

---

## *Identidade étnica e os índios no Brasil*

*Márcio André Braga\**

---

**Resumo:** O contato entre índios e brancos na América deu início a um processo de desconstrução da identidade das populações nativas americanas, que manteve um mesmo fio condutor durante sua vigência de quase quinhentos anos, ou seja, a idéia de fazer do índio um indivíduo integrado ao restante da sociedade dominante, economicamente ativo e socialmente “assimilado”. Esse processo de integração/assimilação nunca chegou a se concretizar. Embora o Império e a República brasileiros, bem como o Estado colonial português antes deles, tenham movido inúmeros esforços para o apagamento da identidade dos grupos indígenas, assistimos, no final do século XX, às identidades tribais passarem por uma reafirmação e, além de reconhecidas, tornaram-se elementos capazes de garantir direitos etnicamente atribuídos.

**Abstract:** The contact among natives and white peoples in América started a process of disassembly of the american native population identity. This process kept as its central idea for almost 500 years, the objective of making the native inhabitant a person integrated to the dominant society, active economicalely and socially “adapted”. This integration/assimilation process never happened. Although the brazilian Empire and Republic, as well as the portuguese colonial state before them, had made a lot of efforts to erase the identity of these native groups, we can detect, the of XX century, the tribal identity re-born which, beyond being recognized, become able to garanted the ethnic rights attributed.

**Palavras-chave:** índios, identidade, etnia.

**Key words:** indians, identity, ethnic.

---

Durante muito tempo, o olhar das Ciências Sociais e Humanas sobre a questão indígena foi perpassado pela discussão em torno da exploração da mão-de-obra; das possibilidades de assimilação cultural e

---

\* Mestrando em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. *E-mail:* mabrs@pop.com.br

econômica; dos conflitos entre índios e as populações circunvizinhas de seus territórios e, principalmente, da posse da terra. Em paralelo a essas discussões, surge uma questão importante: quem é o índio no processo histórico? Todas as discussões anteriores – função, assimilação, fricção interétnica, território – pressupõem a existência de indivíduos, coletividades ou instituições, identificados como diferentes.

A seguir, serão feitas algumas considerações sobre formulações conceituais pertinentes para a análise das questões referentes às atribuições de identidade resultantes da chegada do europeu à América, referindo rapidamente os processos de interação cultural e desconstrução da identidade indígena no Brasil, decorrentes do contato entre índios e brancos. Por fim, levantar-se-á em destaque o ressurgimento da identidade étnica, que, no caso dos indígenas, culminou com a garantia de direitos a partir da década de 80.

### **As identidades pessoal e social como um a construção da relação com o outro**

A identidade é vista pelos antropólogos e sociólogos a partir de duas dimensões: a pessoal e a social que, embora interconectadas, realizam-se em níveis diferentes.

A primeira dessas dimensões, a pessoal, serve de base para a posterior construção de uma identidade de grupo (étnico, social, profissional,...). Ela é estabelecida sempre de forma relacional, visto que, para se estabelecer o *eu*, é imperioso poder determinar as diferenças em relação ao *outro*. Portanto, as determinações que estabelecem a identidade de cada um surgem na interação com os demais agentes de um determinado campo, onde existam relações sociais. Essas permitem aos participantes classificar os indivíduos a partir de elementos que determinem o que *eu* sou e o que me diferencia em relação ao que os *outros* agentes são. Servem de parâmetros para tal classificação elementos biológicos, culturais, profissionais, sociais ou quaisquer outros capazes de salientar as diferenças entre o *eu* e os *outros* na interação social.

O princípio de classificação que determina as identidades pessoais nos remete a uma característica importante das sociedades humanas, perpassando culturas e tempos: a necessidade de nomear e representar os sujeitos, estabelecendo sentidos e significados para esses sujeitos e suas diferentes categorias. Aplicando a necessidade de classificação para

o estabelecimento da identidade pessoal, Brandão (1986, p. 16) nos remete aos princípios definidos por Marcel Mauss para o estudo da origem da idéia de pessoa:

1) como uma categoria de nominação e diferenciação de outros seres do mundo, a idéia de pessoa não é inata ao espírito humano, ela é uma produção social; 2) como outras construções simbólicas da cultura dos povos, a idéia de pessoa tem uma história própria, dentro da história social da humanidade; 3) em uma mesma época essa idéia difere de uma sociedade para a outra, podendo não existir sequer em algumas. (BRANDÃO, 1986, p. 16).

