

O resgate da identidade cultural: Meio para uma sustentabilidade local
Restoration of cultural identity: a way for a local sustainability
Récupération de l'identité culturelle, moyen d'atteindre la sustentabilité au
niveau local

El rescate de la identidad cultural, medio para una sustentación local

Fernanda Beraldo Maciel Leme*
Salvador D. P. Trevizan**

Recebido em 15-04/2005; revisado e aprovado 03-05/2005; aceito em 31/01/2006.

Resumo: Analisa-se a importância do resgate da identidade cultural para o desenvolvimento social, econômico e cultural de grupos étnicos. Utiliza-se da técnica do estudo de caso, focalizando grupos indígenas. As observações empíricas não permitem refutar a hipótese inicial. Argumenta-se que essa possibilidade se concretiza porque, através do resgate da identidade, o grupo minoritário e excluído expressa os desejos e anseios específicos de uma comunidade local. Essa mesma abordagem poderia ser aplicada para o estudo de outros grupos sociais minoritários e excluídos.

Palavras chave: Identidade; grupos étnicos; sustentabilidade.

Abstract: This paper aims to analyze the importance of restoring the cultural identity of specific ethnic groups for their social, economic and cultural development. The case study technique is used, focusing on ethnical minorities such as indigenous groups. Based on empirical observations, one cannot refuse the initial hypothesis. One can argue that such a possibility becomes a reality because of the minority social group can express desires of the local community through their identity. That same approach can work to the analysis of other minority and dispossessed social groups as well.

Key words: Identity; ethnic groups; sustainable.

Résumé: Est faite l'analyse de l'importance de la récupération de l'identité culturelle pour le développement social, économique e culturel des groupes ethniques. Pour ce travail sont utilisées des études de cas, en se concentrant sur les groupes indigènes. Les observations empiriques ne permettent pas de repousser l'hypothèse de départ. Le travail conclu que cette possibilité se concrétise parce que, au travers de la récupération de l'identité, le groupe minoritaire et exclu exprime les désirs et anxiétés spécifiques d'une communauté locale. Cette même approche pourrait être appliquée à l'étude d'autres groupes sociaux minoritaires et exclus.

Mots-clés: Identité, groupes ethniques, sustentabilité.

Resumen: Se analiza la importancia del rescate de la identidad cultural para el desarrollo social, económico y cultural de grupos étnicos. Se utiliza de la técnica de estudio de caso, enfocando grupos indígenas. Las observaciones empíricas no permiten refutar la hipótesis inicial. Se argumenta que esa posibilidad se concreta porque, a través del rescate de la identidad, el grupo minoritario y excluido expresa los deseos y anhelos específicos de una comunidad local. Ese mismo enfoque podría ser aplicado al estudio de otros grupos sociales minoritarios y excluidos.

Palabras claves: Identidad; grupos étnicos; sustentación.

Introdução

Analisa-se como a identidade cultural e, em especial, o resgate desta, pode tornar-se um importante meio para se chegar à sustentabilidade de uma comunidade local.

O termo sustentabilidade, aqui utilizado, se refere ao plano de atender às necessidades e anseios da geração atual sem comprometer a possibilidade de gerações futuras também terem condições de saciar as suas. Já o conceito de identidade cultural e a ação de resgate desta entrariam como ferramen-

tas para se chegar a uma sustentabilidade local pelo fato de que, ao se ter uma preocupação em traçar as características específicas de um grupo através de sua cultura (englobando sua história, os valores, os modos de produção, os costumes e as dificuldades daquela comunidade) poder-se-ia ter o emergir das necessidades e anseios específicos daquele grupo, facilitando aos planejadores e tomadores de decisão uma melhor visualização das metas específicas orientadas para propostas de sustentabilidade. O resgate cultural também proporcionaria aos

* Turismóloga pela PUC-Campinas, especialista em Educação pelo SENAC - SP e mestranda em Cultura e Turismo, Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), Ilhéus, BA. (fermaciel@ig.com.br).

** Sociólogo, Ph.D., professor pesquisador da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), Ilhéus, BA, nos programas de Mestrado em Cultura & Turismo - programa UESC/UFBA e em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente - PRODEMA, e no curso de graduação em Geografia. Rodovia Ilhéus-Itabuna, Km 16, Salobrinho, Ilhéus - BA. (salvador@uesc.br).

integrantes do grupo, o sentimento de união através de uma identidade em comum e fazendo com que junte forças para reivindicar melhorias para a geração atual e para as futuras. As gerações futuras, por sua vez, poderiam perpetuar essa identidade, mantendo a diferença cultural, tão importante em uma época em que, com a globalização, tudo tende à homogeneização.

Para melhor entendimento do papel da identidade cultural para a sustentabilidade de uma comunidade culturalmente definida e espacialmente localizada, relacionaram-se seis argumentos que orientarão as discussões e observações de campo: 1) O resgate da identidade seria um meio pelo qual a comunidade pode conhecer a história de seu povo, seus costumes, sua crença, sua ideologia e avaliar o que mudou através dos tempos; 2) Forma-se, então, o sentimento de pertencimento àquela cultura e a comunidade se torna, assim, mais unida, podendo desenvolver bases de poder comunitário paralelo aos poderes políticos da região; 3) Com a afirmação da identidade, os tomadores de decisão poderão ajustar seus projetos às especificidades do grupo; 4) Movimentos identitários podem manifestar-se, onde a comunidade, ciente de sua cultura, passa a rejeitar ou aceitar o que vem da cultura do outro; 5) Com o resgate cultural, a comunidade também passa a reivindicar seu espaço físico e passa a defendê-lo de interesses prejudiciais a seus membros; 6) Com o espaço físico respeitado, o grupo pode difundir suas técnicas e habilidades para outras culturas e assim apresentar soluções alternativas de exploração ambiental.

