

Memória, identidade e resistência: o desenvolvimento econômico como ameaça*

Memory, identity and resistance:
economic development as threat

CRISTIANO DAS NEVES BODART
Doutorando em Sociologia pela USP
cristianobodart@usp.br

CASSIANE DA C. RAMOS MARCHIORI
Mestranda em História pela UFES
cassianemarchiori@hotmail.com

Resumo:

Busca-se neste artigo, por meio de um estudo de caso, discutir o papel da identidade fundamentada na memória como luta de resistência à desapropriação de terras. O marco teórico deste trabalho está fundado nas contribuições de Erving Goffman (1978), Stuart Hall (2003), Zygmunt Bauman (2006) e Anthony Giddens (2002), em torno do conceito de identidade e de Peter Burke (2000) em relação à memória. Apontamos que, frente a pós-modernidade caracterizada pela liquidez, a identidade coletiva resgatada por meio da memória pode ser uma arma de resistência e afirmação identitária, principalmente tratando-se de grupos étnicos que possuem respaldo constitucional específico, como os índios.

Palavras-chave: Identidade; Resistência; Memória

Abstract:

We seek in this article, by way of a case study, to discuss the role of identity substantiated in memory as a struggle of resistance to the expropriation of land. The theoretical structure of this work is based on the contributions of Erving Goffman (1978), Stuart Hall (2003), Zygmunt Bauman (2006), and Anthony Giddens (2002), around the concept of identity and of Peter Burke (2000) in relation to memory. We point out that, compared to post-modernity characterized by liquidity, the collective identity rescued by means of memory can be a weapon of resistance and affirmation of identity, especially in the case of ethnic groups which possess specific constitutional backing, such as the Native Americans.

Keywords: Identity; Resistance; Memory

* Trabalho apresentado no GT Memória e Políticas Públicas

A discussão aqui realizada está inserida no contexto que envolve uma comunidade denominada “Chapada do A” e a sua luta de resistência frente à desapropriação de suas terras, para uma possível implementação de uma siderurgia denominada Companhia Siderúrgica de Ubu (CSU), esta pertencente a empresa Vale do Rio Doce. Como arma de resistência e busca de segurança, a referida comunidade, buscando uma reconstrução da memória, auto-reconheceu-se como indígena, tendo solicitado seu reconhecimento enquanto povo indígena junto à Fundação Nacional do Índio (Funai). A partir de então os moradores retomaram um trabalho coletivo de resgate de sua memória e, conseqüentemente, de sua história (antes realizada de forma tímida), objetivando, por meio da consolidação de sua identidade, fazer frente à implantação da siderúrgica e à remoção da comunidade do local.

A comunidade de Chapada-do-A localiza-se na região litorânea capixaba, no município de Anchieta, distando 4 km da sede, e cerca de 2 km da costa marítima. Comunidade supostamente composta por cerca de 75 famílias descendentes de índios tupiniquim, possuindo, segundo a Associação dos Moradores, apenas 4 famílias de imigrantes. O município de Anchieta está localizado no litoral sul do Espírito Santo. Sua sede dista 71km da capital do estado, Vitória. Seu território é de 407,811 km², tendo uma densidade demográfica de 58,61 hab./km², possuindo apenas 23.902 habitantes (IBGE, 2010).

O município compõe, juntamente com os municípios de Alfredo Chaves, Iconha, Itapemirim, Piúma e Marataízes, a Microrregião Expandida Sul [Figura 1].

