‘ser negro’ é ser ‘atrasado’, ‘da roça’, ‘pouco afeito à vida urbana’, ‘miserável’, de ‘linguajar incompreensível’, etc.. Tal categorização, ao representar o espaço urbano como essencialmente ‘branco’, define, por exclusão, os bairros como um espaço negro por excelência, *locus* do ‘atraso’, da ‘rusticidade’, da ‘rudeza’, da ‘miséria’, da ‘ignorância’. Essas relações, hierarquizadas, consolidam pois uma *situação de alteridade*, qualificando os bairros rurais como ‘outros’ a partir da utilização de um critério ‘racial’ que é agregado ao plano sócio-cultural propriamente dito. Neste sentido, pode-se dizer que as comunidades de Maria Rosa e de Pilões - e as demais comunidades negras do vale do rio Ribeira do Iguape - constituem grupos étnicos inseridos em um sistema multi-étnico (Carneiro da Cunha 1995: 130), na medida em que signos culturais da suposta inferioridade negra são utilizados para marcar a posição de segmentos sociais específicos (os bairros negros) *vis-à-vis* à sociedade englobante.

A outra face deste processo, ou seja, a identificação das comunidades enquanto negras por seus membros, articula-se à auto-apreensão de sua especificidade sócio-cultural enquanto alteridade frente à vida urbana, valorizando-a, ressaltando o caráter tranquilizador da solidariedade social, da vida entre parentes, das atividades coletivas de caráter econômico, ritual, etc. De modo semelhante à instância supra referida, também nesse âmbito os signos da alteridade são associados a uma expressão física da negritude, marcando a diferença sócio-cultural frente à sociedade englobante através de uma auto-caracterização enquanto comunidade negra. Pode-se dizer que essa auto-identificação, em larga medida emergente da organização das comunidades como atores na cena política regional e mesmo nacional, inseridos em movimentos contra a construção de barragens no vale do rio Ribeira do Iguape, contra a imposição de unidades de conservação sobre seus territórios e pela regularização fundiária dos mesmos, representa uma reação à ‘pressão classificatória’ da sociedade englobante, frente à qual os elementos característicos da vida tradicional assumem a característica de signos indicadores de sua especificidade sócio-cultural enquanto comunidade negra. Conforme coloca Bandeira (1990: 10):

O controle sobre a terra se faz grupalmente, sendo exercido por uma coletividade que define sua territorialidade com base em limites étnicos fundados na afiliação por parentesco, co-participação de valores, de práticas culturais e principalmente da circunstância específica de solidariedade e reciprocidade desenvolvidas no enfrentamento da situação de alteridade proposta pelos brancos.

Tais dados não permitem, no entanto, inferir que os membros das comunidades, individualmente, utilizem o recorte ‘racial’ para se classificar a todo momento e em qualquer contexto. Essa auto-definição - social por excelência, sempre referida ao contexto específico que a gerou - de igual modo que a própria definição dos bairros como um todo, prende-se ao contexto sócio-histórico específico de suas relações com a sociedade englobante. Uma das religiosas da paróquia local que atua junto às comunidades relatou que nem sempre os seus membros ‘se assumem’ enquanto negros, exemplificando através da exposição do ‘caso’ de um ex vice-prefeito de Iporanga, membro da comunidade de Maria Rosa e que não explicitava o fato de ser negro na esfera política, agindo ‘como se assim não o fosse’.

Esse fato é recorrente entre grande parte dos membros de ambas comunidades, cuja tez apresenta, de modo geral, tonalidades intermediárias entre a branca e a negra, de forma que sua inserção enquanto negro é em larga medida, facultativa. Uma vez que a distinção racial não parece significativa no contexto da política local, o indivíduo simplesmente não operacionaliza, nesse

âmbito, tal recorte. Isso não equivale dizer que esse mesmo indivíduo venha a negar a sua ‘negritude’ em contextos onde isso seja relevante, ou que não conceba Maria Rosa como uma comunidade negra.

Pelo contrário, é preciso reconhecer aqui que a adoção de papéis sociais distintos daquele de membro de uma comunidade negra representa uma estratégia que não é, absolutamente, incompatível com a identidade étnica negra em si mesma, fato de difícil constatação a partir da ótica da invisibilização exclusivamente enquanto ação da sociedade englobante. Pode-se falar aqui de uma estratégia de invisibilização como componente da própria identidade étnica dos membros das comunidades negras, atuando no sentido de assegurar sua continuidade na medida em que atua como mecanismo para o estabelecimento de relações de várias ordens - sociais, econômicas, políticas, etc. - com a sociedade englobante.

