

Processos e produtos territoriais: território indígena é terra indígena?

Nadja Havt Binda

Universidade de São Paulo, Brazil

A história da expansão européia, principalmente se vista sob o prisma do par conquistador/conquistado, e os movimentos mais recentes de reivindicação de direitos das chamadas populações locais e/ou tradicionais, são exemplos de fatores que contribuem para que, na Etnologia, temas como território e territorialidade sejam enfocados tendo como pano de fundo a questão da luta pela terra. Com isso, são comuns idéias como "imemorialidade" da ocupação indígena em determinada região, a definição do modo de vida "indígena" pelos seus vínculos com a natureza ou com a "sua terra", etc. Não pretendo questionar o mérito dessas idéias, mas reunir algumas informações sobre sua influência nas discussões sobre território indígena.

Tomo como eixo de referência o contexto brasileiro, que apresenta uma conjunção de elementos que reflete bem a interrogação proposta no título: território indígena é o mesmo que terra indígena? Há, no Brasil, uma história e uma tradição de envolvimento de antropólogos, seja no campo das políticas e ações governamentais em relação às populações indígenas, ou atuando fora do Estado (às vezes, em oposição a este) como membros de organizações não-governamentais, assessores em movimentos de defesa de direitos indígenas ou assessorando diretamente os grupos indígenas, etc. De outro lado, a ação do Estado brasileiro define-se institucionalmente, através de uma agência oficial para política indigenista (primeiro, o Serviço de Proteção ao Índio - SPI, sucedido pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI), além da obrigação constitucional do Estado de demarcar "Terras Indígenas".

Se, nos diversos contextos de defesa de direitos, os antropólogos têm afirmado a existência dos territórios indígenas; por outro lado, é comum encontrar nas produções acadêmicas teses sobre um "desconhecimento" indígena do que seja território ou quanto a inexistência de um território para determinado grupo. É comum também encontrar expressões do tipo "territórios abertos", "noções abertas de território e limite"; ou a idéia de que um território fechado só surge com as restrições impostas pelo contato, pelos processos de demarcação (regularização fundiária), com o surgimento de uma identidade étnica (e, por definição, contrastiva).

De um ponto de vista mais geral, identifico duas tendências nessas posturas: a busca por categorias locais tão próximas semanticamente quanto possível das categorias ocidentais de "território", "limite", "fronteira", etc.; e a influência da história ocidental do conceito de território, que tem sido, nos últimos séculos, a história dos Estados Nacionais. No âmbito mais particular do caso brasileiro, somam-se outras questões: além da atribuição constitucional do Estado de demarcar as "Terras Indígenas", a legislação brasileira incorporou a participação obrigatória do antropólogo na fase preliminar do processo de regularização fundiária, que prevê a "identificação" e "delimitação" de terras indígenas. Minhas questões são:

- a que conceito de terra os especialistas antropólogos recorrem na elaboração de seus pareceres e relatórios?
- como conciliar teoricamente a "identificação" e "delimitação" de terras indígenas com as idéias de "territórios abertos", o desconhecimento do que seja território ou a inexistência de territórios fechados, se estes são considerados produtos das próprias demarcações?
- se contato e identidade étnica são premissas para definição de territórios indígenas, como fazer em casos de grupos com contato permanente recente, que ocupam áreas sem pressões externas

e de difícil acesso, e para os quais o processo de construção de identidade ainda não se coloca em termos étnicos?

- a legislação propõe parâmetros para definição de "terras indígenas" aos quais os antropólogos têm respondido, ao mesmo tempo em que defendem politicamente os "territórios indígenas" e se interrogam teoricamente sobre sua existência. A "terra" é anterior ao "território"? A territorialidade indígena resulta na construção da terra, mas não do território? É possível falar de território e territorialidade fora dos quadros da etnicidade, do Estado-Nação, e da posse ou propriedade da terra?

A premissa básica aqui proposta é de que qualquer sociedade supõe alguma forma de organização territorial. Conseqüentemente, para as sociedades indígenas, o contato é uma experiência que acrescenta elementos à territorialidade (e às práticas territoriais), levando à criação de novas estratégias, e não do território em si.

