Acervo ISA

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL
data 13/08/98
cod. K1D00088

A questão da territorialidade na Etnologia brasileira

Comunicação apresentada à
II Semana de Ciências Sociais da
Universidade Federal de Goiás
25 a 28/10/1994

Denise Maldi Meireles
Antropóloga MS
Departamento de Antropologia
Universidade Federal de Mato Grosso

Acervo ISA

APRESENTAÇÃO

Partindo-se do pressuposto de que a territorialidade é definida a partir de laços, sobretudo jurídicos e políticos, que ligam um espaço determinado por superfície, forma e limite - nesse caso, fronteira - a um território, define-se, de maneira evidente, a situação problema: sua concepção formulada a partir da idelogia do Estado . A sua elaboração no discurso científico não escapa a essa constatação básica, que é a projeção, nas sociedades indígenas, de uma categoria enraizada em representações ocidentais . O aparelho conceitual utilizado foi engendrado a partir desta situação, embora evidentemente, tenha historicidades próprias que refletem os sistemas culturais dentro dos quais as suas representações emergem e podem ser entendidas.

Não podendo escapar desta ambivalência, isto é, de que o discurso sobre a territorialidade foi construído pela cultura européia, é possível estabelecer a meu ver, os parâmetros para a sua discussão, que proponho a seguir:

1. a elaboração das categorias de territorialidade e fronteira e o imaginário sobre o território indígena;

2. as concepções geopolíticas e as definições da territorialidade indígena a partir do Estado;

3. a elaboração da categoria na etnologia brasileira.

Cada um desses itens remete , fundamentalmente, a uma ressonância básica entre o objeto e a forma como é percebido, já que têm de ser entendidos, em primeiro lugar, a partir da representação que a sociedade faz de si própria e do *outro*, ou seja, com quem e como estebelece as suas fronteiras. Podemos dizer, por esta razão, que a territorialidade é um campo privilegiado para a reflexão antropológica, na medida em que é um campo privilegiado para a compreensão da formulação histórica e cultural sobre a alteridade.

Acervo ISA

1. INTRODUÇÃO : CONSIDERANDO OS CAMPOS SEMÂNTICOS

Em primeiro lugar, é absolutamente imprescindível distinguir **espaço, território e territorialidade**, de modo a termos um campo heurístico, não necessariamente limitador, mas norteador. A raiz da discussão está em Durkheim (1983) , na sua formulação clássica da noção de **categoria**, recusando-lhe tanto um caráter idealista quanto empiricista e fazendo recair somente e unicamente sobre a sociedade enquanto coletividade, a capacidade da sua construção. As categorias são fundamentos do conhecimento, precursoras da razão e pontos de referência para as **representações coletivas**, dentre elas, as classificações. As representações coletivas são as matrizes construtoras do mundo social. A categoria do espaço,
pela sua universalidade e anterioridade histórica provê o fundamenrto básico da própria sociedade. Nesse caso, a concepção de espaço resulta da **representação** que define os parâmetros de classificação conforme a idéia que a sociedade faz de si mesma.Aqui, finalmente, para que não sejamos tentados a nenhum tipo de reificação, é preciso esclarecer que a idéia de **representação** é uma homologia, possível pelo estabelecimento de categorias de signos e de convenções que regulamentam a relação do signo com a coisa significada. Dito em outas palavras, a representação é estruturante de outra imagem.[1] Assim, pode-se falar de uma antropologia do espaço postulada na formulação de Durkheim, uma vez que a categoria do espaço é universal, mas seu conteúdo é cultural, pedindo o referencial etnográfico para a sua compreensão.

O **território** é uma representação coletiva, uma ordenação primeva do espaço. A transformação do espaço em território é, basicamente, um fenômeno de representação, através do qual os grupos humanos constroem sua relação com a materialidade. A noção de território sem dúvida é formada através do dado imediato da materialidade, mas este é apenas um componente, já que todas as demais representações sobre o território são abstratas. É também a raiz para a formulação coletiva da **identidade**. O indivíduo constrói sua identidade a partir da sua localização com relação a um grupo e da sua relação com a totalidade, de tal forma que o território passa a ser determinado e vivido através do conjunto de relações institucionalmente estabelecidas pela sociedade. Mesmo nos casos em que o território enquanto um espaço ancestral e original não se constitui num elemento atribuidor da identidade social, a sua perda - ou a sua ausência - acabam por configurar critérios em si mesmos, reivindicados a partir, por exemplo, da memória coletiva. Portanto, na raiz da pecepção do território está a percepção do nós, a construção básica da identidade coletiva e, por extensão, a sede do estabelecimento da diferença, o limite para a construção da alteridade enquanto uma situação antagônica por definição.