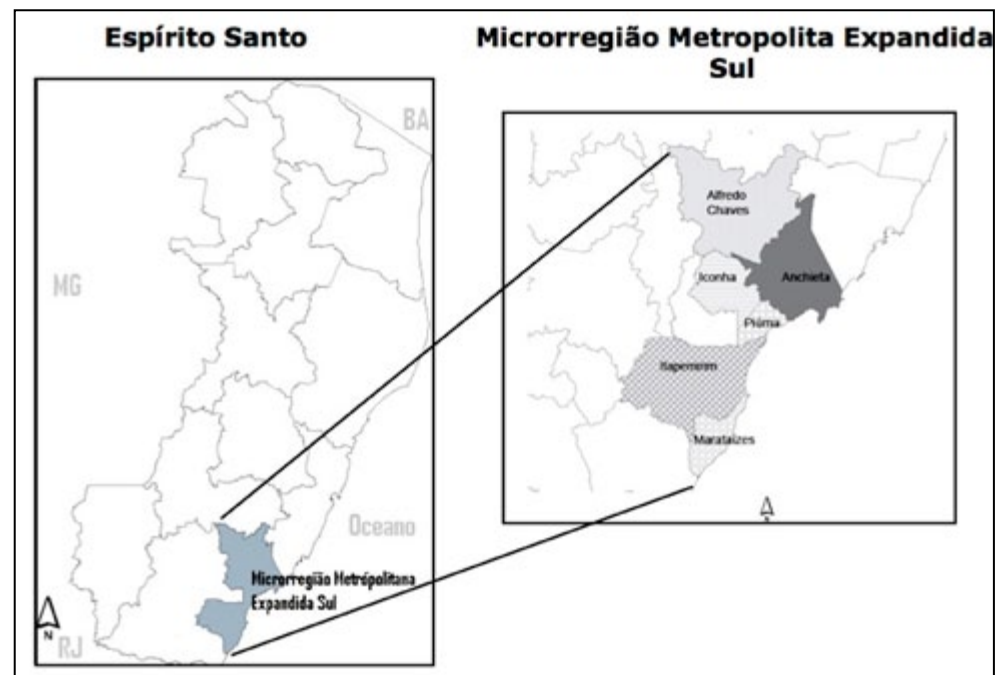


Figura 1. Mapa do Espírito Santo com destaque para a Microrregião Metropolitana Expandida Sul do Espírito Santo. Fonte: Elaborado pelos autores com base nos dados do Instituto Jones Santos Neves.

Desde 2007 os moradores da Microrregião Expandida Sul vem ouvindo notícias referentes à construção de uma siderúrgica no município de Anchieta. Na época, a proposta de construção da siderúrgica era fruto de uma parceria en-

tre Companhia Vale do Rio Doce e uma empresa chinesa denominada Baosteel. O objetivo do projeto era construir uma siderúrgica que produzisse cerca de 20 milhões de toneladas de placas por ano. Devido a diversos fatores (a resistência da população local, a pressão de ONGs ambientalistas e de uma pequena parte da imprensa contrária, as exigências ambientais do Iema e, por fim, a não aceitação do projeto original por parte do Governo do Estado) a empresa chinesa anunciou oficialmente, em janeiro de 2009, sua desistência em construir no estado do Espírito Santo tal siderúrgica. Contudo, a Companhia Vale do Rio Doce assumiu o projeto, anunciando em 28 de Agosto de 2009 a sua retomada. A partir de então o nome do empreendimento passou a ser denominado de Companhia Siderúrgica de Ubu (CSU).

O problema que envolve a comunidade de Chapada-do-A foi gerado devido à localização da planta industrial da CSU. A comunidade está fixada na área onde a Vale do Rio Doce e obteve a licença ambiental para construir o empreendimento. Esta empresa, por sua vez, busca negociar a extinção da comunidade junto aos moradores, os quais vem resistindo à negociação, não aceitando as propostas de remoção e denunciando o modelo de “desenvolvimento”.

MEMÓRIA, IDENTIDADE E RESISTÊNCIA: O CASO DA COMUNIDADE CHAPADA-DO-A

Por meio de entrevista do presidente da Associação dos Moradores de Chapada-do-A, identificamos que a comunidade tem consciência de que a identidade é de suma importância para a resistência à desocupação do território historicamente ocupado. Essa percepção deu-se não de forma intrínseca, mas por orientação de terceiros que abraçaram a causa da comunidade, como ambientalistas, estudantes da Universidade Federal do Espírito Santo, professores e políticos contrários a gestão municipal atual.

Munidos de informações da legislação brasileira, em fevereiro de 2011, a comunidade de Chapada-do-A enviou um comunicado à Funai informando que havia se auto-reconhecido como indígena, mais especificadamente Tupiniquim, e cobrando o reconhecimento identitários e da região ocupada pela comunidade como terras indígenas. No dia 21 de Março, deste mesmo ano, uma equipe da Funai composta por técnicos e antropólogos, vinda de Governador Valadares/MG, esteve na região para realizar um estudo a fim de identificar e classificar a referida comunidade como indígena ou não. O que até a conclusão deste artigo não ocorreu.