Alguns pressupostos: espaço e território

A opção de não tomar elementos como o Estado, a identidade étnica ou o confronto de diferentes lógicas espaciais (que ocorre nas situações de contato) como pontos de partida para pensar território implica que outros pontos de partida devem ser considerados. O Estado-Nação, principalmente, apresenta-se como uma base eficiente, porque fornece não apenas o parâmetro espacial e geográfico, mas também o identitário. Mesmo assumindo que nenhuma sociedade existe sem imprimir ao espaço que ocupa uma lógica territorial, isso não significa tratar território como uma "categoria inata do pensamento", isto é, a territorialidade humana é vivida sobre algum tipo de suporte.

O espaço pode ser o ponto de partida para pensar o território, apesar do risco de se enveredar por discussões sobre categorias locais, ou de possibilitar abordagens materialmente determinadas. Para tentar evitar tais desvios, proponho tomar o espaço tão somente como suporte físico que é territorializado: relações são estabelecidas, criando limites e canais de comunicação, proximidades e distâncias, interdições, fronteiras seletivamente permeáveis conforme a lógica territorial do grupo que territorializa uma dada porção de espaço. Dizer que uma forma específica de ocupação espacial traduz-se em território é falar de práticas sociais que regulam o uso do espaço, visto aqui como "matéria-prima" (para usar uma expressão de Raffestin, "Por Uma Geografia do Poder", 1993: 144).

As relações de apropriação do espaço são aspecto central nesse tipo de abordagem. Elas correspondem a um nível específico da territorialidade de um grupo, independente de sua natureza material ou simbólica. O que chamei acima de lógica espacial diz respeito às articulações entre as diversas possibilidades de relações de apropriação do espaço com a organização sócio-política de um grupo, a qual fornece coordenadas e referências para a elaboração dos limites físicos, sociais e culturais que regulam a distribuição do espaço e dos recursos ambientais. Nesse sentido, pode-se dizer que o contato coloca um grupo indígena diante de lógicas espaciais diferentes da sua e que passam a ser expressas também em termos territoriais. O contato é um contexto (uma "situação") de confronto entre lógicas espaciais. Portanto, as diversas formas de regulamentar a questão territorial indígena implementadas pelos Estados Nacionais não podem ser vistas apenas do ângulo do reconhecimento do direito à "terra", mas como tentativa de solução desse confronto.

Num texto de 1979 cujo título é "Terras e Território Indígenas", Seeger e Viveiros de Castro destacam a necessidade de distinguir "terra-meio de produção" de "território", que teria "dimensões sócio-político-cosmológicas mais amplas" (p. 104). Considerando essa diferenciação, a noção de lógica espacial, e a idéia de que o contato implica num confronto entre lógicas espaciais diferentes, é possível dizer a ação do Estado brasileiro, incluindo o processo jurídico de

"demarcação" de Áreas Indígenas, supõe a transformação de território em terra, isto é, passa-se das relações de apropriação (que prescindem de dimensão material) à propriedade, que tem dimensão simbólica colada à materialidade e pode ser convertida em mercadoria. Portanto, apenas em relação à terra pode-se falar em posse e propriedade. Espaço e território só podem ser apropriados.

Levando mais adiante o argumento, lutar pela garantia das terras indígenas é reduzir a abrangência das relações territoriais às relações de produção e às atividades de subsistência, dado do próprio conceito de terra. A categoria terra-modo de produção deve ser vista, então, também como um dos elementos constitutivos do território, e não seu equivalente, mesmo na análise das influências do contato sobre a organização territorial. Com isso, criam-se condições de englobar até uma situação hipotética extrema, em que um grupo indígena tenha, por influência de um modelo ocidental, adotado uma lógica espacial completamente marcada por relações de mercado, tanto externa como internamente.

As respostas dos grupos indígenas à conversão do território em terra, que resultam de ações que vão da tomada dos territórios à demarcação de áreas, variam enormemente, e sob muitos aspectos. Em termos territoriais, não se restringem à elaboração de uma territorialidade fechada, ou à transformação da identidade étnica em marcador territorial. Além disso, possíveis relações com a organização territorial anterior ao contato não devem ser descartadas, pois como explicam Seeger e Viveiros de Castro no texto já referido, não se pode pensar numa "problemática uniforme da 'terra indígena'" (p. 103).