Portanto, se o território é a representação coletiva fundamental da sociedade, a **fronteira** é a representação coletiva fundamental para o estabelecimento da diferença ou, em outras palavras, para a percepção da alteridade. Sem dúvida, a fronteira é ao mesmo tempo um componente material (relativo ao espaço) e ideológico, envolvendo um conjunto de fenômenos complexos no campo das representações coletivas. Acredito que a fronteira deva ser estudada como um **fato social total** no sentido proposto e definido por Marcel Mauss (1968) isto é, fatos *"ao mesmo tempo jurídicos, econômicos, religiosos, estatísticos, morfológicos, etc (...)."* Do ponto de vista operacional, considerar a fronteira como fato social total implica na possibilidade de se considerar o conjunto de idéias para conceber o essencial, conforme o próprio Mauss enfatiza, e abre imensas possibilidades para a análise dos distintos referenciais etnográficos que conferem conteúdo ao conceito. É interessante considerar aqui a análise de

---

[1] Esta discussão sobre a representação está muito bem localizada em Roger Chartier (1991). De modo objetivo, sugere que a relação de representação deve ser entendida *"como uma relação entre uma imagem presente e um objeto ausente, uma valendo pelo outro porque lhe é homóloga"*.

Acervo ISA

Claude Raffestin, geógrafo de regiões de fronteira, segundo a qual a fronteira *" tem um sentido abstrato anterior ao sentido concreto"*, mas na sua concretude, *"assume um sentido espacial elementar, conservando a função de interface que transforma a informação em um bloco de tradução sui generis"* (RAFFESTIN, C. 1986: 179 e LOTMAN, *Apud* RAFFESTIN, op.cit.).

A partir do momento em que o termo "fronteira" é apropriado pelo discurso oficial no aparelho do Estado, passa a designar a expansão da sociedade nacional e a integração territorial. Exprime então um fenômeno global da sociedade e adquire uma dimensão simbólica que ultrapassa o seu aspecto concreto e localizado. Nesse sentido, é preciso apontar uma diferença primordial na percepção do espaço social como paradigma: no discurso do Estado começa a perder a sua referência tradicional de suporte coletivo do conteúdo estático de relações sociais móveis, para ser considerado como produto social no interior do discurso sociológico. Isto é fundamental, porque o Estado não é a expressão de uma realidade espacial preexistente, mas uma criação histórica que implicou em novas configurações da realidade espacial, definidas através de fronteiras. Nos processos históricos de gestação dos Estados, o próprio conceito de fronteira mudou amplamente, sempre engendrado a partir dos sistemas de representações da sociedade.

Gostaria de considerar, a partir desta última constatação, algumas propostas de definição de território. Em primeiro lugar, a de Alain Bourdier (1993) segundo a qual, deve ser entendido a partir três parâmetros:

1. como espaço submetido a um poder;
2. como patrimônio, bem herdado, depósito sagrado e que contribui para a definição de identidade;
3. como espaço de uma promessa: Israel ou a "fronteira"americana seriam exemplos canônicos.

De fato, pelo menos dois aspectos parecem ser recorrentes no campo semântico: 1. a palavra "território" evoca idéias de apropriação, de pertencimento ou, no mínimo, de uso e 2. existe um forte redutor jurídico na sua concepção. O segundo fator nos remete diretamente ao Estado: Paul Alliès (1980) analisou o território como objeto, sujeito e função do Estado. A seu ver, as categorias jurídicas que tratam do território são diferentes dentro de períodos históricos e, de acordo com épocas distintas, o recurso a diferentes concepções do território fecundou o pensamento jurídico. O problema não reside em mensurar a relatividade das definições dominantes do território *vis-a-vis* com as de Estado, mas de considerar as três propostas acima mencionadas: a do território-objeto, a do território-sujeito e do território-função. O território como objeto do Estado resulta de uma reificação do território considerado como persona jurídica estática, uma vez que o Estado não tem sobre o solo um direito de propriedade, mas um poder de dominação, a soberania territorial. A questão reside, pois, na consideração do território como objeto de um direito especial de soberania. O território como sujeito do Estado seria "um elemento constitutivo do Estado" ou "um elemento da sua personalidade jurídica". Sob este ponto de vista, o Estado seria a combinação de muitos elementos, povos e organização jurídica onde o território ocuparia um lugar constitutivo, definindo o "modo de existência do Estado no espaço". Finalmente, o território como função do Estado transforma o Estado no depositário do direito que as coletividades possuem sobre o território.

A questão 1., qual seja, a idéia de pertencimento ligada ao território nos remete, por sua vez, à definição da **territorialidade**. No seu limite, territorialidade define o que pertence a um território, mas gostaria de recorrer à definição de Robert David Sack (1986: 5) segundo a qual, a territorialidade é *"uma estratégia geográfica de controle e poder "*, *"a expressão geográfica primária do poder social"* e ainda, *"a inter-relação entre espaço e sociedade"*.