Em 26 de março de 2011, a comunidade realizou uma celebração de auto-reconhecimento como Tupiniquim. O evento contou com a presença de alguns poucos índios Tupiniquim do município de Aracruz, localizado no norte do estado do Espírito Santo. O objetivo foi, além da celebração, promover o intercâmbio entre as comunidades. A celebração contou com a presença da Associação de Moradores da Chapada-do-A, da Associação de Catadores de Caranguejo de Anchieta, da Associação de Pescadores de Ubu e Parati, do Grupo de Apoio ao Meio Ambiente (Gama) e da Rede Comuna Verde. O evento contou, ainda, com o apoio da Via Campesina, do Rede Alerta, da Federação das Associações de Moradores e Movimentos Sociais do Espírito Santo do Sindimetal, da CUT-ES, do Diretório Central dos Estudantes da Universidade Federal do Espírito Santo/UFES e de representante do curso de Mestrado em Políticas Públicas e Desenvolvimento Local da Emescam (Século, 03/2011).

Mediante esses dois fatos - pedido à Funai de reconhecimento e o auto-re-

conhecimento -, são levantadas as seguintes questões: quem determina ser ou não índio? Ou ainda: Quem deveria determinar ser ou não índio? Caberia a Funai tal decisão ou aos próprios indivíduos auto-declarantes? Ser índio é possuir traços estereotipados? O que define uma identidade? Essa é imutável? Qual o papel da memória no reconhecimento identitário? Tais questões são combustíveis para o presente trabalho.

Partindo das contribuições de Hall (2006: 13), podemos iniciar a presente discussão a partir do reconhecimento de que a identidade não é algo estático, trata-se de “uma celebração móvel”, por tanto “formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam”.

Para Hall (2006: 13), os sujeitos, em meio ao mundo moderno, tendem a assumir identidades variadas de acordo com o momento, podendo ser estas contraditórias. O contraditório é que frente à liquidez das identidades, como diria Bauman, há movimentos de reconhecimento identitário, como é o caso da comunidade em estudo.

Bauman (2005: 84) reconhece que para buscar uma identidade “você precisa submeter os seus interesses pessoais em benefício da solidariedade de que o grupo necessita para resistir a um grupo ainda maior”. Em entrevista a alguns jovens que afirmaram não entender muito bem das questões ligadas à identidade indígena e da legislação brasileira foi possível notar essa solidariedade. Uma expressão usada por um dos jovens entrevistados e confirmado por mais quatro jovens, que estavam ao redor, nos chamou a atenção: “não sabemos muito sobre isso, mas se a comunidade fechou, nós fechamos juntos!” Esses são jovens, que em contato com o mundo moderno, apenas conhecem suas origens por meio das narrativas dos mais velhos e não sabem muito bem o que seria ser índio nos moldes estereotipados da sociedade e nem é a intenção deles viverem como os índios do século XVI.

Nota-se que a memória parece ser o aglutinador da comunidade em torno de seus atos de resistência. Memória e história estão diretamente associados. Já nos anos de 1920, Maurice Halbwachs, já apontava o caráter coletivo da memória, sendo esta um fenômeno social, ou seja, um fenômeno construído coletivamente e submetido às transformações constantes. Sendo a memória elemento primordial para a construção da identidade, esta também acaba acompanhando as mudanças que se desenrolam ao longo da história.

Para Santos (1998) “o sentido de continuidade e de permanência presente em um indivíduo ou grupo social, ao longo do tempo, depende tanto do que é lembrado, quanto o que é lembrado depende da identidade de quem o lembra”. No caso da comunidade de Chapada-do-A, a memória tem sido vista como ponto de partida para a sua luta de resistência. Assim, festas tradicionais indígenas, a partir das narrativas dos mais velhos, têm sido resgatadas, bem como as próprias narrativas tomadas como patrimônio. Nesse sentido há uma compreensão de que, como afirmou Peter Burke (2000: 69-70), a memória “não é obra de indivíduos isolados”.

Nessa direção, afirma Pollak (1992: 4), que “a memória é, em parte, herda-da, não se refere apenas à vida física da pessoa”. Para esse autor, a memória sofre flutuações ligadas ao momento em que ela é articulada e expressa. “As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória. Isso é verdade, também, em relação à memória coletiva, ainda que esta seja bem mais

organizada” (POLLAK, 1992: 4). Dito isto, fica claro que frente ao problema que se encontra a comunidade de Chapada-do-A, a memória será estruturada a partir da situação atual que se envolve, o que corrobora com a conclusão de Pollak, para quem a memória é um fenômeno socialmente construído.