O estudo desenvolvido por Sales (2000), entre índios Tembé, do Alto Rio Guamá (PA), relatou que a tentativa de órgãos governamentais em organizar a ocupação dos índios no território impôs que diversos grupos familiares de distintas aldeias fossem comprimidas em "Postos", impedindo também a criação de novas aldeias. No entanto, os índios resistiram a essa forma de concentração, por não condizer à prática cultural do grupo que acabaram ficando em áreas adjacentes à Reserva. O movimento de resistência expressou-se objetivamente através do recrutamento de parentes que migraram para as cidades adjacentes de Capitão

Poço, Ourém e Belém, de renominação das aldeias, que passaram a receber designações da língua tupy como substitutos às da língua portuguesa; da reinstitucionalização das chefias, com a retomada da tradição e criação de novas funções de comando; e finalmente do desalojamento dos invasores.

Hernandez (1981), em seu estudo sobre os índios Mapuche, no Chile, narra a trajetória de como um programa com base também na afirmação da identidade cultural desse grupo reivindicou um sistema de ensino adequado às necessidades sentidas. Os métodos de ensino praticados desconheciam, até então, a realidade étnica do povo indígena e estavam longe de compreender as necessidades do educando as formas de manifestações culturais eram menosprezadas e reprimidas constantemente. Criou-se então o Programa de Mobilização do Povo Mapuche em 1972 que tinha como base e meta primordial, as mudanças na educação dada ao seu povo e a formação de base necessária para que outras metas fossem atingidas, como: luta contra a degradação étnica, redefinição da consciência social e da cultura do grupo, conhecimento e tomada de consciência da situação dos seus membros, resolução de sua crise de lealdade para com a sociedade nacional e auto-afirmação socializada da personalidade étnica do povo indígena. Com o trabalho de cronograma baseado em metas específicas para que a mudança ocorresse, foi possível desenvolver uma educação adequada, válida e imprescindível.

Além de estimular a capacidade para definir sua própria organização social e espacial, como observado entre os índios Tembé, no Pará, e de desenvolver a capacidade de reivindicar políticas públicas que respeitem as diferenças e atendam as necessidades e anseios sentidos pelo grupo, outras conquistas podem ser obtidas através do resgate da identidade étnica, como as embutidas nos seis argumentos acima relacionados.

A análise dos movimentos identitários se justifica porque contribui para a realização do que Sachs (1993) define como o "outro desenvolvimento" que, segundo ele, teria cinco características: deve ser endógeno, contar com suas próprias forças, levar em conta a lógica das necessidades, promover a simbiose entre as sociedades humanas e a

natureza, permanecer aberto à mudança institucional.

Para verificação empírica do objeto em estudo, utiliza-se da técnica do estudo de caso, tomando-se, para isso, a comunidade dos índios Tupinambá de Olivença, município de Ilhéus (BA), que se vêm fortalecendo através do movimento de resgate da sua identidade cultural como grupo indígena, e o movimento dos Pataxó, de Coroa Vermelha, Porto Seguro (BA). Analisa-se como o movimento de um grupo étnico, suas dificuldades e conquistas estariam compatíveis ou não com os seis argumentos acima relacionados sobre o papel do resgate da identidade de um grupo minoritário e socialmente excluído, no seu desenvolvimento social, econômico e cultural e, conseqüentemente, do desenvolvimento sustentável de uma comunidade espacialmente localizada. No caso dos Tupinambá, entrevistou-se a cacique Jamopoty de Olivença em junho de 2005. Entre os Pataxó, entrevistou-se o índio Taquari (agora integrante do movimento tupinambá) e a índia Jandaia, presidente da Associação Pataxó de Ecoturismo (ASPECTUR), também em junho de 2005.

A identidade em questão ou questão de identidade? Reflexões na atualidade

Uma análise do que vem a ser a identidade de uma cultura requer que se leve em consideração as atuais discussões em torno desse assunto. Autores como Hall (2004) questionam a concepção de uma cultura nacional que anula e subordina a diferença cultural existente dentro de um mesmo país. Sabe-se que a maioria das nações são compostas de diferentes culturas, de diferentes grupos étnicos, muitas vezes unificados por um longo processo de conquista violenta. Sendo assim, ao invés de se pensar as culturas nacionais como unificadas, deve-se pensá-las como atravessadas por profundas divisões e diferenças internas, "unificadas" apenas através do exercício de diferentes formas de poder.

Outra forma de identidade discutida atualmente é o regionalismo. Segundo Markusen (1981), diferenças regionais atuam na construção de identidades próprias que passam a ser forças culturais atuantes.

Mas, segundo Oliven (1992), assim como o nacionalismo, o regionalismo também abarca diferentes facetas, expressando frequentemente posições de grupos bastante distintos, contendo desde reivindicações populares até os interesses disfarçados das classes dominantes.

Já que tanto a idéia de identidade nacional quanto a de identidade regional esconde grandes diferenças "costuradas", deve-se então minimizar o foco e tentar entender como a identidade é construída e qual sua importância em grupos minoritários, em especial os étnicos.