A segunda dimensão de identidade, proposta por antropólogos e sociólogos, é a social. Realizada em um nível de identidade acima da identidade pessoal, configura-se pela atualização da identidade pessoal em relação à noção de grupo. Essa atualização é dada pelo reconhecimento, por parte dos indivíduos, de elementos identitários semelhantes ou idênticos em outros agentes. Estabelece-se, então, uma nova classificação, aproximando os que possuem elementos de identidade comuns que, por sua vez, servem para determinar os que *pertencem* e os que *não pertencem* ao grupo social. A relação existente entre identidade pessoal e a noção de grupo pode ser verificada em diferentes níveis de identidade – classe social, etnia, nacionalidade, etc. É de fundamental importância para o funcionamento dessa noção de grupo o sentimento de pertença, pois esse se reflete na base de formação de uma identidade social, que depende da atribuição por outros, mas também da auto-atribuição. Dessa forma, as identidades sociais assumem um caráter amplamente relacional, sendo formadas à medida que os agentes as utilizem para classificar a si e aos outros nas interações sociais.

As identidades construídas nas relações entre índios e brancos, historicamente, tenderam a depreciar o indígena. Desde o período dos “descobrimientos”, momento em que duas realidades socioculturais se encontraram, as interações entre os habitantes das terras a Oeste do Atlântico e os colonizadores construíram representações ou estranhamentos que relegaram a segundo plano as identidades dos chamados povos pré-colombianos. Dentre as interações que redimensionaram as identidades de índios e europeus, destacam-se três níveis: a identidade cultural, a identidade pessoal e a identidade étnica.

Essa afirmação, foi embasada na afirmação de Paula Caleffi (2003, p. 21) ao tratar da desconstrução identitária das populações pré-colombianas, iniciada no século XVI, com a chegada de Colombo ao território que o navegador genovês imaginava ser as Índias Orientais. Nesse momento, foi atribuída, pelos europeus, uma nova identidade aos grupos humanos ali existentes, generalizando-os como *índios*. Essa classificação homogenizante estabeleceu uma nova identidade a partir da qual os índios, dali em diante assim chamados, passaram a ser representados na interação com o colonizador europeu.

A nova identidade atribuída por Colombo colocou, numa mesma categoria, culturas diversas e, considerando que as instituições que serviam de representação para as identidades nacionais nos séculos XV e XVI podiam também ser aplicadas aos grupos indígenas (língua, território tradicionalmente ocupado, história comum,...), porque não dizer, nações diferentes. Essa atribuição de identidade marcou o início do processo de desconstrução da identidade cultural das populações indígenas, o qual continuou com o envio de missionários religiosos que passaram a agrupar os índios em missões, reduções e aldeamentos, para lhes apresentar a fé católica e, através da catequização, os padrões de convivência e os modelos de produção que eram interessantes ao colonizador.

A catequização foi um elemento de profunda importância na desconstrução da identidade indígena, pois, na América e com evidência no Brasil, entre o século XVI e o início do século XX,<sup>1</sup> cristianizar – catequizar – civilizar eram parte de um mesmo processo de sobreposição dos modelos europeus aos modelos indígenas, sendo os três momentos considerados não apenas sucessivos, mas praticamente sinônimos quando aplicados à questão indígena. Por isso, o “descer índios” das serras para aldeamentos próximos do Litoral, prática comum no Brasil desde o século XVI como descrito por Perrone-Moisés (1992, p. 118), devia ser sempre acompanhado de um missionário. Reduzidos nos aldeamentos, iniciava-se o processo de sobreposição dos modelos europeus aos dos índios. “Cristianizar” pelo batismo, momento mais simbólico do que de conversão efetiva aos princípios religiosos cristãos, marcava o primeiro passo no processo de desconstrução da identidade indígena. A seguir, vinha o “amansar e civilizar” pela catequese, cujos índios deveriam adotar os modelos produtivos e sociais europeus sendo assim inserido econômica e socialmente, criando o “Índio Genérico”<sup>2</sup> (MOREIRA NETO, 1988), civilizado e útil à sociedade imperial brasileira.