O desafio da comunidade tem sido provar para as autoridades e para o restante da sociedade que são índios e que por lei têm a garantia de permanência na terra. O problema é que na imaginação popular existe um estereótipo de índio que eles não possuem.

Partindo da percepção de que as comunidades sofreram e ainda sofrem influências externas, a discussão em torno do reconhecimento ou não das identidades sociais não pode estar limitada à busca de traços estereotipados. Para Goffman (1978), a busca por estereótipos acaba estigmatizando os grupos identitários. Para esse autor estigma pode ser entendido como uma distorção entre a identidade social virtual e a identidade social real dos indivíduos ou dos grupos sociais, ou seja, “se referem a sinais corporais com os quais se procurava evidenciar alguma coisa de extraordinário ou mau sobre o *status* moral de quem os apresentava” (Goffman, 1978: 11). Entende-se como identidade social virtual aquela atribuída por outra pessoa e imputada a um indivíduo ou grupo a partir de suas expectativas. A identidade social real, como sugere a terminologia, está relacionada às características reais que possui o indivíduo ou o grupo. Por esse motivo é comum os não-índios frustrarem-se devido à expectativa criada em torno das características dos grupos indígenas (quase sempre estigmatizados), criando um clima de desconfiança, sobretudo sobre supostos índios que possuem menor ou nenhum grau de isolamento social.

Os sinais corporais estereotipados em torno dos índios criaram um estigma na mentalidade dos não-índios, o que tem sido um obstáculo ao reconhecimento da comunidade de Chapada-do-A como tupiniquim. A comunidade por não possuir os traços indígenas estereotipados^[1] tem dificuldade em ser reconhecida como tal pelos não-índios. Ao longo desta pesquisa várias perguntas nos foram realizadas em torno daquela comunidade, perguntas essas que evidenciam a expectativa dos não-índios, a saber: eles usam roupas? Lá existem pajé e cacique? Moram em casa ou em cabanas? Eles dançam em torno de uma fogueira ou tronco? Tais perguntas evidenciam o estigma imposto sobre os índios brasileiros e exigido pelos não-índios, o que acaba dificultando o seu reconhecimento social e legal.

O estigma, uma vez criado em torno de um grupo, acaba permanecendo incorporado ao conhecimento popular, mesmo quando as condições originárias do estigma deixam de existir, o que parece, grosso modo, ocorrer com os índios. Há sobre eles, da parte especialmente dos “civilizados”, uma cobrança para que venham a agir como se vivessem no século XVI.

De acordo com Santos (1998) a partir de novos estudos em torno da formação das identidades coletivas e das contribuições de Goffman (1959),

passou-se a afirmar que indivíduos constroem suas identidades e que a manutenção destas identidades depende do processo resultante das interações mantidas por estes indivíduos no processo de compreensão de si próprios e de suas intervenções na realidade. Identidades coletivas passaram a ser compreendidas a partir não só de um

1 - É importante destacar que algumas tradições foram mantidas, especificadamente entre os mais velhos, como a agricultura de subsistência, a caça do caranguejo, a produção de esteiras de tábua, a farinha e os artesanatos. Os jovens trabalham em empresas ligadas à prestação de serviço na área urbana.

agregado de interações sociais, mas também da razão político-estratégica de atores sociais.

As condições socioeconômicas a que foram submetidos com a expansão da agropecuária (o que reduziu as possibilidades de subsistência nos moldes indígenas) teriam, segundo relataram membros da comunidade, de certo modo, forçado a comunidade a buscar outras fontes e, conseqüentemente, uma reorganização social nos moldes mais próximos às comunidades não indígenas. De acordo com Goffman (1999), os indivíduos tendem a agir de acordo com o esperado pelos demais grupos e de acordo com o cenário configurado em suas interações sociais. Seria de se esperar mudanças na identidade da comunidade de Chapada-do-A, que agora sendo cobrada a agir como índios estereotipados, busca na memória social o resgate de elementos outrora abandonados pelos mais jovens.