Entretanto, é preciso ter claro que essa não-uniformidade não é função da mobilidade espacial e de uma suposta relação entre mais sedentarismo, identidade étnica e a existência de territorialidade e a afirmação de um território; em oposição a uma ausência de território e territorialidade atribuídas a grupos com maior mobilidade espacial ou marcados por movimentos de expansão territorial. A não-uniformidade no tratamento da "terra indígena" é função da existência de diferentes lógicas espaciais indígenas e, portanto, de diferentes formas indígenas de organização territorial. Por isso o contato ou as expressões espaciais de limites étnicos não são pontos de partida obrigatórios no estudo da organização territorial de uma dada sociedade indígena, mas fatores de contextos específicos, historicamente localizados.

Não se pode negar, porém, que, no âmbito da luta em prol dos direitos indígenas, as questões territoriais e fundiárias ocupam o papel principal, pois o território expressa uma forma de organização da apropriação espaço-ambiental, mas também a organização sócio-política de uma sociedade: o território de um grupo pode ser pensado como um substrato de sua cultura. No entanto, esse pode ser considerado um ponto de vista exterior do território, diz respeito ao reconhecimento dos direitos indígenas como sociedades diferenciadas em relação às sociedades nacionais.

Por outro lado, há também um certo consenso quanto à existência de territórios indígenas em casos onde o contato com a sociedade nacional e/ou regional é permanente. O mesmo valendo para os casos em que o processo de regularização fundiária já foi concluído e a "Terra Indígena" teve seus limites legalmente estabelecidos e fixados. A complexidade aumenta se são introduzidas informações sobre os períodos pré-contato, em relação aos quais é mais comum ver afirmações quanto a não existência de territorialidade indígena. Nesses casos, a mobilidade espacial funciona uma espécie de prova de que não há território, ou, como afirma Rivière de que há "ausência de um senso de territorialidade" (Individual and Society in Guiana, 1984: 95).

Algumas abordagens da relação território/identidade étnica

Em primeiro lugar, é interessante notar as duas vias de acesso à questão do território em "Ethnic Groups and Boundaries", na introdução e Fredrik Barth à coletânea (1969: 15-20). Por um lado, o autor afirma que grupos étnicos não supõem, necessariamente, a exclusividade

territorial, apontando a possibilidade de desvincular identidade étnica de território. Seguindo essa orientação, temos, em "Antropologia do Brasil" de Manuela Carneiro da Cunha (1986: 97-108) exemplos como o dos judeus, supostos "desterritorializados".

De outro lado, o autor coloca a possibilidade do tratamento das interdependências entre grupos étnicos do ponto de vista da ecologia cultural, sendo o espaço apropriado pelos grupos em contato abordado como "nicho". Orientado por essa perspectiva, Barth propõe a seguinte tipologia das interdependências possíveis (que ele próprio classifica como simplificadora de realidades mais complexas):

1. ocupação de ambientes naturais diferentes com competição mínima, com co-residência, e interdependência via comércio e/ou rituais;
2. monopólio de territórios separados, competição por recursos e interdependências no plano político e de fronteiras;
3. ocupação de nichos diferentes, mas recíprocos, o que implica grande interdependência em todos os planos, principalmente o econômico;
4. grupos étnicos diferentes ocupando e competindo no mesmo nicho, o que poderia conduzir à exclusão de um deles ou a um processo de crescente acomodação.

Destaco alguns aspectos. Primeiro, creio ser possível identificar dois movimentos ao longo de "Ethnic Groups...": um de afastamento em relação ao "território" como categoria de análise, já que a conjunção entre "desterritorialização" e identidade étnica é admitida. Afirmo anteriormente que a premissa básica adotada aqui é a necessária territorialização que qualquer grupo impõe ao espaço que ocupa. Tal territorialização prescinde de um marco étnico, e ocorre por outros meios. Para Barth vale a hipótese contrária: é a identidade étnica que prescinde do território, o que é eficiente para estudos sobre etnicidade.