Enquanto a identidade cultural dos indígenas era desconstruída, impunha-se o *modus vivendi* europeu. As divindades indígenas deveriam ser abandonadas, devendo esses aceitar o batismo e a iniciação no Cristianismo. Os modelos sociais de convivência nas antigas aldeias passaram a ser repelidos pelos colonizadores que precisavam inserir os indígenas no modelo de servidão dos Estados europeus para, assim, disporem de sua mão-de-obra. Os modelos técnicos de produção, através dos quais os indígenas tradicionalmente se relacionavam com o meio ambiente, também precisavam ser substituídos, pois as roças de subsistência dos grupos indígenas não dariam conta do volume de produção necessário à empresa da colonização e, além disso, não estavam enquadrados nas ambições dos exploradores europeus. A substituição da religião, dos padrões de convívio e dos modelos produtivos indígenas – elementos constitutivos da identidade cultural de um povo – foram os elementos que estabeleceram os significados da conquista da América pelos europeus e rerepresentaram os indígenas como inferiores. O processo pelo qual foram impostos os modelos religiosos, produtivos e de convívio social europeus representa a essência do que se chama *desconstrução das identidades culturais indígenas*.

Entretanto, é importante destacar que em nenhum momento da história dos contatos, pacíficos ou não, entre índios e brancos no Brasil, pode-se falar em um pleno apagamento dos traços identitários indígenas. Apesar das tentativas do governo colonial, bem como do imperial e republicano depois dele, os saberes culturais indígenas nunca foram completamente sobrepostos pelos modelos europeus, despertando inclusive, em determinados momentos, o interesse ou a aceitação dos colonizadores.

Um exemplo bastante interessante foi dado por Araújo:

Já os verdadeiros “tapuias”, em outra parte da colônia americana, viviam de maneira diferente, na qualidade de principais responsáveis pela coleta das “drogas do sertão”, como eram chamadas certas plantas – nativas e exóticas – muito utilizadas sobretudo como especiarias e para fins medicinais. [...] Era sabido como os índios usavam para fins medicinais grande quantidade de espécimes da flora. Os portugueses reconheciam-no e elogiavam seu saber, como em 1587 Gabriel Soares de Sousa, ao asseverar que “curam estes índios [tupinambás] algumas postemas e bexigas com sumo de ervas de virtude que há entre eles,

com que fazem muitas curas notáveis”. Duzentos anos depois Vilhena (1969, vol. 3, 727) também atestava que as “medicinas e tintas têm a maior parte sido descobertas pelos índios, discípulos da natureza ou da necessidade”. Justamente devido a essa habilidade foram empregados na tarefa de coletar as especiarias amazônicas, o que se revelou bastante eficaz com os indígenas aldeados nas missões religiosas. (2000, p. 54).

Exemplos como esse se tornam particularmente interessantes por apresentar fragmentos da cultura indígena, no interior das missões religiosas, provenientes das práticas de pajelança e que, por isso mesmo, deveriam estar sendo combatidos pelos missionários.

Outros demonstrativos da utilização de elementos culturais indígenas podem ser extraídos da prática das bandeiras, do comércio da erva-mate no Sul do Brasil e da intensificação na política de aldeamentos no Rio Grande do Sul, no século XIX. Nas expedições dos bandeirantes, os índios seguiam como guias, ou simplesmente como reforço bélico contra outros grupos indígenas, mas nessa marcha beneficiavam os integrantes da bandeira com seus conhecimentos sobre recursos medicinais e alimentares do sertão. Nos ervais do Sul do Brasil, que se tornaram economicamente importantes durante os séculos XVIII e XIX, permaneceram além do hábito indígena do consumo da erva-mate, as técnicas de cultivo e manuseio da planta, sendo o índio Guarani remanescente das Reduções Jesuíticas uma mão-de-obra bastante desejada pelos comerciantes do produto na região.