Para Hall (2006), o processo de globalização em vigor tem contribuído para a contestação e fragmentação da centralidade das identidades nacionais, o que tem desencadeado um movimento de reforço à afirmação da identidade local; porém esta, em constante contato e diálogo com diversas outras identidades, tem criado um cenário propício às novas identidades ou ao surgimento de identidades híbridas. Certamente o contato da comunidade da Chapada-do-A com outras comunidades propiciou novas configurações, longe daquelas dos índios tupiniquim do século XVI. Mas teriam deixado de ser índios? O europeu deixou de ser europeu devido ao contato com o restante do mundo a partir das grandes navegações? Parece que a esta pergunta a resposta é facilmente respondida: não. Por que, em se tratando de índios, a resposta não surge tão prontamente? Não estaria a idéia romantizada e estereotipada dos povos indígenas cristalizando um sentimento etnocêntrico, onde eles, necessariamente, devem ser silvícolas e dotados de uma economia rudimentar? Para Hall (2006: 17) a estrutura da identidade permanece sempre aberta, provisória e sem essas características não teríamos nenhuma história.

Hall (2006: 17-16), citando Laclau[2], aponta que a modernidade desarticulou as identidades do passado, mas abriu possibilidades de novas articulações, de novas identidades e a produção de novos sujeitos e o que Laclau chamou de “recomposição da estrutura em torno de pontos nodais particulares de articulação” (LACLAU, 1990: 40 apud HALL, 2006: 18). Para Giddens, a identidade é influenciada em grande parte por pressões de grupos externos e pela visibilidade e contato com determinados estilos, assim como limitada pelas condições socioeconômicas (GIDDENS, 2002: 81). É consenso no meio acadêmico que a cultura se desenvolve a partir das necessidades dos grupos humanos. Afirmar que a comunidade de Chapada-do-A teve seus traços culturais modificados frente as suas necessidades materiais e devido ao contato com outros grupos e estilos de vida não seria nenhuma novidade. Essa foi a realidade imposta sobre os diversos povos indígenas no Brasil. Imputar um peso sobre esses povos devido a tais transformações já parece ser algo questionável.

Bauman (2005: 17) afirma que “as ‘identidades’ flutuam no ar, algumas de nossa própria escolha, mas outras infladas e lançadas pelas pessoas em nossa volta, e é preciso estar em alerta constante para defender as primeiras em relação às últimas”. Partindo da perspectiva de Bauman, a comunidade de Chapada-do-A estaria lutando em prol da identidade escolhida frente à pressão existente para que tenham a identidade de “homem branco” lançada por aqueles que estigmatizaram os índios.

[2] LACLAU, E. *New Reflection on the Resolution of four Time*. Londres: Verso, 1990.

Sugere Giddens (2002: 13) que “por causa da “abertura” da vida social de hoje, com a pluralização dos contextos de ação e a diversidade de “autoridades”, a escolha de estilo de vida é cada vez mais importante na constituição da auto-identidade”. Mas não podemos deixar de atentar para uma questão básica em torno da identidade, apontada por Bourdieu (1998: 117), que afirma que o ser percebido existe, fundamentalmente, pelo reconhecimento dos outros. Portanto, a identidade não é algo deslocado dos outros que estão a minha volta. O auto-reconhecimento pode não ser legítimo quando os outros não o legitimam. Assim, a comunidade de Chapada-do-A terá que ir além da auto-afirmação, terá que ser reconhecida pelos outros grupos sociais que a rodeiam. A tarefa torna-se difícil devido à ideia estereotipada de índio, da qual a comunidade se distingue.

Para Giddens (2002: 75) “o indivíduo apropria seu passado peneirando-o à luz do que antecipa como um futuro”, o que aponta que a construção da identidade depende da coerência da memória, do discurso a respeito do passado e da identidade futura que optou por assumir. Desta forma, o resgate histórico, via memória, é sem dúvida uma “carta na manga” que a comunidade em questão possui, só não há a garantia de ser suficiente. O resgate histórico e a construção e divulgação de uma identidade sólida parece ser vital para a resistência.