A ligação étnica, como mencionado por Rex (1987), diferente da ligação racial que se baseia em características físicas, se constitui nas formas de comportamento culturalmente moldadas e parece ser a mais adequada para estudos sobre como o resgate e a afirmação dessa identidade podem contribuir para a sustentabilidade de um grupo. Isso, partindo do princípio de que, nesse tipo de identidade, há maior possibilidade de que as necessidades e os anseios do grupo sejam correspondentes aos da maioria dos membros, ao contrário do que ocorre nas identidades nacional e regional. Segundo Poutignat e Streiff-Fernart (1998), os vínculos étnicos, atualmente também são percebidos como fontes potenciais de lealdade que chegam a concorrer em suas lutas com as de vínculo de classe, ou seja, as que englobam indivíduos definidos por sua posição em comum dentro do circuito de produção. Segundo eles, as comunidades étnicas parecem tão importantes para se entenderem os fenômenos atuais, quanto as categorias de classe foram para o século XIX. A comunidade étnica seria uma forma alternativa da organização social de classe e a etnicidade uma forma de identificação alternativa da consciência de classe.

A identidade pode assim ser vista como meio para atingir um objetivo. O indivíduo, enquanto ator social, é provido de certa margem de manobra social e, em função de sua avaliação, ele utiliza seus recursos de identidade de maneira estratégica. Assim, "[...] na medida em que a identidade é um motivo de lutas sociais de classificação que buscam a reprodução ou a reviravolta das relações de dominação, a identidade se constrói através das estratégias dos atores

sociais" (CUCHE, 2002, p.196). Daí também a dimensão mutável da identidade.

Ao enfatizar o caráter estratégico da identidade, pode-se ultrapassar, segundo Cuche o falso problema da veracidade científica das afirmações de identidade. O autor dá o exemplo do movimento dos anos 1960 na América do Sul, do "despertar do índio" que não pode ser considerado como a ressurreição pura e simples de uma identidade que teria ficado escondida e permanecida invariável. Trata-se da reinvenção estratégica de uma identidade coletiva em um contexto do aumento dos movimentos de reivindicação das minorias étnicas nos Estados-Nação contemporâneos. Neste pensamento não teria maior relevância saber quem são verdadeiramente os Tupinambá, por exemplo, mas sim o que significa recorrer à identificação Tupinambá. Admitindo-se que a identidade é uma construção social, a única questão pertinente seria para "como, por que e por quem, em que momento e em que contexto e é produzida, mantida ou questionada certa identidade particular?" (CUCHE, 2002, p.202).

O caso Tupinambá, quando o resgate cultural vem para o resgate de todos

A Nação tupinambá de Olivença se situa a 15 quilômetros de Ilhéus e tem cerca de 4.300 índios em 23 comunidades. Segundo Gerlic (2002), a luta dessa Nação começou desde 1560 com a Batalha dos Nadadores onde, numa disputa entre índios e não-índios, foi quase que dizimada a população indígena, principalmente os homens guerreiros. Essa batalha comandada pelo então governador intendente da Bahia, Mem de Sá, transformou a região numa missão jesuítica com o propósito de catequização e escravização dos índios, que acabaram por fugir para a mata ou tiveram que se subordinar à mudança cultural imposta pelos colonizadores da área, além de perderem aos poucos a terra que a eles pertencia.

Em 1922, o chamado caboclo Marcelino deu início à articulação de um movimento contrário aos interesses dos grandes coronéis de cacau estabelecidos em Olivença que, por sua vez, decidiram perseguí-lo. Veio então a batalha dos índios para que não construíssem a ponte do rio

Cururupi, que facilitaria a chegada de mais brancos a Olivença e, mais uma vez, os índios foram massacrados. Marcelino, após ser preso diversas vezes, em 1938 teve sua vida tirada por seus inimigos. O Olivença era tão visada pelos coronéis em função do desejo destes de construir suas casas de veraneio em uma área de grande beleza natural. O impacto causado pode ser percebido, hoje, no desabafo da cacique Jamopoty:

[...] sofreram demais as famílias por aqui, tiveram que fugir para não morrer por problemas de terra por que diziam que aqui era a galinha dos ovos de ouro, porque era a coisa mais linda aqui... e aqui então eles achavam que tinha que fazer uma zona urbana mesmo para as casas de veraneio dos coronéis. E foi assim que fizeram... fizeram várias casas e aí foi afastando, inclusive a minha mãe mora na casa de Olivença que era da minha bisavó, para a minha mãe morar hoje lá na praça a minha bisavó teve que dizer "daqui ninguém me tira!". Quando eles chegaram aqui eles disseram: "olhe, de hoje em diante aqui não se faz mais casa de barro e palha, só tijolo e telha" mas mesmo assim ninguém tinha condição, quem não tinha foi saindo, foi saindo e ela disse: daqui eu não saio!

Com a vinda do comércio na aldeia, foi oferecido produtos aos quais os índios, que então tinham que se autodenominar caboclos, não estavam habituados, como a bebida alcoólica. Estes acabaram por contrair dívidas e tinham suas terras tiradas para o pagamento destas. A falta de documentos também constituía um entrave para que os índios defendessem suas propriedades.