No século XIX, no Rio Grande do Sul, durante o período de intensificação da política de aldeamentos nas décadas de 1840 a 1860, a ação de caciques com amplas redes de influência e parentesco entre os líderes indígenas foi de fundamental importância para o aldeamento de grupos que resistiam nas sobras de mato. O exemplo mais evidente dessa aliança entre governo provincial e caciques foi destacado por Laroque (2000, p. 81-148), ao abordar o caso do Cacique Doble, que atuou no convencimento dos grupos Kaingang remanescentes do Norte do Rio Grande do Sul, recebendo por isso soldos, gêneros alimentícios e roupas do governo da província.

A manutenção de elementos da cultura indígena em empreendimentos movidos pela Coroa portuguesa e depois pelo Império Brasileiro, deu importância à idéia de que as diversas frentes de expansão que se desenvolveram no Brasil aparecem como espaços de interação

(VANGELISTA, 2000) entre sociedades, culturas e identidades. Enquanto as frentes de ocupação e colonização avançavam, a identidade indígena não foi passivamente desconstruída. Os índios buscaram formas de reação e articulação política, econômica e cultural com o colonizador, criando elementos híbridos que acabaram por manter vivos traços constitutivos das identidades indígenas. As articulações entre colonizadores e índios, desenvolvidas durante o contato, a partir das quais ambos os envolvidos trocaram e passaram a adotar elementos constitutivos de identidades diferentes das suas, sublinham o caráter de interação cultural existente nos contatos entre índios e brancos no Brasil.

Um segundo nível de identidade questionado, durante a conquista da América, foi a própria identidade do indígena como pessoa, como ser humano. Dentre as muitas particularidades imprimidas pela influência da Igreja à conquista, aparece o questionamento em torno da existência ou não de alma nos indígenas. Embora, nos padrões atuais, uma discussão desse porte pudesse jogar a argumentação a um nível puramente metafísico e de cientificidade duvidosa, para o período, a discussão era bastante pertinente. A classificação dos indígenas como não-humanos facilitava em muito as possibilidades de exploração dessas populações. A importância dessa questão podia ser constatada mais facilmente na ocupação da América espanhola, sendo bastante conhecidos os debates entre o Frei Bartolomé de Las Casas e o Doutor Sepúlveda, travados no século XVI sobre a mesma. Las Casas, que defendia a humanidade dos indígenas, assim se referia às ações dos espanhóis na América:

Os espanhóis não vão às Índias movidos pelo zelo à fé, nem pela honra de Deus, nem para servir a seu Rei como sempre se orgulham de dizer sob falsos pretextos; é a avareza e ambição que para ali os arrasta a fim de dominar perpetuamente sobre os índios, como Tiranos e Diabos, desejando que lhes sejam dados como animais. (LAS CASAS, 1996, p. 131).

A dificuldade dos europeus em classificar o *outro* que ali se apresentava era interpelada ainda, como se pode perceber, nas afirmações de Las Casas, pelos interesses envolvidos na conquista. O questionamento direto da possibilidade de identificação dos indígenas como homens ganhou então uma face política, configurando uma ferramenta que justificava a subjugação daqueles “seres inferiores”.

As dificuldades de classificação, por parte dos europeus, daqueles habitantes das terras “descobertas” não foram uma exclusividade da América espanhola. A carta de Pero Vaz de Caminha, descrevendo as terras encontradas, também deixou transparecer essa dificuldade. Caminha serviu ainda para destacar uma outra característica dos processos de atribuição de identidades, a de ela se basear na carga de conhecimentos anteriores trazida pelos envolvidos na interação. A dificuldade de Caminha em descrever os indígenas não existia somente por que era uma população desconhecida dos europeus, mas também pelo fato de que os indígenas não podiam ser associados aos padrões então conhecidos pelos exploradores, assim tinham que ser descritos como um novo tipo físico, ou pelo menos pelo que aqueles sujeitos não eram, como nos seguintes fragmentos do texto de Caminha, apresentados na releitura feita por Tufano (2003):

A feição deles é parda, um tanto avermelhada, com bons rostos e bons narizes, bem-feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura. Não fazem o menor caso de encobrir ou de mostrar suas vergonhas, e nisso têm tanta inocência como em mostrar o rosto. [...] Nenhum deles era circuncidado, mas, ao contrário, eram todos assim como nós. (TUFANO, 2003, p. 22).