Por meio de sua experiência pessoal, Bauman (2005: 18), afirma que o deslocamento obrigado ou forçado do “*habitat* natural” impossibilita o ajustamento “cem por cento” do indivíduo em relação a sua identidade. Desta forma, seria justo exigir que a comunidade da Chapada-do-A mantivesse as características indígenas de séculos passados? O deslocamento provocado pelos processos de “civilização”, iniciado no século XVI, e de globalização corrente não teria retirado o habitat natural dos tupiniquim, gerando uma crise identitária por hora sendo resgatada? Esse resgate, por meio da memória coletiva, não seria a “redescoberta” da identidade dessa comunidade? Para Bauman (2005: 21), “a ‘identidade’ só nos é revelada como algo a ser inventado, e não descoberto [...] uma coisa que ainda se precisa construir a partir do zero ou escolher entre alternativas e então lutar por ela e protegê-la lutando ainda mais”.

No mundo atual a identidade e o “pertencimento” não têm a solidez de uma rocha, não são garantidas para a vida inteira, sendo negociáveis e revogáveis (BAUMAN, 2005: 17). Certamente a comunidade da Chapada-do-A realizou muitas negociações, ora por escolha, ora por pressão da “civilização”. “A fragilidade e a condição eternamente provisória da identidade não podem mais ser ocultadas”, afirma Bauman (2005: 22). Assim contexto,

Quando a identidade perde as âncoras sociais que a faziam parecer “natural”, predeterminada e inegociável, a “identificação” se torna cada vez mais importante para os indivíduos que buscam desesperadamente um “nós” a que possam pedir acesso (BAUMAN, 2005: 31).

Buscar uma identidade coletiva é, para muitos grupos, uma questão existencial. No caso de comunidades indígenas, o reconhecimento identitário está diretamente associado ao seu território. Para Bauman (2005: 35), “as identidades ganharam livre curso, e agora cabe a cada indivíduo, homem ou mulher, capturá-las em pleno vôo, usando os seus próprios recursos e ferramentas. No caso dos moradores de Chapada-do-A, a busca de seu reconhecimento e de sua perma-

nência no território ocupado passa por uma briga judicial. Como Hall (2006: 72-73) afirmou, é no lugar que ainda existem raízes, embora com a globalização possamos cruzar rapidamente de um lugar a outro. Parece que a comunidade de Chapada-do-A reconhece que o que os proporciona a identidade social, o inter-reconhecimento, é o lugar. Por isso lutam por ele. Antony Giddens (2002) aponta que em uma sociedade tradicional a localidade possuía grande importância para a identidade social. Parece que nesse ponto a comunidade de Chapada-do-A busca resistir à modernidade, uma vez que se apega ao local, ao território como forma de preservar a identidade social.

De acordo com o presidente da Associação dos Moradores de Chapada-do-A, o anseio pelo reconhecimento identitário está ligado à busca de segurança frente a ameaça de remoção de suas residências. Nessa direção, Bauman (2005: 35), afirmou que “o anseio por identidade vem do desejo de segurança”. A identidade nacional que hora trazia a sensação de segurança não mais lhes propicia. Ser brasileiro não garantirá a permanência da comunidade. Busca-se, então, uma identidade a qual a legislação brasileira oferece a proteção desejada por essa comunidade em estudo: a identidade indígena.

Há certamente um ponto importante a ser considerado na discussão proposta neste artigo, o qual está centrado no que Hall (2006) chamou de “jogo das identidades”. A luta da comunidade da Chapada-do-A pelo reconhecimento envolvem interesses diferentes e identidades diferentes. De um lado, um “discurso nacionalista”, o qual busca defender os interesses mais gerais, de desenvolvimento econômico da região e do país; do outro um discurso de preservação da identidade local e dos interesses econômicos do grupo. O posicionamento contra ou a favor parece que está ligado à identidade que o indivíduo assume. Ser a favor da comunidade parece ser contra a identidade nacional, enquanto que ser a favor da CSU é ser contra a identidade local. Por esse motivo, diversos grupos regionalistas têm apoiado a resistência praticada pela comunidade frente ao empreendimento industrial.

A memória coletiva tem sido resgatada a fim de consolidar a identidade, especialmente entre os mais jovens, os quais foram mais influenciados pelas comunidades não indígenas e que não tiveram contato com a estrutura socioeconômica de outrora.

Buscando compreender o posicionamento do Estado Brasileiro, por meio de suas leis, identificamos que o Estatuto do Índio (Lei 6001/73; Decreto 1141/94) é a lei responsável pelas questões indígenas, uma vez que “regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (LEI 6001/73, Título I, Art. 1º).