O segundo movimento é de transpor a discussão da territorialidade para o plano da garantia da subsistência, através da noção de competição por recursos em "nichos", o que é feito sem que seja retomada, ao longo da referida coletânea, a questão do território, que pode até ser considerado o "lugar", mas não "meio" (para obtenção de recursos), como a obra permitiria argumentar.

Tomando como parâmetro a idéia de "identidade contrastiva", é possível construir uma comparação útil, mesmo sob o risco de unir estudos e contextos histórico-políticos muito diferentes. Assim, voltando à África dos Nuer, vê-se que Evans-Pritchard aponta claramente como este grupo se demarca frente aos grupos vizinhos. Entretanto, é das condições ecológicas e de subsistência que o autor parte para a análise do território, as quais, no entanto, ultrapassa, para elaborar a idéia de um sistema territorial condicionado pelo sistema político (Os Nuer, de Evans-Pritchard, 1993).

Passando aos estudos etnológicos brasileiros influenciados pelas teorias da etnicidade, diria que neles pode-se constatar que aqueles dois movimentos realizados por Barth, aos quais fiz referência, não só deixam de ultrapassar a questão da garantia da subsistência, como emprestam a tais movimentos uma feição particular, pois tratam território como terra; melhor dizendo, consideram prioritariamente o vínculo econômico entre território e identidade étnica. A "terra-meio de produção" torna-se o centro de conflitos e confrontos, ou, ainda, o marco de uma identidade necessariamente contrastiva, sem abandonar a temática do confronto, e vinculada a essa idéia do território-terra como fruto de pressões externas. Dois exemplos dessa segunda vertente são brevemente discutidos a seguir.

Os movimentos reivindicando reconhecimento de identidade étnica no Nordeste brasileiro compõem um quadro muito favorável aos estudos sobre etnicidade, mas são também se prestam muito à redução do território à terra. Num artigo intitulado "A Identidade Étnica dos Povos do Nordeste", Maria Rosário G. de Carvalho (Anuário Antropológico, 1982: 169-188) inicia sua discussão recorrendo ao "Terras e Territórios Indígenas" de Seeger e Viceiros de Castro (1979), comentado anteriormente. Carvalho começa argumentando em favor da distinção entre território e terra-meio de produção, atribuindo àquele uma dimensão relacional, que acaba sendo caracterizada como uma relação de produção econômica, em que a terra responde pela produção agrícola e o território pelas atividades extrativistas.

No mesmo volume, o artigo "A Expressão Mítica da Vivência Histórica Tempo e Espaço na Construção da Identidade Xavante" (Lopes da Silva, 1982: 200-214) aborda a territorialidade desse grupo Jê do Brasil Central numa perspectiva semelhante à adotada por Barth, isto é, estabelece a territorialidade como elemento constitutivo da identidade. Sua proposta é tentar analisar como se inscreve a identidade xavante no espaço, se este é ocupado apenas transitoriamente, até a fixação definitiva do grupo em seu "território" atual. Dentro do quadro teórico da etnicidade, esse problema é resolvido associando, de um lado, movimento no espaço e um duplo enfrentamento: fuga dos brancos e invasões de territórios de outros grupos indígenas; e do outro, a estabilidade territorial e a afirmação de um "modo de ser Xavante".

Entendo que essas duas associações são construídas com base numa atribuição ao espaço de propriedades que são do território, e a partir de características ecológicas daquele, ou seja, baseado numa "capacidade" do ambiente de fornecer recursos à subsistência. A autora diferencia "apropriação efetiva" - definida como "garantia de sobrevivência", de apropriação simbólica - associada à "incorporação de referências territoriais constantes na construção de sua vida social e de sua visão de mundo" (idem: 206). Os próprios mitos xavante envolvendo os movimentos e migrações citados e analisados pela autora são a prova de que ambas as apropriações foram efetivas, diferenciando-se forma com que foram incorporadas às referências territoriais: uma, na forma de recursos para a subsistência; outra, na forma de mitos, que certamente contribuíram para a elaboração das estratégias territoriais dos Xavante no momento em que decidiram pela fixação e pelo fim dos movimentos migratórios.