Em 1985, segundo Jamopoty, dois integrantes da comunidade de Olivença foram até o Rio de Janeiro, na FUNAI, até então SPI, a convite de Mário Juruna, com o intuito de fazer relatos sobre a comunidade. Mesmo passando necessidades por falta de recursos para a viagem, conseguiram alguns medicamentos e novas idéias para as famílias indígenas de Olivença. Quando retornaram, no entanto, suas famílias haviam sido massacradas e estes foram torturados para que não levassem em frente o movimento. Em 1999, como relatado por Jamopoty, começou o processo de alfabetização de jovens e adultos pela Pastoral da Criança e com ele houve um agrupamento dos membros. Nesta mesma circunstância, vieram representantes dos índios Pataxó que incentivaram a criação de um movimento dos Tupinambá, como estes já haviam feito.

Uma das primeiras ações do movimento foi a mudança da denominação do grupo de caboclos para índios Tupinambá. Independente do enunciado: “somos tupinambá”, estes já eram Tupinambá por sua cultura e parentesco em comum, antes mesmo que o discurso formado para que a sociedade tomasse maior conhecimento fosse utilizado. Mas criou-se, a partir desse enunciado, uma palavra de ordem: “somos Tupinambá e temos que reivindicar nossos direitos”. A palavra de ordem, como sugerido por Deleuze (1997), expressa uma transformação incorpórea que está ocorrendo naquela sociedade, como no caso, a consciência do que é ser um Tupinambá, ato este que transcende cada corpo (físico, mental, moral) daquele grupo, mas que é atribuído a todos eles por alguns indivíduos, e acaba por ecoar por todo o grupo. A partir dessa palavra de ordem, ainda se potencializaram as transformações naquele grupo. Como descreve Deleuze (1997, p.21), “[...] a instantaneidade da palavra de ordem, sua imediatidade lhe confere uma potência de variação em relação aos corpos aos quais se atribui a transformação”.

A situação relacional em que se encontram os índios Tupinambá de Olivença, hoje faz com que se identifiquem pelo parentesco, pelo passado em comum e pelo desejo de terem seus direitos reconhecidos e problemas solucionados, e não mais por características físicas. O que ocorreu, no entanto, é que o enunciado “somos Tupinambá” ecoou também para o resto da sociedade e esta, que tinha como referencial para designar um membro indígena uma pessoa portadora de características físicas específicas da etnia indígena, não aceitou de imediato como legítimo que se denominassem índios Tupinambá membros quem não tivessem características físicas daquela etnia.

A sociedade não estava, portanto, preparada para o fato de que, mesmo sendo um enunciado, tratava-se de uma enunciação, pois o termo “tupinambá”, assim como sua cultura, não deve ser designado dentro de um processo de enunciado concluído, mas de enunciação, já que a cultura, assim como as características de seu grupo, são dinâmicas. Cuche (2002, p.183) prefere o termo “identificação”, quando a identidade resulta de um processo que se dá “no interior de uma

situação relacional”, e na medida em que pode evoluir “se a situação relacional mudar”.

Assim, parece se que deveria mudar da idéia de enunciado para a idéia de enunciação, e de identidade para identificação. Segundo Bhabha (1998, p. 64), o processo enunciativo introduz

...uma quebra entre a exigência culturalista tradicional de um modelo, uma tradição, uma comunidade, um sistema estável de referência, e a negação necessária da certeza na articulação de novas exigências, significados e estratégias culturais no presente político como prática de dominação ou resistência.

Na história dos Tupinambá de Olivença, essa enunciação do grupo como índios, tentou ser barrada por alguns membros da sociedade como os coronéis, como mencionado anteriormente, pois sabiam que tal enunciação poderia trazer palavras de ordem reivindicando direitos e terras, como de fato acabou acontecendo. Como descrito por Cuche (2002), a identidade é o que está em jogo nas lutas sociais, mas nem todos os grupos têm o mesmo poder de identificação ou podem expressar essa identificação, pois esse poder depende, muitas vezes, da posição que se ocupa no sistema de relações que liga os grupos. Assim, todo o esforço principal dos Tupinambá consistiu em se reapropriar dos meios de definir sua identidade, segundo seus próprios critérios, e não apenas em reaver uma identidade, concedida pelo grupo dominante.

Identidade e união

No início do movimento Tupinambá, é possível sustentar a hipótese de que, o resgate da identidade foi o meio pelo qual a comunidade pode conhecer a história de seu povo, seus costumes, sua crença, sua ideologia, analisar o que mudou através dos tempos e assim avaliar o quanto benéfica ou maléfica foram as transformações (argumento 1).

No extenso trabalho de resgate da história do povo Tupinambá, foram levantadas histórias e relatos como a do caboclo Marcelino, pioneiro na luta de sua comunidade e a do antigo proprietário da piscina natural Tororomba, um índio que teve que deixar suas terras por pressão e ir morar em Santana, a 30 quilômetros de onde residia. Essas histórias fizeram com que os descendentes refletissem sobre as transformações

vindas com os não-índios, em sua busca por um bom local para seu turismo de veraneio, como a expulsão, por exemplo, dos até então denominados “caboclos” de suas terras. Também começou-se a analisar, além das transformações sociais, as transformações de hábitos introduzidas pelos brancos como o uso de sal em sua alimentação e de meios de produção, como o extrativismo exagerado na mata da região, o que acabou comprometendo várias espécies antes utilizadas pelos índios em sua medicina, como o *buraem*.