Acervo ISA

1. A ELABORAÇÃO DAS CATEGORIAS DE TERRITORIALIDADE E FRONTEIRA E O IMAGINÁRIO SOBRE O TERRITÓRIO INDÍGENA.

A partir desta discussão conceitual mínima, irei considerar a representação européia da fronteira indígena no período colonial. Em primeiro lugar, existe um aspecto que é absolutamente básico nesta discussão: o fato de que os espaços descobertos pelos colonizadores obrigaram o europeu a repensar todas as suas concepções geopolíticas. Nesta dialética está a maneira de considerar a alteridade e definir fronteira como uma maneira de considerar o outro. Não vou me deter aqui na formação do imaginário europeu sobre o espaço do Novo Mundo, tanto no aspecto do discurso narrativo, quanto no aspecto iconográfico. Creio que este é um tema já explorado de forma fecunda. Quero sim chamar a atenção para a forma como espaço indígena foi especificamente percebido no período colonial e, nesse sentido, gostaria de citar três comunicações que foram apresentadas ao 48o Congresso Internacional de Americanistas, realizado entre 4-9 de julho de 1994, que são complementares cronologicamente:

1. *O contato inicial e as fronteiras nos territórios do Brasil atlântico abordados e administados pelos lusitanos no século XVI: História ou Antropologia ?* de Eliane Sigwalt-Dumotier, da Universidade de Paris X;

2. *Os limites do discurso colonial - o índio como fronteira nos séculos XVI e XVII* de Ettore Finazzi-Agrò, da Universidade de Roma "La Sapienza" e

3. *As missões Guarani e o problema das fronteiras: aspectos da colonização espanhola no rio da Prata (1610-1750)* de Regina Maria d'Aquino Fonseca Gadelha., da PUC de São Paulo.

Na primeira referência, a autora analisa descrições de alguns cronistas, desde as mais remotas, como a carta de Caminha e um documento de Américo Vespúcio, até documentos mais tardios, escolhidos em função da sua relevância iconográfica, como os relatos dos franceses André Thevet (1558 e 1575) e Jean de Lery (1578); dos alemães Hans Staden (1557) e Ulrich Schmidel (1567). As populações indígenas são, de forma genérica, denominadas Tupi-Guarani. É interessante observar que nos relatos desses cronistas já está assinalado o fato de que as aldeias, mesmo mudando de lugar, *guardavam um nome próprio.* Em outras palavras, não passou despercebido o registro da toponímia como uma das formas de marcar o território.

Há, entre os cronistas, a percepção do que a autora chamou de "território tribal", um espaço que ultrapassava os limites da aldeia, inclusive com campos e áreas de caça muito bem marcados por cada grupo. Mas a base dessa distribuição muito remotamente foi percebida como uma base cultural, que dependia de fatores extra-territoriais. Um dos principais desses fatores era a construção da identidade e da alteridade, uma vez que o espaço era definido também em função da definição do inimigo. Exatamente por essa razão, a fonteira indígena na visão do europeu quinhentista era de uma fronteira defensiva, fortemente marcada - ressaltada nas iconografias pelas muralhas e paliçadas.

A visão da fronteira indígena passa a mudar de forma radical muito remotamente: a partir de 1534, com a instituição das capitanias hereditárias, um marco no sentido de que a definição das fonteiras passa a ser administrativa e as fronteiras locais não coincidem mais com esta idealização. É quando o massacre dos índios aparece como indissociável da fronteira porque sua expansão se efetua sempre num espaço ideologicamente considerado *vazio*, do ponto de vista demográfico, econômico ou jurídico.

Para Ettore Finazzi-Agrò, a alteridade, no caso, o índio, abalou a concepção européia de fronteira exatamente no sentido de que, na imaginação colonizadora, o índio era o habitante de um espaço indefinível, incompreensível, flutuante e, sobretudo, nebuloso. O projeto colonizador foi, antes de mais nada, o de transformar o espaço desconhecido em

Acervo ISA

território plausível, a partir dos códigos culturais europeus. Na situação de ambivalência de uma colonização caracterizada pela apropriação e cultivo da terra, a reflexão sobre a questão territorial passa a ser cultural e a fronteira indígena, a projeção sobre "espaço-Outro" definida *"apenas pelo SEM, e suspensa sobre o vácuo de uma Falta vertiginosa"*.

Muitos historiadores apontam as raízes medievais da percepção de espaço pelo colonizador. É o caso, ressalta ainda Finazzi-Agrò, das visões utópicas e/ou distópicas, edênicas e/ou infernais que servirão de suporte para um maniqueísmo ético em relação ao mundo selvagem. Embora o espaço selvático fosse uma construção medieval[2], e talvez até mesmo por isso, os portugueses não escaparam ao apelo do imenso espaço indefinido que ficou sendo chamado de "sertão" ou, mais remotamente, "mato", dentro do qual o europeu foi incapaz de formular qualquer identificação territorial nativa.