A importância da carga histórica anteriormente adquirida pelo grupo ou indivíduo, para a atribuição de identidades também transparece nos relatos indígenas do encontro entre os povos pré-colombianos e os exploradores europeus. Apesar de não tratar diretamente do contato no Brasil, gostaria de destacar para as atribuições identitárias abordadas no texto *A visão dos vencidos*, de Miguel León-Portilla (1998), tratando da conquista do México por Cortez, onde o autor descreveu as atribuições de identidade feitas por Montezuma, seus emissários e místicos aos espanhóis quando esses chegaram ao Golfo do México. Segundo a tradição asteca, divindades antigas retornariam para exigir seu lugar entre os governantes dos homens. Quando os navios espanhóis foram avistados chegando do mar, trazendo homens vestidos de forma estranha, com armas poderosas e barulhentas, os espanhóis foram relacionados aos deuses que retornavam. As mesmas dificuldades de classificação que haviam sido experimentadas pelos europeus eram agora pelos assessores de Montezuma. A falta de parâmetros históricos que permitissem uma



identificação precisa ficou destacada também quando os astecas viram os espanhóis marchando montados sobre cavalos, descritos como grandes veados que serviam àqueles deuses. A identificação dos espanhóis como as divindades das profecias astecas foi definitivo para a conquista do México, pois o restrito número de homens que acompanhavam Cortez não teria derrotado os milhares de defensores de Montezuma se esses não estivessem amedrontados pelas dificuldades de lutar contra os poderes “místicos das divindades”.

Voltando ao Brasil, contraditoriamente, no século XIX, a identidade pessoal dos indígenas voltou a ser questionada. No mesmo período em que o indígena foi evocado como símbolo nacional pela literatura de José de Alencar, o cientificismo questionou a controversa linha entre o que era ou não um ser humano. Na tentativa de estabelecer tipos e traços característicos de humanidade nos índios, crânios de botocudos foram levados para universidades na Europa e nos Estados Unidos, onde foram examinados, na tentativa de determinar se aqueles “seres” eram dotados de humanidade, ou apenas da aparência de humanos. Os resultados científicos desses exames foram ainda mais controversos. Na Europa, Blumenbach associou o crânio do botocudo ao do orangotango, enquanto em Harvard, em 1868, Hartt considerou outro espécime de botocudo portador de um crânio plenamente “respeitável”.

Certamente esse novo questionamento da identidade humana dos indígenas chegou aos níveis políticos, servindo não apenas de retórica, mas de argumento para a derrubada de direitos adquiridos e de ações de extermínio. A identificação do indígena como um ser inferior e incapaz de “civilidade”, tão comum na época, podia ser destacada nos mais altos escalões de poder, como na afirmação do presidente da Província de Minas Gerais, em 1827, sobre os Aymorés e Botocudos:

Permitta-me V. Exa. reflectir que de Tigres só nascem Tigres; de Leoens, Leoens se gerão; e dos cruéis Botocudos (que devorão, e bebem o sangue humano) só pode rezultar Prole semelhante” (Francisco Pereira de Santa Apolônia ao Visconde de São Leopoldo, 31 de março de 1827 em I. Naud 1971: 319). (Apud CUNHA, 1992, p. 5).

## Falando da identidade do grupo como etnia

Tratarei de um nível específico de identidade, também estabelecido na relação entre pessoas ou entre grupos sociais, através das classificações *eu/outro – membros/não-membros*, a identidade étnica. Quando a etnia determinava a identidade, os símbolos que representam a identidade ganham conotações biológicas e culturais, como nos afirma Brandão:

Aqui, tanto os tipos de relações quanto os tipos de nomes e idéias a respeito do que acontece ganham novos adjetivos. Diferenças biológicas (cor da pele, tipo de olhos ou cabelos) e diferenças culturais (forma de organização do trabalho comunitário, regras de casamento, códigos de orientação do comportamento, crenças religiosas) até algum tempo atrás qualificadas como diferenças raciais, podem ser pensadas como diferenças étnicas. (BRANDÃO, 1986, p. 46).