Os rituais também foram resgatados por via da memória oral dos mais antigos do grupo, e neles agregados características de rituais de outras tribos. O *Porancim*, por exemplo, é para os membros da comunidade, como descrito por Jamopoty, um ritual em que as pessoas se assumem na prática como índios, um ritual de dança que acreditam fortalecer o grupo, enquanto povo e espiritualmente. Segundo Siqueira (2000), os rituais têm sua eficácia simbólica pois seus gestos e ditos são carregados de significados de forma cadenciada, ordenada e ritmada. Se o que ocorre nos rituais tem sempre seu momento obrigatório, e estes são respeitados, é porque o indivíduo que o está praticando tem o outro em mente, estabelecendo relações e cumprindo expectativas de reciprocidade. Esse comprometimento, essa preocupação com o outro é que faz dos rituais um importante elemento da cultura étnica, pois fortalece os laços de união e de identidade de seus membros, como acontece no caso dos Tupinambá de Olivença.

Assim, o resgate dos relatos do passado e as lembranças, puderam ser trabalhados de forma a focalizar o presente. Esse resgate da memória permitiu a construção de um sentimento coletivo de busca por uma condição melhor. Nessa busca coletiva, a principal motivação foi esse resgate que gerou nos moradores da comunidade o sentimento de união por uma identidade em comum (como defendido no argumento 2), de uma história em comum, e de sofrimentos igualmente vivenciados. Como relatado por Jamopoty, em relação ao sentimento de união que se formou a partir deste:

[...] isso tudo é você nascer de novo, mas com vontade de crescer, de poder ter uma terra e dizer que é uma aldeia, que aqui mora índio e nós vamos reivindicar nossos direitos. A gente

junta nossos parentes que nos ajudam muito nessa nova história porque eu acho que é uma nova história para nós, porque é um novo povo, embora descendente de um povo guerreiro, um povo que morreu consciente de que alguém hoje ia lutar por essa terra de novo. Eu acho que é isso que nos valoriza e nos fortalece ainda mais... esse resgate, essa vontade de se afirmar. [...] hoje é um grupo grande que se assume, que vai lá, que briga, que está junto. E eu como cacique, eu vejo isso nos meus parentes, que não só eu puxo a caminhada, a frente, mas que eles também estão junto comigo para me proteger, e isso para a gente é bom porque tá todo mundo junto na mesma briga.

Isso também confirma que o resgate da identidade de um grupo também se torna um importante meio para se desenvolver bases de poder comunitário paralelos aos poderes políticos da região. Os tupinambá nomearam uma cacique para a comunidade, caso raro onde uma mulher ocupa este cargo. Frente ao poder público, a comunidade com sua cacique já conquistou espaço na Secretaria Municipal de Saúde, do Meio Ambiente, além de terem podido exercer pressão para a instauração de uma lei municipal que afirma a existência de índios tupinambá em Olivença. Mas para Jamopoty (2005), a principal conquista é:

Não é o ressurgimento que eu falo não, é essa volta que a gente deu, esses massacres que teve, essa discriminação e que hoje a gente se assume como etnia, com nome, com conhecimento, eu acho que isso tudo é uma conquista da gente.

Os Tupinambá, assim como os índios Mapuche do Chile, reivindicam uma escola apropriada à sua cultura. Jamopoty faz referências também à saúde. Pelo seu depoimento, ainda há muito que ser adequado às exigências específicas do grupo Tupinambá.

Quando você vai brigar pela saúde diferenciada você sente na pele porque ninguém sabe qual a diferença. Não sabe que tem que valorizar a cultura dos índios, o pessoal que benze os índios, as ervas, tudo isso tem que ser valorizado e ninguém valoriza. Querem trazer aqui um médico só para dar a receita e dizer se você tá com dor de barriga, para tomar tal remédio.

A intenção do grupo, com a implantação da escola indígena já conquistada e que será entregue brevemente à comunidade, é firmar território e, a partir disso, realizar novas conquistas como a da saúde adequada, com o apoio dos planejadores sociais. Mas como os planejadores estão vendo os movimentos identitários? Eis uma questão a ser discutida.

Planejadores: planos para quem? O caso Pataxó de Coroa Vermelha

Seguindo a lógica de que, se o resgate e a afirmação da identidade do grupo levou seus membros a identificar suas necessidades específicas e reivindicá-las, os planejadores também poderiam perceber as especificidades do grupo e adequar seu planejamento (argumento 3). No entanto, tal não se observou no caso dos índios Tupinambá e Pataxós de Coroa Vermelha, em Porto Seguro (BA).

O projeto Jaqueira implantado na gleba B da terra indígena de Coroa Vermelha foi proposto pela Associação Pataxó de Ecoturismo, uma associação comunitária sem fins lucrativos, com o principal objetivo de desenvolver atividades de ecoturismo, turismo cultural e educação ambiental na Reserva Jaqueira. O projeto visa, assim, fornecer meios necessários para a geração sustentável de renda e preservação permanente da mata. Com o relato do índio Pataxó, Taquari, nascido em Coroa Vermelha, nota-se que o projeto alcançou, em muitos aspectos, os objetivos propostos:

o índio que vive na Jaqueira, ele não precisa ficar na praia vendendo arco e flecha, lança, ele não precisa não... Porque o turista que chega até eles, o turista é obrigado a comprar na mão deles por obrigação... aquele passeio é obrigatório no pacote, então ele não precisa ficar dizendo - compra aqui meu amigo - e o cara dizer 'não'... se humilhando na praia, vendendo colar para poder comprar comida.