Nos séculos XVII e XVIII a associação índio-fronteira adquire uma característica peculiar dentro da estratégia geopolítica portuguesa desenvolvida contra os jesuitas. Após a destruição das primeiras missões estabelecidas nas terras do Guairá, Tape e Itatim, sistematicamente invadidas a partir de 1620, os jesuítas recolonizariam parte dessas áreas com os Guarani assumindo a função de índios "presidiários", e fundariam na margem oriental do rio Uruguai as sete missões que ficariam famosas como "Sete povos das missões", tornando-se, como afirma Regina Gadelha *'futuro centro de resistência à aplicação do Tratado de Madri"*. Pela sua análise, os índios tornam-se "presidiários de fronteira" de 1637 até 1735 e foram amplamente requisitados pelos governadores para as mais diversas atuações na fonteira, desde o combate a grupos inimigos considerados inimigos dos espanhóis até trabalhos de vigilância.[3]

O fato de que os índios "espanhóis" foram considerados "presidiários da fronteira" teve profundos reflexos junto aos piores inimigos dos espanhóis: os portugueses. Estendendo a sua xenofobia aos índios, os lusitanos foram implacáveis na destruição das missões. Mas, da mesma forma, no idcário do conquistador português, os "confederados" e as "nações" indígenas - termos amplamente empregados na crônica portuguesa - eram guardas naturais da fronteira, o que levou à mobilização de contingentes para este fim.

Na crônica oficial e mesmo nos relatos dos viajantes do século XVIII, dificilmente aparece a palavra "tribo"para designar sociedades indígenas.São chamadas *nações* e em alguns casos, *confederados*. É extremamente interessante observar que os termos não são fortuitos, mas refletem uma visão de que os índios tinham territórios definidos. Gostaria de citar o trecho um documento que exemplifica textualmente esta visão: a carta do Juiz ordinário de Cuiabá, Cristóvão de Magalhães e Morais, pedindo ao rei, em 14 de novembro de 1749, que os índios fossem mantidos em seus territórios e tornados vassalos do rei:

(...) "amparados da proteção e vassalagem de V.M. para que nunca sejam tirados de suas pátrias (...)"

Na verdade, o fato de que os índios fossem considerados "nações" remonta à visão tomista do direito natural. Na ética do século do ouro, analisada por Joseph Höffner (1973), a partir da teoria sobre o Estado baseada no direito natural, os Estados pagãos eram considerados tão legítimos quanto os cristãos, porque a esfera civil era considerada independente da fé cristã.

---

[2] Jacques Le Goff (1983) é a leitura imprescindível sobre o imaginário do espaço no ocidente medieval. Associa a idéia de "floresta "à idéia de solidão, de tal forma que esta construção pode ser considerada arquetípica no arcabouço mental do colonizador.

[3] Existe uma riquíssima documentação a respeito do função de guarda da fronteira desempenhada pelo índio missioneiro. Historiadores como Regina M.A.F. Gadelha (1980) e Arno Kern (1982) trabalharam a questão com relação às missões Guarani. Eu trabalhei a questão nas missões de Mojos , do oriente boliviano (1989)

Acervo ISA

Os estadistas portugueses estabeleceram analogias entre "caciques" e reis; dispensavam fidalguia aos "principais" quando esses eram considerados possíveis aliados na guarda da fronteira ou no ataque a "tribos bárbaras"e, nesse caso, recebiam tratamento de chefes de Estado. Um aspecto importante a ser ressaltado é que muitos estadistas portugueses insistiram na questão da *naturalidade*, isto é, de que os índios fossem mantidos em suas próprias terras. No Guaporé, por exemplo, algumas diretrizes chegaram a ser traçadas para que as "emigrações" fossem proibidas.

A concepção de fronteira indígena no período colonial oscilou entre dois aspectos absolutamente contraditórios: por um lado, o reconhecimento da existência da fronteira como limite territorial enquanto uma característica dos povos nativos; por outro, a partir do movimento expansionista, a negação total da existência da fronteira indígena. Mesmo durante o expansionismo, essa negação muitas vezes é contradita, na medida em que interessa ao projeto colonizador: quando os índios podem ser guardas da fronteira lusitana e, por isso, tratados como *confederados* ou *nações* e, nesses casos, povos com território e fronteira.

A despeito dessas oscilações, do ponto de vista da sua representação, a fronteira indígena no período colonial reflete a visão da alteridade e, em larga medida ecoa esta visão, uma vez que o europeu é obrigado a repensar os códigos culturais que ancoravam a sua concepção de espaço. Processo totalmente diverso é o que se desencadeia a partir do século XIX.

2.AS CONCEPÇÕES GEOPOLÍTICAS E AS DEFINIÇÕES DE TERRITORIO INDÍGENA A PARTIR DO ESTADO

A partir do Estado, as concepções do território indígena passam a ser eminentemente uma questão jurídica. A discussão passa a ser centrada no direito, na idéia de uso, de posse, de ocupação e de pertencimento. Todos os códigos para a construção da idéia de território e territorialidade estão baseados na ocupação e no direito. São códigos, portanto, definidos a partir do Estado estabelecendo, por um lado, o território como sujeito do Estado - usando o modelo proposto por Alliès, que mencionei - isto é, considerando que o Estado é formado por uma combinação de povos onde o território é um elemento constitutivo do próprio Estado e, por outro -no mesmo modelo - o território como função do Estado, que se outorga o direito de definir, guardar e defender territórios.

Não vou discutir aqui os complexos aspectos da legislação indigenista sobre a regulamentação dos territórios indígenas porque, em primeiro lugar, existe uma rica bibliografia a respeito[4], em segundo, porque interessa assinalar a inexistência da discussão sobre o conceito de território indígena fora dos parâmetros do Estado.