Considerar a identidade étnica como fenômeno de resistência de um grupo social negro à ‘pressão classificatória’ imposta pela sociedade englobante implica igualmente reconhecer sua relação orgânica com esta; o grupo social não apenas se estrutura em oposição àquela, mas também, de certa forma, em complementaridade com a mesma, o que determina a emergência de um campo de possibilidades de alternância de papéis sociais diferenciados pelos membros do grupo. Ver o caso indígena, onde tal campo de possibilidades é há muito reconhecido como integrante ‘legítimo’ da identidade étnica, em especial com relação aos índios do Nordeste, já inseridos há mais de dois séculos em um contexto inter-societário, pode ajudar a relevar dimensões do fenômeno da identidade étnica em grupos negros que, sem se assentar necessariamente na afirmação da negritude - ou antes, no seu reconhecimento enquanto marca de distintividade sócio-cultural - não são, apesar disso, arautos da destruição das comunidades étnicas negras.

No sentido oposto, a noção de invisibilidade pode ser utilizada para apreender elementos constituintes do processo de atualização da identidade étnica indígena em contextos inter-societários estabelecidos. Como foi colocado antes, antropólogos voltados para esta problemática dão comparativamente menos atenção à face do processo relacionada à ação impositiva da sociedade englobante que aqueles que se dedicam aos grupos sociais negros. A noção de invisibilidade é útil para revelar faces obscuras da chamada identidade étnica. Tomo com exemplo o caso dos Xukuru-Kariri (Oliveira Jr. 1995), grupo indígena localizado no estado de Alagoas, que ora implementa um processo de reconstrução de sua identidade enquanto grupo indígena, deflagrada a partir dos anos trinta com a luta por sua terra, demarcada no século XIX pelo governo imperial.

Os Xukuru-Kariri encontram-se hoje habitando duas fazendas junto à cidade de Palmeira

dos Índios, antiga missão indígena que hoje é a segunda maior cidade do Estado, e algumas áreas próximas, dentro do mesmo município e em municípios vizinhos. Muitos índios residem na cidade, que se encontra no centro geométrico da primeira proposta de identificação da Terra Indígena Xukuru-Kariri. Isso é, evidentemente, motivo de conflito permanente entre índios e não-índios na região, situação que determina, de certa forma, a atualização da sua identidade indígena.

Historicamente, o discurso dos ‘brancos’ de Palmeira dos Índios sobre os Xukuru-Kariri é dotado de uma ambiguidade diretamente derivada deste duplo aspecto do processo de invisibilização: por um lado sua alteridade étnica era negada com base na semelhança aparente de seus padrões culturais com os da sociedade englobante; por outro, sua distintividade, explicitada ao se lhes atribuírem ‘desvios’ tidos como comuns à ‘raça indígena’, da qual os Xukuru-Kariri seriam descendentes: a preguiça, a luxúria, a tendência à desonestidade, a estupidez, responsáveis pelo ‘atraso’ em que viveriam.

Desta forma se caracteriza a alteridade Xukuru-Kariri, que aos olhos dos brancos não seria ‘legitimamente’ indígena, mas ainda assim não seria ‘legitimamente’ branca igualmente. Pode-se portanto utilizar o recorte analítico próprio à noção de invisibilização, tal como trabalhada pelos antropólogos pesquisadores de comunidades negras, para trazer à tona aspectos pouco explorados do processo de construção da identidade indígena. A meu ver é este duplo movimento que determina o caráter contrastivo da identidade étnica dos Xukuru-Kariri, emergente do próprio englobamento dos índios por este todo hierarquizado que é a sociedade brasileira, tanto concretamente quanto a nível das classificações sociais.

No caso dos Xukuru-Kariri - e creio que no dos índios do Nordeste em geral - o processo de invisibilização não apenas atua no sentido de promover institucionalmente, ao longo da história, a substituição de padrões culturais autóctones por outros análogos aos da sociedade mais ampla, mas ainda - como no caso das comunidades negras, tal como seus antropólogos trabalham a noção de invisibilidade - no sentido de incluí-la em um todo hierarquizado no qual sua posição, ainda que não idêntica à do negro, é igualmente subalterna. O movimento de inclusão mesmo pressupõe a manutenção de uma distintividade, que se expressa justamente através da aplicação aos índios dos estereótipos que, não os reconhecendo como indígenas - entenda-se, ‘eticamente’ indígenas - identifica-os como ‘eticamente’ (ou ‘moralmente’) indígenas, fornecendo a base para a atualização de uma identidade contrastiva expressa em termos de um *ser índio*: uma identidade étnica.