No entanto, Taquari afirma que os que elaboraram o projeto e seus gestores não levaram em conta uma questão primordial na cultura indígena atual: a solidariedade para com os outros "parentes" que são os membros das comunidades vizinhas. Se nos tempos anteriores à colonização do Brasil tribos indígenas entravam em conflitos e disputas, hoje estas criaram forte vínculo entre si, pois todas em maior ou menor grau ainda estão em processo de reivindicação de espaço na sociedade que se formou até então. Para muitos Pataxós, a inclusão no projeto de apenas algumas famílias é um erro grave que acarretou em brigas entre os próprios índios.

Neste resgate de nossa cultura, todos nós temos que participar e deixar os outros de fora, não; porque nós estamos juntos na história, nós estamos juntos na luta. [...] se eu puder viver

bem, eu quero que todos vivam bem. Se eu vir a minha comunidade sofrendo, eu também vou sofrer junto. Se eu tiver que dividir um pão para não ver meu povo dormir com fome, ou se tiver um pão e não der para todo mundo, eu vou dormir com fome com eles.

Com a implantação do Projeto Jaqueira, mesmo sendo uma proposta para os índios e pelos índios, Taquari afirma que na reserva de Coroa Vermelha ficou o sentimento de incômodo pelas diferenças de oportunidades geradas. De forma semelhante, no caso dos Tupinambá de Olivença, também ocorreu, com os programas de ONG's o beneficiamento de algumas famílias e outras não. Segundo relato de Jamopoty, uma organização não governamental disponibilizou recursos financeiros à comunidade. Os Tupinambá, entusiasmados com a proposta, começaram planejar o uso dos recursos:

[...] então bora sonhar e botamo no papel o que é que agente queria com a ONG, já que tinha esse dinheiro disponível, né?! Fez um trabalho no fim do mês 1, no fim do mês 2 e no fim do mês 3 e deixou lá o trabalho que não terminou, que não concluiu certo. Aí deixou famílias, tudo família, brigando porque beneficiou uma família e não beneficiou outra. Quer dizer, então não veio para todo mundo, né?! Não veio para beneficiar os índios tupinambá, porque teria que beneficiar uma comunidade, aí, todo mundo tá beneficiado: dali tirava a produção, a metade seria para doar para outra comunidade. Esse era o projeto e nada aconteceu na prática.

Os Tupinambá também relatam experiências mal sucedidas com planejadores na área de educação, onde a ONG, que muito ajudou no início do movimento, hoje, por divergências de objetivos, acabou sendo desvinculada da comunidade. Essa rejeição por parte da comunidade a alguns planejadores se deve principalmente ao fato de que hoje esse grupo étnico tenta focalizar suas ações e apoios para o benefício da comunidade como um todo. Jamopoty argumenta que

[...] às vezes, a gente fala que o governo é responsável por essa comunidade indígena, então o governo tem que fazer: tem que capacitar as pessoas para que elas saibam como trabalhar com a gente, não é chegar e impor. Não. Nós vamos dizer para eles que nós não queremos desse jeito e que queremos daquele.

Essas experiências mostram que, em muitos casos, os planejadores não atentam para as especificidades da comunidade em questão, mas fortalecem o argumento 4, referente à identidade como meio pelo qual a comunidade pode reivindicar mais espaço e

tempo, mais especificamente: espaço social para que as necessidades de acordo com sua comunidade sejam atendidas; e tempo de escolha para que a comunidade, ciente de sua cultura, possa rejeitar ou aceitar o que vem da cultura do outro. Segundo Jamopoty, essa atitude de saber o que quer, de estar ciente de sua condição, é fruto dessa afirmação enquanto grupo.

Eu sempre digo: aqui na nossa comunidade não tem analfabeto, tem gente de capacidade. Tem índio por aí com poder para assumir a administração até regional. O que eu vejo aqui, na comunidade de Olivença, é que existem muitas pessoas capacitadas que podem ocupar o lugar de um não-índio que está ocupando um espaço nessa comunidade. Aqui mesmo tem pessoas que não são índios e que trabalham aqui para os brancos e não vem olhar o lado do índio. Ora, se o governo está pagando ele para trabalhar com índio, ele tem que ver os interesses do índio.

O apoio de grupos de fora da comunidade é de grande validade em alguns casos, mas a autogestão da comunidade parece ser a melhor maneira de se ter um efetivo alcance de metas, sem ferir a ideologia do grupo, já que muitos planejadores não atentam para este aspecto.

O meio cultural e o cultivo do meio

Com a evolução de um movimento identitário, o que se percebe é que, estabelecida a união do grupo e a luta por melhorias específicas, o passo seguinte é a reivindicação do grupo por seu espaço, e a defesa deste de interesses prejudiciais a seus membros (argumento 5).

Essa reivindicação surgiu no movimento Tupinambá desde o momento em que o grupo, fazendo uma retrospectiva histórica, percebeu que a expropriação dos Tupinambá se deu por pressão de grupos majoritários, como a dos antigos coronéis de cacau. Posteriormente, a necessidade de ter a terra reconhecida como aldeamento indígena mostrou-se fundamental para que o grupo de membros remanescentes pudesse dar continuidade a seus projetos de melhoria social. Jamopoty reclama que:

Antes do povo ser reconhecido, falavam que não podia fazer isso, não podia construir, não podia fazer saneamento básico, porque os índios não eram reconhecidos. Aí, agora falam que não pode construir nada, que casa não pode

melhorar, nem a condição de vida dos parentes porque os índios não têm a terra reconhecida.