Seguindo ainda o raciocínio de Brandão, quando um grupo foi determinado através de tais critérios, se determinou um grupo étnico.

No entanto, torna-se imperioso ressaltar que a etnia apareceu ligada à noção de grupo e à construção de representações sociais, não sendo portadora de qualidades substantivas como raça, um conceito de base biológica. A etnia também não poderia ser considerada sinônimo de cultura, pois, embora a antropologia tenha apresentado cultura e etnia relacionadas, elas não foram tidas como análogas, nem a cultura poderia ser tomada como base exclusiva da etnia.

Essas afirmações nos remeteram à crítica feita por Fredrik Barth nos anos 60, questionando a idéia de que o grupo étnico se configurava como uma unidade portadora de cultura. A crítica de Barth foi fundamentada na constatação da manutenção de identidades étnicas mesmo nas chamadas sociedades industriais ou pós-industriais, contrapondo a visão simplista de que os isolamentos geográfico e cultural eram os responsáveis pela manutenção da diversidade cultural.

Conforme Barth: “O conteúdo cultural das dicotomias étnicas parece ser analiticamente de duas ordens: 1) sinais ou signos manifestos [...] tais como o vestuário, a língua; 2) orientações de valores fundamentais.” (1969, p. 194).

Então, para Barth, o principal critério para a determinação de um grupo étnico era a identificação por parte de seus membros e por outros como constituinte de uma categoria diferenciada na relação com

outras do mesmo tipo. Assim, pode-se dizer que a *identidade étnica* seria estabelecida pela auto-atribuição de signos manifestos, de ordem fenotípica, social, cultural ou outra qualquer, os quais também sejam reconhecidos por outros como capazes de ter estabelecido uma diferenciação entre os portadores desses signos e os *outros*. O *grupo étnico* por sua vez aparecia como o resultado do reconhecimento mútuo dos portadores daqueles signos manifestos entre si, atualizando a identidade étnica em relação à noção de grupo, mantendo a capacidade de se diferenciarem diante de outros grupos não-portadores dos mesmos signos.

A ênfase dada à auto-atribuição resolveu duas dificuldades conceituais, ao mesmo tempo em que nos inseriu o conceito de fronteira étnica. A primeira dificuldade se resolveu, pois, quando o que definiu o grupo étnico foi a atribuição, a natureza dos traços depende da manutenção da fronteira. A segunda dizia respeito ao fato de as fronteiras étnicas serem permeáveis, pois os traços étnicos que as demarcaram podiam mudar sem alterar a dicotomização entre os *membros* e os *não-membros*, mantendo a continuidade do grupo enquanto abria a investigação acerca das formas e dos conteúdos das trocas culturais.

A introdução das fronteiras étnicas e a revisão do grupo étnico nos anos 60 tornaram Barth um predecessor da maioria dos estudos étnicos contemporâneos. Mesmo não sendo conclusivos, a partir dos estudos de Barth, outros autores lançaram luzes sobre o paradoxo criado nas sociedades pós-industriais, quando tratadas as questões envolvendo grupos étnicos, o qual pode ser resumido como um *enaltecimento das anteriormente chamadas minorias raciais*.<sup>3</sup>

Com o processo de mundialização por que passou o mundo ocidental, principalmente na segunda metade do século XX, facilitado pelo encurtamento das distâncias geográficas através dos meios de comunicação, o que se esperava era uma crise nas antigas identidades regionais, representada pela contínua amenização das disparidades culturais e uma progressiva massificação da cultura, baseada no modelo ocidental. Nesse processo de ocidentalização cultural, foram difundidos novos valores, conceitos de moda e padrões de convivência que, por sua vez, alavancaram a construção de novas identidades. O paradoxo consiste no fato de que as antigas identidades não foram substituídas, mas passaram a conviver com as novas.<sup>4</sup>

Essa circunstância paradoxal reafirmou o princípio de permeabilidade das fronteiras étnicas, que eram atravessadas por identidades culturais diversas, com as quais o grupo étnico pôde fazer

trocas e, a partir das quais, os padrões culturais foram transformados, sem que a fronteira étnica fosse derrubada.