Conclusão: repensando premissas e parâmetros a partir dos Zo'é

Os Zo'é habitam uma região entre os rios Erepecuru (ou Paru de Oeste) e Cuminapanema, norte do Estado do Pará, Brasil. São falantes de uma língua Tupi, cujos estudos lingüísticos são ainda incipientes, e, portanto, insuficientes para permitir elaborar hipóteses sobre suas relações com outros grupos Tupi. Da mesma forma, as fontes documentais não dão indicações sobre a origem dos Zo'é, ou a história de seu percurso até onde se encontram hoje. Sua população atual é de 174 indivíduos ocupando região de cabeceiras, de relevo acidentado, e cortada por igarapés de pequeno e médio porte. Praticam uma agricultura de corte-queima, em que a mandioca tem papel central, mas sua dieta está baseada também na castanha-do-Pará e na caça.

Apenas em 1987 deu-se o chamado "contato definitivo" dos Zo'é, através da atuação de membros da Missão Novas Tribos do Brasil. Antes disso, os relatos zo'é sobre o contato dão conta de relações intermitentes, provavelmente com regionais que chegavam à região para atividades de caça e extrativistas. Falam também de duas categorias de inimigos, uma associada ao noroeste e outra ao nordeste de sua área de ocupação, e que já não existem. Nas últimas décadas, até a chegada dos missionários, os Zo'é vinham experimentando apenas contatos muito rápidos e episódicos e intermitentes.

O contato definitivo trouxe mudanças na forma de ocupação do território, com a tendência à concentração populacional em torno ou próximo aos agentes de contato. Antes disso, os

grupos locais, que caracterizam a organização sócio-política do grupo, ocupavam diferentes regiões de influência, onde abriam suas roças e os assentamentos permanentes e sazonais. Essa tendência à concentração tem-se revertido lentamente, desde que a Fundação Nacional do Índio (Funai), o órgão oficial para política indigenista, implantou sua estrutura na Área Indígena Zo'é, após retirar os missionários representantes da MNTB.

Em 1997, a Funai deu início ao processo de regularização fundiária da Terra Zo'e, quando foram realizados os estudos de identificação e delimitação. Como o instrumental antropológico pode ajudar nesse processo? Pelo rápido quadro descrito acima, é possível perceber que a história de contato experimentada pelo grupo não pode ser caracterizada pela pressão dos "brancos" sobre seu território e a questão étnica não opera como marcador territorial.

O trabalho com o grupo tem mostrado que aspectos como a exclusividade não são elementos definidores das relações territoriais dos Zo'é com os "brancos" ou com seus inimigos. Por outro lado, ela está presente no discurso sobre as áreas de atuação dos grupos locais. Os limites do mundo zo'é estão tão longe quanto as bordas do mundo, mas o grupo faz afirmações claras sobre "até onde conhecem, até onde já foram". É possível deduzir daí que não existe um território zo'é? Como então falar de uma terra zo'é, se posse e propriedade também não fazem parte do universo de relações do grupo com o espaço e os recursos ambientais, nem de suas relações de produção?

Voltando aos parágrafos iniciais, os Zo'é nos colocam diante da inadequação de elementos como Estado, identidade étnica e contato como premissas obrigatórias para abordar as diferentes formas de organização territorial indígenas. Entretanto, sua forma de ocupação e apropriação do espaço mostram que há diferentes estratégias no estabelecimento de limites, havendo, portanto, não uma ausência de senso de territorialidade, mas uma territorialidade diferenciada. Se a territorialidade zo'é é um fato, não há porque rejeitar a idéia de um território zo'é apenas porque este não tem como elemento principal a rigidez dos limites e a exclusividade territorial. Considerar a diacronia e a dinâmica como elementos dos territórios e territorialidades indígenas é lembrar que nem sempre o ocidente esteve organizado territorialmente enquanto Estados Nacionais e que as nossas experiências territoriais jamais se resumiram a esse formato.