Atualmente, com a escola que está em fase de construção, em uma terra cedida a um dos índios por indenização, e que tem a proposta de melhorar a educação indígena, Jamopoty acredita que as autoridades irão perceber o quanto o espaço físico representa um espaço social para a comunidade.

Referente à identidade como meio pelo qual a comunidade pode difundir suas técnicas e habilidades para outras culturas e, assim, apresentar soluções alternativas de exploração ambiental (argumento 6), deve-se considerar a condição de que a comunidade tenha seu espaço físico respeitado. Sales (2000), em seu estudo sobre os índios Tembê, conclui que os movimentos de reivindicação de terra pelos grupos minoritários devem ser legitimados pelo fato de que um grupo que possui uma identidade em comum, e uma cultura diferente das que o cercam, deve ter a chance de reprodução social sobre a base territorial para a reafirmação de sua identidade. Com seu espaço respeitado, tal grupo teria a chance de reproduzir suas formas específicas de manejo desenvolvidas pela inter-relação entre cultura e meio ambiente.

Segundo Viertler (1999), a cultura exerce um papel fundamental no modo como se dá essa dinâmica entre o ser humano e a natureza. Através de sua cultura, o ser humano cria, em parte, seu ambiente. Por sua vez, o meio físico força os habitantes a desenvolver meios para sobreviver. Forma-se então um forte vínculo entre cultura e meio ambiente. Esses modos de produção desenvolvidos para a sobrevivência do grupo nem sempre, são feitos de forma que este respeite os ciclos da fauna e flora local, mas a partir do momento em que o grupo viva em contato direto com os ciclos, ele faz com que as técnicas de produção estejam de acordo com aquele meio ambiente com maior sucesso do que se fossem desenvolvidas por outra cultura. Assim, é necessário estudar a relação homem - natureza, nas suas transformações através do tempo e lugar.

Para os Tupinambá, sua relação com o meio ambiente está nas ervas medicinais como o *buraem*, na culinária onde utilizam mandioca para fazer farinha, *chimanca* (bolacha), *beju* (doce e salgado) e *puba* (mingau e pamonha). Está também na palha para

fazer artesanatos, na *manipûera* para fazer preparados para combater formigas e carapatos, na *piçava* (tipo de palmeira) para fazer vassouras e cabanas. O seu manejo com o meio ambiente também é diferenciado com a utilização de ganhos e cipós amarrados, formando o chamado *suru*, uma espécie de armadilha para a pesca de peixes. Existe também a pesca com *cevas*, um tipo de isca feito com mandioca que atrai os peixes. A relação com os animais de estimação também é dada com respeito à liberdade do animal, tendo muitas vezes pássaros que não vivem em gaiolas, mas que “visitam” as casas em busca de alimento e companhia. Enquanto isto, na região, são as moto-serras e redes utilizadas pelos não-índios.

Essas técnicas e habilidades dos tupinambá poderiam ser difundidas para outras culturas, como ocorre no Projeto Jaqueira, em Porto Seguro, para os turistas. Ali, segundo Jandaia, os índios fazem passeios de educação ambiental e, conseqüentemente, difundem como sua cultura percebe o meio ambiente de forma harmônica. Além disso, as trilhas existentes na reserva têm vários pontos de interpretação e parada, onde são contadas histórias do povo Pataxó, são mostradas as plantas medicinais utilizadas e apresentados exemplos de armadilhas usadas pelos antepassados para caça. É um exemplo nesse aspecto, de como o turismo pode funcionar em terras indígenas, em termos de valorização cultural e ambiental.

Atualmente o turismo pode melhorar seu papel de intercambiar culturas, através da tendência dos turistas em se interessar mais sobre outras culturas, como ocorre com os chamados “turistas cosmopolitas”, termo que Hannerz (1999) utiliza para definir pessoas que, acima de tudo, se orientam a fim de saciar sua vontade de se envolver com o outro. A maioria dos turistas, particularmente os que praticam o chamado “turismo de massa”, em locais já bastante explorados pela atividade e onde terá preços reduzidos, não tem ainda uma visão tão ampla de quão interessante pode ser a cultura do outro, como tem os cosmopolitas. No entanto, há indícios de que isto já está mudando. Testemunha disso são os passeios do Projeto Jaqueira onde os turistas, em um destino onde é realizado o turismo de massa (Porto

Seguro), pagam uma quantia não tão pequena para entrar na reserva indígena, mesmo que, segundo Jandaia, 90% sejam estrangeiros. Essa visitação acaba por provocar também o sentimento de orgulho nos índios pelo interesse do outro em sua cultura e gera renda para manter o movimento. “[...] A gente trabalha com o turista, pois para a gente chegar aos nossos objetivos que é a preservação da cultura e do meio ambiente, a gente resolveu abrir para a visita e o turista estar ajudando a gente”, diz Jandaia. Se bem planejado, o turismo poderia ser uma oportunidade de se culminar no processo de resgate cultural de uma etnia indígena, através do contato e intercâmbio com o outro, contato este que outrora sufocou e adormeceu uma identidade e que agora pode ajudar a fortalecê-la.