Com o enaltecimento das identidades minoritárias, uma das circunstâncias que se tornou comum foi à evocação do grupo étnico como categoria de luta social. Essa faceta utilitarista do grupo étnico pôde ser facilmente observada nos movimentos em prol de direitos atribuídos pela diferenciação étnica. Sob essa ótica, pode-se dizer que, dependendo do campo de disputa e do capital em jogo, o grupo étnico teria surgido como uma categoria que substituiu outros níveis de identidade, como classes sociais, nacionalidade, gênero, etc.

Para analisar o grupo étnico a partir dessa perspectiva, não se pode esquecer que as identidades, nos seus diversos níveis, foram construções feitas a partir de representações sociais que também poderiam existir em níveis diferentes. Afirma-se isso, pois, nos casos envolvendo questões indígenas, por exemplo, a identidade de grupo enquanto etnia pôde ser vislumbrada em paralelo às antigas identidades nacionais indígenas. O primeiro nível de identidade, levado em conta nas questões envolvendo indígenas, delimitado no enfrentamento entre índios e brancos, classificou os primeiros a partir da generalização histórica de *índio*, e foi produzido quando da chegada de Colombo à América. Entretanto, as identidades nacionais, delimitadas no interior do grupo étnico, continuaram levando em conta as classificações tribais. A convivência entre esses diferentes níveis de identidade ficou exemplificada no seguinte fragmento do manifesto lançado pelo Movimento de Resistência Indígena – RS:

[...] a ameaça de aprovação, pelo Congresso Nacional, de um Estatuto dos Povos Indígenas que cerceie e reduza direitos já reconhecidos [...]. Recebemos o apoio de 300 parentes (índios), do Povo Guarani do Rio Grande do Sul, Kaingang do Paraná e do Xokleng de SC que no passado foram nossos inimigos. (MOVIMENTO DE RESISTÊNCIA INDÍGENA – RS, 2004).

Na primeira parte do fragmento, foi evocada a identidade do grupo étnico, mas a seguir transpareceram as identidades nacionais, mantidas pela evocação de uma história própria.

Para as questões indígenas no Brasil, o grupo étnico se tornou uma categoria de luta social, principalmente depois da segunda metade do século XX. Mas essa história teve suas raízes no passado, em leis e

propostas de leis que vieram desde o diretório pombalino, passaram pelos apontamentos de José Bonifácio, pelo Código Civil de 1916 e chegaram, ampliadas, até a Constituição de 1988.

O “ser índio” hoje garantiu o direito ao indigenato,<sup>5</sup> bem como o direito a ser reconhecido como portador de cultura diferenciada. É bem verdade que o respeito a esses direitos foi amplamente negligenciado por cidadãos e órgãos públicos no Brasil, mas a discussão proposta aqui não enfocava essa ótica. A identidade atribuída por Colombo no século XV, “índio”, hoje passou a determinar o acesso a direitos jurídicos reconhecidos não ao sujeito, mas ao grupo.

A transformação da identidade atribuída em categoria politicamente operante passou por mudanças semelhantes ao conceito de grupo étnico. Até o início do século XX, a identidade indígena era atribuída por símbolos de conotação biológica, os critérios de indianidade, que passavam pela cor da pele, pelos cabelos escuros, pela prega mongólica e por outros. Mas esses critérios não abriam espaço para a manutenção de uma identidade na qual também fossem contemplados os níveis culturais.

O paradigma representado pela idéia de que os indígenas deveriam ser assimilados pelas sociedades nacionais começou a ser rompido em 1971, na Primeira Reunião de Barbados. Na declaração resultante desse encontro, fala-se no que se poderia chamar de etnocídio cultural das populações indígenas. Também foi a partir dali que apareceram as propostas de os indígenas assumirem seus destinos e defenderem seus direitos como portadores de cultura diferenciada, ou seja, que os indígenas são propostos pela primeira vez como grupo étnico na contextualização mais atual do termo. Desde o aparecimento de entidades defensoras de direitos indígenas, compostas por índios, como o Consejo Índio de América del Sur (Cisa) – em nível continental, ou a União das Nações Indígenas (Unind), em nível nacional – demonstraram a força que a identidade étnica indígena ganhou entendida como categoria de luta social.