Se a comparação entre estes dois enfoques de pesquisa é útil para desvendar nuances das realidades concretas às quais eles se dirigem, não o é menos para a percepção de nuances dos

próprios estilos de pesquisa em si mesmos. A meu ver, o caráter situacional/contextual da identidade étnica de comunidades negras normalmente não é ressaltado porque se pretende defini-la justamente por oposição a um contexto no qual a atualização de papéis sociais vinculados à negritude não é nunca feito de maneira absoluta. É por oposição a um sistema de classificação sócio-racial (nacional) que já enfatiza a situacionalidade do atributo da negritude que o esforço teórico pretende definir uma etnicidade que seja, de certa forma, unidimensional, perpassando a totalidade da vida social da comunidade, uma vez que grupos sociais rurais negros já em princípio não são vistos enquanto grupos étnicos distintivos, mas como comunidades camponesas ‘indiferenciadas’ da sociedade englobante.

Os antropólogos que trabalham com povos indígenas, por sua vez, buscam justamente o aspecto ‘englobante-situacional’ das relações para se contrapor a uma visão que, encarando *a priori* os índios enquanto essências culturais distintas da sociedade envolvente, lhes nega sua identidade quando tal alteridade radical se lhes não apresenta *in concreto*. Em última instância, trata-se aqui da posição de negros e índios no pensamento social - e no imaginário - brasileiro, que determina para onde se voltam os olhos do etnólogo. Cabe aqui reconhecer tais condicionantes e se utilizar de suas mútuas lacunas para a elaboração de interpretações mais refinadas da realidade destes processos de atualização de identidades étnicas. Em especial, no caso indígena, seria interessante um reestudo da categoria de *caboclo*, tal como é atualizada no universo indígena do nordeste, que constitui a própria base de emergência da etnicidade indígena, informada (enquanto ‘grupo potencial’) por categorias de pertença baseadas em uma concepção ‘biológica’ da transmissão pelo sangue das características morais e éticas, na qual a noção de ‘mistura’ do sangue com brancos e negros é fundamental[2].

Portanto, a comparação entre os enfoques nos estudos de identidade indígena e negra acrescenta, no caso destes últimos, dimensões de resistência sócio-cultural não necessariamente marcadas pela assunção da negritude como marca distintiva étnica, mas ainda assim associadas a esta. Estas dimensões de resistência podem ser qualificadas como processos de auto-invisibilização, que permitem a manutenção da própria identidade negra contrastiva em contextos apropriados. No caso dos índios, a noção de invisibilização mesma permite perceber a ação social-estatal enquanto também um agente no processo de atualização da identidade étnica. Finalmente, a comparação permite perceber o contexto subjacente aos enfoques dos estudos em si mesmos, contribuindo para incrementar o potencial interpretativo dos campos teóricos pertinentes.

Bibliografia

Bandeira, M. L.: *Terras Negras: Invisibilidade Expropriadora*, IN Textos e Debates, Ano I, nº 2, 1990, pp. 7-24.

Brasileiro, S. & A. N. Oliveira Jr.: '*Organização Social*', IN Laudo Antropológico sobre as Comunidades Negras de Maria Rosa e de Pilões, Vale do Rio Ribeira do Iguape, SP. Ministério Público Federal, 1997, Brasília, pp. 58-80.

Carneiro da Cunha, M.: *O Futuro da Questão Indígena*, IN Lopes da Silva, A. & L. D. Benzi Grupioni (orgs.): *A Temática Indígena na Escola*. 1995, MEC/MARI/UNESCO, Brasília.

Oliveira Jr., A. N.: *Terra Indígena Xukuru-Kariri: Relatório do Grupo Técnico Designado pela Portaria nº 0553/FUNAI*. FUNAI, 1995, Brasília.

Reesink, E.: *Uma Questão de Sangue*. Comunicação apresentada no V Congresso Afro-Brasileiro, Salvador, 1997.

[1] Comunicação apresentada no V Congresso Afro Brasileiro, realizado em Salvador, de 17 a 20 de agosto de 1997.

[2] Reesink, 1997