Conclusão

O estudo dos movimentos e lutas das comunidades indígenas Tupinambá, em Olivença, Ilhéus, BA, e Pataxós, em Porto Seguro, BA, permite sustentar, quase sempre, o argumento de que o resgate da sua identidade étnica exerce relevante papel para desencadear um processo de desenvolvimento social, econômico e cultural e, por extensão, de desenvolvimento sustentável na comunidade local, como já se registrou entre índios Tembê no Pará, e Mapuche no Chile. Não se observou, entretanto, o que seria desejável, o reconhecimento das especificidades culturais do grupo étnico, por parte de agentes externos ao grupo, conforme previsto no argumento 3.

O processo de resgate da identidade étnica dos grupos estudados revela uma trajetória com perfil bem definido. Primeiro vem o conhecimento da própria história que permite ao grupo avaliar-se em termos das mudanças ocorridas através do tempo (perdas e ganhos, avanços e recuos). A partir desse conhecimento, tem início a construção de um sentimento de unidade, fundamento indispensável para se definirem mecanismos de força e de poder. Sentir-se diferente, com necessidades e anseios específicos fortalecem a unidade e atuam para nortear a definição de rumos, objetivos e metas do grupo. À medida em que a sensação de força se mani-

festa, começa a se delinear o sentimento de poder fazer frente a outras forças, no caso, as forças sociais dominantes. Este enfrentamento se expressa na reivindicação e conquista de espaços físico, temporal, social e cultural que, por sua vez, abrem possibilidades para o grupo viver dignamente suas diferenças, ou seja, desencadear endogenamente o 'outro desenvolvimento', para usar a expressão de Sachs.

Há de se considerar ainda que a idéia de sustentabilidade, como o atendimento das necessidades e dos anseios da geração atual sem comprometer os das gerações futuras, passa atualmente por um questionamento pelo fato de que, ao se estudar as culturas, percebe-se que o que é necessidade num determinado momento ou contexto, pode ser apenas desejo ou supérfluo noutra. Isso é agravado pelo fato de que a modernidade e a globalização parecem dinamizar ainda mais essas mudanças culturais, fazendo com que se acelere também as mudanças do que são necessidades e anseios das sociedades. Diante dessa realidade, Marques (1999, p.45) faz a seguinte pergunta: "Como fazer então para planejar a satisfação de necessidades futuras, quando os parâmetros do passado são absolutamente inseguros e quando se vive um presente da mais absoluta fugacidade?"

Ao que parece, dever-se-á ter sempre os olhos, mente e questionamentos dirigidos para a cultura. Se observada a cultura como a teia de significados em que o homem tece e na qual ele mesmo se amarra, como defendida por Max Weber e seguidores (*Apud* GEERTZ, 1989), estar-se-ia também observando as necessidades e anseios latentes nessa teia, sempre em construção, ora desmanchada, ora complementada. O resgate e a afirmação cultural aparece como meio para a sustentabilidade de minorias socialmente excluídas, para que o grupo saiba o que necessita, o que anseia, o que já não é mais fundamental, o que se tornou fundamental, o que é ser de uma cultura e o que é não ser de uma cultura e o que é preciso ter, como condições, voz, para poder continuar sendo. No caso das minorias indígenas, ao que tudo

indica, para que continuem sendo portadores de uma cultura específica, é fundamental ter. Ter espaço social, ter respeito da sociedade em relação a como o grupo se percebe, ter meios de se unir e de reivindicar.

Referências

- BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 2002.
- DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: 34 editora, 1997. Vol 2.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.
- GERLIC, Sebastian. *Índio na visão dos índios*. Salvador: Thidêwá, 2002.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP & A, 2004.
- HANNEZ, Ulf. Cosmopolitas e locais na cultura global. In: *Cultura global – nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HERNANDEZ, Isabel. *Educação e sociedade indígena – uma aplicação do método Paulo Freire*. São Paulo: Cortez, 1981.
- MARQUES, José Geraldo W. Dinâmica Cultural e planejamento ambiental: sustentar não é congelar. In: Jenner Filho; Nádia F. M. Amorim e Vinícius Nobre Lages (Org.). *Cultura e desenvolvimento – a sustentabilidade cultural em questão*. Maceió: UFPE, 1999.
- MARKUSEN, A R. Região e regionalismo: um enfoque marxista. In: *Espaço e debates*, p.83, 1981.
- OLIVEN, Ruben G. *A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-Nação*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FERNART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade – seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: UNESP, 1998.
- REX, Jonh. *Raça e etnia*. Lisboa: Estampa, 1997.
- SACHS, Ignacy. *Ecodesenvolvimento. Crescer sem destruir*. São Paulo: Vértice, 1986.
- SALES, Noêmia P. *Pressão e resistência – os índios tembé-tenetehara do Alto Rio Guamá e a relação com o território*. Belém: UNAMA, 2000.
- SIQUEIRA, Euler. O homem total na sociologia de Manuel Mauss. *Revista Humanas*, Londrina, v. 2, n. 1, 2000.
- VIERTLER, Renate B. A idéia de "sustentabilidade cultural": algumas considerações críticas a partir da antropologia. In: Jenner Filho; Nádia F. M. Amorim e Vinícius Nobre Lages (Org.). *Cultura e desenvolvimento – a sustentabilidade cultural em questão*. Maceió: UFPE, 1999.