O Estatuto do Índio dá a este o direito de escolha de seus meios de vida. Representantes da Companhia Siderúrgica de Ubu, tecem críticas à comunidade da Chapada-do-A por não possuírem “características culturais indígenas”, afirmando que por não possuírem tais características não seriam índios e, portanto, sem o direito à terra. Tal crítica teria fundamento? A comunidade não tem o direito de optar por mudanças em seus traços culturais? Não seria garantido por lei tal mutabilidade, como apresentado no artigo 2, parágrafo IV do Estatuto do índio? Não teria essa comunidade direito de viver sem se enquadrar no estereótipo indígena? A Constituição Federal Brasileira em seu art. 231, contudo, aponta elementos para a definição de grupos indígenas, sendo “reconhecidos aos

índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”.

O Estatuto do Índio, em seu art. 3º, define o índio da seguinte forma:

Art. 3º Para os efeitos de lei, ficam estabelecidas as definições a seguir discriminadas: I - Índio ou Silvícola - É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional; II - Comunidade Indígena ou Grupo Tribal - É um conjunto de famílias ou comunidades indígenas, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem contudo estarem neles integrados.

De acordo com a legislação brasileira vigente, existem três requisitos para ser classificado como índio: i) a origem e ascendência pré-colombiana; ii) o reconhecimento e o auto-reconhecimento; e iii) características culturais distintas daquelas da sociedade nacional. Afirma Luiz Felipe Bruno Lobo que se trata de uma identificação etnocêntrica, e que só o índio pode afirmar ser ou não índio.

O Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002 dispõe que “A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção”. Com base nesse decreto, o auto-reconhecimento do indivíduo a um grupo é a questão central e de maior peso em sua classificação étnica. A Lei Complementar nº 75/93 em seu Art. 5º define que cabe ao Ministério Público assegurar à comunidade os seus interesses, principalmente se esta for oficialmente reconhecida como indígena. Caberia ao Ministério Público paralisar o processo de construção da CSU ou acelerar o resultado do parecer oficial da Funai? Seria, isso, uma ação de respeito à comunidade envolvida.

No *site* oficial da Funai existe um texto (sem identificação de autoria) reafirmando o peso da auto-definição indígena para a classificação de índio ou não, relatando a preocupação, já na década de 1950, dos antropólogos em torno da valorização da auto-definição. Para tanto reporta ao conceito de índio de Darcy Ribeiro, para quem “índio é todo o indivíduo reconhecido como membro por uma comunidade pré-colombiana que se identifica etnicamente diversa da nacional e é considerada indígena pela população brasileira com quem está em contato” (Funai).

De acordo com esse texto “um grupo de pessoas pode ser considerado indígena ou não se estas pessoas se considerarem indígenas, ou se assim forem consideradas pela população que as cerca”.

O problema que envolve a comunidade da Chapada-do-A é composto por dois pontos críticos, a saber: i) a barreira da exigência social de se enquadrar dentro do estereótipo indígena; ii) não se trata de “reconhecimento pelo reconhecimento”, mas o reconhecimento para ter direito de permanecer nas terras ocupadas atualmente por ela, ou seja, existem questões de ordem política. A busca de reconhecimento como índio está inserida no conflito econômico para a CSU

e social para a comunidade. O reconhecimento legal envolve a preservação das terras da comunidade. Com relação ao direito a terra, o Estatuto do Índio, no Título III, cap. I aponta, além de definir que as terras indígenas são intransferíveis, que:

Art.17º Reputam-se terras indígenas: I - as terras ocupadas ou habitadas pelos silvícolas, a que se referem os artigos 4º, IV, e 198, da Constituição; II - as áreas reservadas de que trata o Capítulo III deste Título; III - as terras de domínio das comunidades indígenas ou de silvícolas.

Desta forma, o reconhecimento legal de índios garantir-lhes-ão a permanência em suas terras e a impossibilidade da implantação da CSU no local. A luta pelo reconhecimento imbrica-se com a luta pela terra. Ainda no Estatuto, no Cap. II, Art. 22º consta que “cabe aos índios ou silvícolas a posse permanente das terras que habitam e o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades naquelas terras existentes”.