No discurso oficial do século XIX sobre a questão indígena, a visão do espaço é ainda de imensidão, no sentido de que o índio é por excelência "errante" e "nômade". O nomadismo sempre foi visto como característico da barbárie, e oposto ao sedentarismo, o último, condição indispensável para a civilização. Não é por outra razão, é bom lembrar, que o espaço missionário era chamado "redução". A política indigenista oitocentista, sobretudo no período do Império, reflete claramente esta ideologia do espaço reducionista, concentrado.

Dentro da política de estabelecer espaços específicos para os índios, o Estado criou aldeamentos que na maioria absoluta, não coincidiu com territórios tradicionais, por duas

[4] Para fazer apenas uma citação, gostaria de indicar os excelentes artigos que compõem o capítulo sobre "Política e Legislação Indigenista" dentro da obra organizada por Manuela Carneiro da Cunha (1992)

Acervo ISA

razões básicas. Primeiramente, não se cogitava discutir o território indígena como um espaço passível de ser definido a partir de critérios fornecidos pelos próprios índios; em segundo lugar,porque os aldeamentos deveriam ser reservatórios de mão-de-obra já que, nesta concepção, civilizar era tornar apto ao trabalho. E ainda, dentro da visão de concentração do espaço, foram estabelecidas "colônias", que deveriam ser administradas por militares.

Do ponto de vista ideológico, não há diferenças fundamentais até a metade deste século. O Serviço de Proteção aos Indios nasceu sob a égide da ideologia integracionista e colonizadora. A idéia de territorialidade pressupunha basicamente a transformação de índios em lavradores, não necessariamente coletividades, mas famílias, que deveriam receber pequenas porções de terras. Civilizar significava necessariamente reduzir espaços.

A idéia de *Parque Indígena* , a partir do Xingu, significou, na análise de Antonio Carlos de Souza Lima (1989), a implantação de um novo modelo de definição para terras indígenas, baseado em porções maiores, justificadas pelo direito *imemorial* , que deveria ser assegurado aos índios. Em última instância, em função das legislações, ficava assegurado ao Estado a constituição de grandes reservas de terras.

É a partir da segunda metade deste século, que a definição de terras indígenas passa pelo processo mais intenso e crítico, no bojo das novas frentes colonizadoras, sobretudo na Amazônia legal. Nesse processo, o que está sendo gestado e configurado não são apenas os territórios indígenas que começam a ser delineados a partir de situações conflitivas, mas o próprio espaço do Estado em expansão. Não há dúvida de que as porções dos espaços reservados aos índios passam a ser maiores, mas este continua sendo o principal foco do conflito. A antropologia exerceu um papel definitivo nesse processo, constituindo-se, através do discurso gerado na academia, numa fonte de informações e de geração de critérios relativos para a definição das terras indígenas, baseados em análises sócio-culturais que acabaram também por exercer uma influência definitiva na legislação e, por conseguinte, no papel do Estado.É o caso específico da dimensão espacial, que passa a ser analisada por critérios culturais e o caso da ocupação, que passa a ser definida não somente pelo critério economicista de uso do solo e dos recursos naturais.

É interessante observar que o "alargamento" do espaço reivindicado para os índios no final dos anos 70 e início dos anos 80 está baseado em categorias que refletem um tipo de representação muito específico. A retórica passa a ser a "ecologização" recente, introduzida no discurso político como um forte fator para sensibilizar os países mais industrializados. Trata-se de uma representação da sociedade sobre o espaço indígena, onde a idéia de território está intrinsicamente ligada à de preservação do ambiente, associando natureza e cultura como um paradigma para uma sociedade estática, fora de processos históricos de tansformação.

Até que ponto esse sistema estaria influenciado pela etnologia enquanto uma construção científica emanada da academia ? Gostaria de discutir, na tentativa de responder a esta questão, a forma como a territorialidade foi tratada na etnologia brasileira.

3. A ELABORAÇÃO DA CATEGORIA NA ETNOLOGIA BRASILEIRA

Excetuando-se os trabalhos pioneiros de Florestan Fernandes e Curt Nimuendaju, podemos dizer que a etnologia brasileira nasceu com os estudos sobre contato interétnico, a grande temática das monografias dos anos 70. Nesses trabalhos, as questões etnográficas foram enfocadas a partir da dinâmica da situação histórica do contato. A territorialidade foi tratada a partir de dados históricos visando constatar a ocupação tradicional. Muitos inventários de fontes secundárias foram constituídos, com citações de viajantes e exploradores atestando a presença

Acervo ISA

indígena. De uma maneira geral, a história da sociedade foi considerada a partir do marco do contato e o território discutido a partir de dados oficiais e não etnohistóricos.