A Funai criou, em 10 de novembro de 1997, um manual para os antropólogos incumbidos de realizar o laudo antropológico. Nele, essa instituição orienta o pesquisador que considere a expressão “terra tradicionalmente ocupada”, uma vez que se trata de um conceito jurídico que consta do §1º do Art.123 da Constituição Federal de 1988, e envolve a necessidade de identificar as terras: i) ocupadas em caráter permanente; ii) utilizadas para suas atividades produtivas; iii) imprescindíveis a preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e; iv) necessárias a sua reprodução física e cultural “de tal forma que o conjunto destas seja capaz de ser considerada como a ‘terra tradicionalmente ocupada’. Dialogar com estes parâmetros jurídicos é uma característica da identificação antropológica” (LEITE, 1997: 7).

Parece que a segurança almejada pela comunidade e a preservação da mesma no atual território ocupado dependerá menos da legislação e mais de sua capacidade de afirmação de sua identidade indígena em relação aos outros grupos, como apontou Bourdieu (1998: 117). Na perspectiva de Burke (2000), isso dependerá de uma reconstrução da identidade, que só será possível por meio do esforço de resgate da memória de cada um dos indivíduos da comunidade, uma vez que tais memórias individuais trarão, na concepção de Burke, elementos da memória do grupo.

Embora a atual legislação brasileira valorize o auto-reconhecimento identitário, este não pode estar desligado do reconhecimento dos outros grupos que o cercam. Esse parece ser um desafio que perpassa pelo estereótipo criado em torno do índio e pelo conflito entre a identidade nacional (em torno dos interesses econômicos do país e da região) e a identidade local (em torno dos interesses dos moradores, especialmente aqueles que resistem ao “desenvolvimento”).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Identificamos que a comunidade vem buscando várias formas de resistir à desapropriação de suas terras, entre elas a principal: a afirmação de sua identidade. O desejo de se reconhecer como índio parece não ser recente. Identificamos que tal comunidade sempre soube de suas origens, e que, frente ao conflito com

a CSU, se mobilizou para assumir tal identidade, o que possibilitou buscar na legislação um ponto de apoio. Assim, o auto-reconhecimento foi encorajado pelos possíveis benefícios que possam proporcionar em sua posição de resistência.

O desafio da comunidade não é anular aquilo que adquiriu ao longo do tempo mais recente, marcado pelo contato com os não-índios, mas, como disse Bauman (2005: 94), domar os processos da globalização, transformando as ameaças em oportunidades. Não se trata de retomar as raízes e lançar fora o novo a fim de que sejam reconhecidos como índios, mas mostrar que são índios marcados por uma identidade própria, fruto dos contatos e de suas raízes.

Os pontos comuns entre Hall, Bauman e Giddens são a ênfase que dão à descontinuidade, à fragmentação, à ruptura e ao deslocamento propiciados pela sociedade contemporânea. Por meio da perspectiva desses teóricos, é impossível permanecermos enraizados nas antigas formas de classificação e reconhecimento identitário, especialmente tratando-se de descendentes de índios marcados por uma socialização “civilizada”. Como a identidade nacional, que outrora oferecia segurança, parece se estilhaçar frente à globalização, a busca de uma identidade local, mais especificadamente indígena, tem sido vista como uma possibilidade de adquirir segurança, especialmente sobre suas terras. Desta forma, a identidade tem sido vista pela comunidade de Chapada-do-A como uma arma de resistência e esta dependerá, dentre outras coisas, da reconstituição de sua memória coletiva.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Trad. C. A. Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- BURKE, Peter. “História como memória social”. In: *Variedades de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2000, p. 67-89.
- LEITE, Jurandir Ferreira. Procedimentos para a identificação de terras indígenas: Manual do antropólogo-coordenador. 1ª versão, 10 de Nov. de 1997. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/quem/legislacao/pdf/Manual_Antropologo.pdf> Acessado em Junho de 2011.
- LOBO, Luiz Felipe Bruno. *O Direito Indigenista Brasileiro*. São Paulo: LTR, 1996.
- FUNAI. Site Oficial. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/indios/fr_conteudo.htm> Acessado em junho de 2011.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e Identidade*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2002.
- GOFFMAN, E. Estigma: *Notas Sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. 2ª ed., Trad. NUNES, M. B. M. L. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- _____. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. 8ª ed, Trad. RAPOSO, M. C. Petrópolis; Editora Vozes, 1999.
- HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 3º ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.
- POLLAK, Michael. *Memória e Identidade Social. Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.
- SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. Sobre a Autonomia das Novas Identidades Coletivas: Alguns Problemas Teóricos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 38, São Paulo, out. 1998.