Sem dúvida a primeira tentativa de generalização na etnologia brasileira foi conduzida pelos estudiosos dos grupos Jê, num projeto idealizado por David Maybury-Lewis, cujos resultados foram publicados em 1979. A organização social de tipo dualista e a classificação dicotômica da realidade nessas sociedades foram amplamente discutidas, tendo como referencial básico o estruturalismo. Mas a grande contribuição desses estudiosos foi demonstrar que certos conceitos antropológicos revelavam-se inadequados para a compreensão da vida social e cerimonial desses grupos, abrindo caminho para a grande discussão crítica de leituras ortodoxas.

A discussão etnológica tem se centralizado em torno da busca de um plano articulador entre cultura e sociedade. Eduardo Viveiros de Castro (1984) sugeriu que a cosmologia é o plano privilegiado para compreensão das sociedades Tupi a partir dos seus próprios termos, constituindo-se na chave para a compreensão da sua organização social. A grande questão epistemológica reside, sem dúvida, na compreensão das sociedades em seus próprios termos, ou seja, na busca das categorias nativas como forma de superar o impasse dos limites da própria etnologia. É através desta perspectiva que tem sido construída a reflexão crítica sobre a etnologia, sobretudo a amazônica.

A territorialidade, nessas discussões, tem recebido tratamento muito localizado. Existe uma tradição teórica no estudo das sociedades indígenas e meio ambiente, de cunho culturalista, com uma vastíssima produção, baseada sobretudo em estudos de caso.Entretanto, nessa produção, não há um consenso quanto à noção de território indígena. O termo não é muito utilizado e, muitas vezes,menciona-se o meio físico, o ecossistema, mas não a territorialidade como um fenômeno cultural. A questão dos limites é ainda mais vaga: é como se os territórios não tivessem fronteiras, seja do ponto de vista do nativo, seja do ponto de vista do etnógrafo. É como se a indeterminação fosse um fator necessário ao reajustamento do espaço em função das pressões demográficas ou sociológicas.

Fora da questão sociedade/ambiente, alguns pesquisadores vêm apontando a relação entre cosmologia e ecologia procurando demonstrar que são esferas articuladas na institucionalização de regras sociais, ou seja, a relação cosmos/natureza/sociedade atua como fator articulador das regras sociais .[5]

A constituição de unidades político-territorais tem sido um tema muito trabalhado nas etnografias, sobretudo as unidades constitutivas dos grupos mais inclusivos, que se prestam para a construção da identidade, e que são geradoras de subdivisões da estrutura social. Mas ainda nesses casos, a atenção fica concentrada sobre a articulação unidade social/território como um paradigma para a compreensão da estrutura social, e não como paradigma para a compreensão da categoria da territorialidade.

Por outro lado, algumas etnografias recentes têm chamado a atenção para a importância do território como o elemento de definição de unidades sociais. É o caso, por exemplo, do trabalho de Bruna Franchetto (1992) sobre os Kuikuro , um grupo Karib do alto Xingu. Na sua análise, a identificação dos grupos Karib só se torna inteligível a partir da relação com o território. Os Karib alto-xinguanos definem pelo termo de *ótomo* um grupo local, não importa se ocupante de uma aldeia ou de uma casa isolada: *ótomo* define uma identidade social ligada a uma território, uma identidade social vista como "dona "(sic) deste território.

Se retomarmos os viajantes clássicos, veremos que Karl von den Steinen (1942) já havia observado que no alto Xingu os topônimos correspondem, em regra, às denominações dos grupos locais e ao nome que um grupo dava a outro.

---

[5] Ver, por exemplo, REICHEL-DOLMATOFF, G. (1975), para citar apenas um exemplo.

Acervo ISA

Max Schmidt, que visitou o Xingu em 1901, considerou que as aldeias xinguanas eram constituidas "a partir de um princípio territorial" que, na sua interpretação, seria o elemento *"mais forte no processo de cristalização de uma comunidade juridica das tribos do alto Xingu"* e ainda, *"uma das forças sociais que influem na comunidade de aldeia."* Schmidt interessou-se pelo que chamou de "aspectos jurídicos" dos grupos alto-xinguanos, analisando as relações estabelecidas entre os povos do rio Culisevo, um dos formadores do Xingu. O rio, por ocasião da sua visita, abrigava povos distintos que o consideravam de trânsito livre, mas estabeleciam limites quanto aos seus afluentes, que formavam, assim, fronteiras demarcadas, reconhecidas e soberanas, já que não era facultado o trânsito livre.

É interessante observar que, mesmo sem citar Schmidt, o etnólogo Patrick Menget (1993) faz uma observação similar quando afirma que a gestão das relações hostis com grupos periféricos supõe um território comum aos xinguanos, zona onde podiam circular livremente. De fato, afirma, *"cada comunidade possui um território tradicional cujos limites são conhecidos de todos e que compreende floresta, rios e lagos, savanas e áreas inundáveis. Este território é pontilhado de aldeias históricas, lugares nominados (...)"*. Os direitos de usufruto são "negociáveis", como o direito de pesca ou de uso de outro território, através de "pagamento" muitas vezes de valor simbólico. O alto Xingu possui *"limites visíveis e conhecidos de todas as comunidades"*.

Os subgrupos Pakaas-Novos, que conformam oito unidades nominadas as quais compõem a unidade maior inclusiva, só se tornam inteligíveis mediante a sua articulação com o território. Eram, literalmente, grupos territoriais, com fronteiras bem marcadas, definidas, conhecidas pelos demais subgrupos. Mas não apenas isso: cumpriam a função de conferir identidade ao indivíduo, uma vez que as regras de filiação eram idealmente patrilineares, mas não de forma rígida: o indivíduo levava a identidade do local de nascimento (MEIRELES, D.M. 1986).

Para citar apens mais um exemplo, as unidades sociais que compunham a totalidade dos Paresi, conforme analisou Romana Costa (1985) eram subgrupos com territórios perfeitamente definidos antes do contato.

Alguns antropólogos (VIVEIROS DE CASTRO, E.B. 1984 e DAL POZ, J. 1991) chamaram a atenção para o fato de que a uxorilocalidade, mesmo quando uma regra identificável é idealmente indesejável e depende do jogo político das parentelas. Nesse sentido, há fortes indícios de que a patrilinhagem e a patrilocalidade são regras ideais que associam filiação e nascimento ao território.

Quando as unidades sociais que compõem a totalidade são analisadas do ponto de vista do seu etnômio, as etnografias são riquissimas nos exemplos que associam o nome ao território: os Cinta-Larga são um caso, onde três subunidades são designadas de acordo com a posição que ocupam em relação ao curso de um rio que corta seu território (DAL POZ, j. 1991).

Finalmente, várias sociedades exibem cosmologias onde os heróis míticos definem territórios ou criam as subunidades sociais atribuindo-lhes territórios específicos. é o caso dos Pakaas-Novos e dos Paresi, para citar apenas dois. Sem dúvida, há uma articulação entre cosmologia e territorialidade, de tal modo que a concepção da identidade nessas sociedades fica atrelada ao mito de origem que define a territorialidade e os seus limites.

Nos recentes trabalhos conduzidos por antropólogos para fins de identificação e/ou delimitação de áreas indígenas e para a elaboração de laudos antropológicos (ver MALDI, D. 1994) a representação nativa sobre a territorialidade tem sido cada vez mais trabalhada, evidenciando, dentre outros aspectos, a importância dos topônimos e a existência de

Acervo ISA

fronteiras. Esses são fatores empiricamente identificados que tornam bastante evidente a idéia de fronteira como limite e, nesse caso, muito próxima da idéia ocidental. É claro que a elaboração do conceito de fronteira é uma elaboração cultural que nos remete ao campo das representações, mas não se pode, sob a fobia da reificação, desprezar o dado empírico como um forte elemento para se repensar a questão na etnologia brasileira. Nesse sentido, é interessante assinalar que, para um observador do século XIX como Schmidt, a existência de fronteiras era um dado evidente, a despeito do discurso político do Estado, insistindo no nomadismo e no espírito errante do índio.Por outro lado, a idéia de fronteira remete à construção cultural da sociedade sobre a alteridade, e sobre os outros povos com os quais os limites são estabelecidos e, nesse sentido, a idéia distancia-se completamente da idéia ocidental. Os limites, do ponto de vista da sociedade indígena, são estabelecidos em função dos subgrupos que compõem a identidade das unidades mais inclusivas, o que muitas vezes se define através de sistemas de representações altamente complexos que incluem imagens metafóricas do outro.

Temos assim, por um lado, fenômenos que indicam a existência de uma concepção muito concreta de territorialidade indígena fora dos parâmetros e dos paradigmas estabelecidos pelo discurso científico do Estado, mas temos indícios também de idéias muito claras que apontam em direção a uma universalidade da categoria **território** enquanto um espaço delimitado por **fronteiras**. Enfim, temos um desafio.

Acervo ISA

BIBLIOGRAFIA

ALÈS, C. & POUYLLAU, M.
1992. La conquête de l'unitile. Les géographies imaginaires de l'Eldorado. **L'Homme**, v. 126/128.

ALLIES, Paul
1980. **L'invention du territoire**.Presses Universitaires de Grenoble.

BENOIT, Michel
1988. Espaces francs et espaces étatisés en Afrique occidentale - Remarques sur quelques processus de territorialisation et leurs fondements idéologiques en Haute Casamance et Haute Gambie. **Cahiers des Sciences Humaines**, v.24, no.4.

BOURDIER, Alain
1993. Pourquoi la prospective invent-ell des territoires ? **Espaces et Socités**, 74/75.

CHARTIER, Roger
1991. O mundo como representação. **Estudos avançados**, 11 (05)

COSTA, Romana M.
1985. **Cultura e contato - um estudo da sociedade Paresi no contexto das relações interétnicas**. Dissertação de mestrado. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

CUNHA, M. Carneiro da
1992. **História dos índios no Brasil**. FAPESP/Cia. das Letras/ SMC.

DAL POZ, João Neto
1991. **No país dos Cinta-Larga**. Dissertação de Mestrado. PUC/SP.

DURKHEIM, E.
1983. As formas elementares da vida religiosa. **Durkheim**. Col. Os Pensadores. Abril Cultural.

FRANCHETTO, Bruna
1992. O aparecimento dos Caraíba - para uma história Kuikuro e alto-xinguana. CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.) **História dos índios no Brasil**. FAPESP/ SMCSP/Cia. das Letras.

FINAZZI-AGRÓ, Ettore
1994. Os limites do discurso colonial. O índio como fronteira nos 'seculos XVI e XVII. **Comunicação apresentada ao 48o Congresso de Americanistas**, Estocolmo.

GADELHA, Regina Maria d'Aquino Fonseca
1980. **As missões jesuíticas do Itatim**. Paz e Terra.

Acervo ISA

1994. As misões guarani e o problema das fronteiras: aspectos da colonização espanhola no rio da Prata (1610-1750). **Comunicação apresentada ao 48o Congresso de Americanistas**, Estocolmo.

HOFFNER, Joseph
1973. **Colonialismo e Evangelho - ética do colonialismo no século do ouro.** EDUSP.

HOLANDA, Sérgio Buarque de
1975. **Caminhos e Fronteiras**. José Olympo Editora. Rio de Janeiro. RJ

KERN, Arno
1982. **Missões: uma utopia política**. Mercado Aberto. RS.

LE GOFF, Jacques
1983. **O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval**. Ed Setenta. Lisboa.

LIMA, Antonio Carlos de Souza
1989. A identificação como categoria histórica. OLIVEIRA, João Pacheco de. **Os poderes e as terras dos índios**. MN/PPGAS. Rio de Janeiro.

LORY, Jean Luc
1983. Formes d'organisation de l'espace, territorialité et identité chez les Baruya de Papouaise Nouvelle-Guinée. **Social Sciences**, v. 22 nos. 4/5.

MAUSS, Marcel
1968. Essai sur le don. **Sociologie et Anthropologie**. Presses Universitaires de France.

MALDI, Denise
1994. Guerreiros do jaguar, sentinelas das Américas: sociedades indígenas na fronteira setecentista: rio Guaporé/Itenez. **Comunicação apresentada ao 48o Congresso de Americanistas**. Estocolmo.
1993. Território, movimento e fronteira: dinâmica e estratégia cultural entre os Pakaas-Novos do Brasil, uma sociedade Txapakura. **Comunicação apresentada ao XIII CICAE**, MÉXICO.

MALDI, Denise (Org) et al.
1994. Laudo antropológico Zoró. In: **Direitos indígenas e antropologia: laudos periciais em Mato Grosso**. Ed. da UFMT.

MAYBURY-LEWIS, D.
1979. **Dialectical Societies**. Harvard Univ. Press.

MEIRELES, Denise Maldi
1986. **Os Pakaas-Novos**. Dissertação de Mestrado. UnB.
1989a. **Guardiães da Fronteira - Rio Guaporé, século XVIII**. Vozes.
1989b. Onomástica Pakaa-Nova. **Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi**, v. 5, no. 1

MENGET, Patrick

Acervo ISA

1991. Les fontières de la chefferie - remarques sur le système politique du Haut Xingu (Brésil). **L'Homme**, v. 126/128.

NICOLAS, Guy
1979. Fait "ethnique" et usages du concept d' "ethnie". **Cahiers Internacionaux de Sociologie**, v. LXVI.

RAFFESTIN, Claude
1986. Ecogénèse territoriale et territorialité. AURIAC, F. & BRUNET, R. **Espace, jeux et enjeux**. Fondation Diderot/Fayard. Paris.

REICHEL - DOLMATOFF, G.
1975. Cosmology as an Ecological Analysis: a view from the Rain Forest. **Man**, n.s., II.

SACK Robert S.
1986. **Human territoriality - its theory and history**. Cambridge Univ.Press

SCHMIDT, Max
1942. **Estudos de etnologia brasileira**. Cia. Ed. Nacional.
1943. Los Paressis. **Revista de la Sociedad Cientifica del Paraguay**, tomo VI.

SEEGER, A. e VIVEIROS DE CASTRO, E. B.
1979. Terras e territórios indígenas. **Encontros com a civilização brasileira**, 12. Ed. Civ. Bras.

SILVA, Aracy Lopes da
1984. A expressão mítica da vivência: tempo e espaço na construção da identidade Xavante. **Anuário Antropológico**, 82.

SIGWALT-DUMOTIER, Eliane
1994. O contacto inicial e as fronteiras dos territórios do Brasil Atlântico abordados e administrados pelos lusitanos no século XVI: hist;oria ou antropologia ? **Comunicação apresentada ao 48o Congresso de Americanistas**, Estocolmo.

STEINEN, Karl von den
1942. **O Brasil central**. Cia. Ed. Nacional.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B.
1984. **Araweté: uma visão da cosmologia e da pessoa Tupi-Guarani**. Tese de Doutorado.Museu Nacional. UFRJ.

WRIGHT, Robin M.
1992.História indígena do noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas. CARNEIRO DA CUNHA. M. (Org.). **História dos índios no Brasil**. FAPESP/ SMC/ Cia. das Letras.