Ser índio hoje, no Brasil, passou pela classificação de uma categoria étnica e chegou aos reconhecimentos público e jurídico de indivíduos portadores de direitos por serem reconhecidos como pertencentes a uma categoria etnicamente diferenciada. A delimitação do grupo étnico a partir dos parâmetros inaugurados por Barth, na década de 60, baseados principalmente na idéia de auto-atribuição e atribuição por outros, apareceu no Brasil com efeitos que se refletiram na Constituição de 1988. Dessa delimitação como grupo etnicamente diferenciado, e portador de

direitos como tal, vieram os direitos indígenas do reconhecimento de uma sociedade e cultura; a terra; definição clara do que é terra indígena; direitos indígenas coletivos; melhores garantias para a exploração de recursos minerais e naturais em suas terras; proibição da remoção dos grupos de seus territórios tradicionais. Entretanto, como bem destacou Caleffi (2003, p. 40), o que concretamente fez da etnia uma categoria representável, na busca por direitos, foi a Constituição ter chamado os *índios* de índios, não mais de brasileiros, e ter garantido aos índios o direito de continuar a sê-lo.

### Sucintamente, a identidade indígena

Estudos antropológicos, sociológicos e históricos no Brasil, principalmente a partir dos anos 70 e 80, reviram a imagem do índio que vigorava até então, baseada na idéia de que, superada sua “incapacidade relativa”, o índio abandonaria os traços “bárbaros” de sua identidade de grupo, e assim estaria apto à assimilação pela sociedade nacional. Essa revisão ocorreu com a difusão da concepção de sociedades pluriétnicas, na segunda metade do século XX, proveniente do princípio de que o que mantinha o grupo étnico era a existência da fronteira étnica e não o conteúdo nela encerrado. Com a idéia de manutenção das identidades de grupo, resguardadas também por fronteiras étnicas, disseminadas – primeiramente no campo acadêmico, depois nos campos político e jurídico –, a cultura indígena recebeu reconhecimento em 1988 e converteu a identidade étnica indígena em direito constitucional.

O reconhecimento do grupo como portador de cultura diferenciada, no caso dos indígenas, abriu caminho para outras problemáticas mais profundas. No caso específico dos indígenas, pode exemplificar essas novas problemáticas a questão da autogestão, que implicaria uma reavaliação do reconhecimento da identidade nacional dos indígenas brasileiros. No âmbito geral da sociedade brasileira, salta aos olhos a questão do reconhecimento dos direitos atribuídos a grupos etnicamente diferenciados, inseridos em um contexto social pluriétnico.

## Notas

---

<sup>1</sup> No caso específico do Brasil, só houve uma dissolução concreta do princípio *catequizar para civilizar*, depois da criação do SPILTIN, sob influência de Igreja Positivista do Brasil em 1910. Contrariando o que se poderia pensar, o Diretório Pombalino de 1750, apesar de ter retirado o controle dos aldeamentos dos religiosos, não banuiu a relação entre “ser cristão” e “ser civilizado”. Para detalhamento sobre o Diretório Pombalino, ver MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis: Vozes, 1988. Sobre a Criação do SPILTIN, ver LIMA, Antônio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz: poder tutelar e indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

<sup>2</sup> A expressão “Índio Genérico”, usada por Moreira Neto (1988) ao tratar dos indígenas no século XVIII, refere-se aos indígenas aldeados, que já haviam sido expostos, ao menos parcialmente, a processo de desconstrução das identidades tribais. A criação desse “Índio Genérico” fazia parte do que poderíamos chamar funções implícitas dos aldeamentos, pois as antigas identidades tribais traziam consigo toda uma carga de conflitos endógenos e exógenos, sendo alguns deles anteriores aos contatos entre portugueses e índios, que inviabilizavam o convívio intertribal nos aldeamentos e dificultavam a utilização da mão-de-obra indígena.

<sup>3</sup> O paradoxo representado pelo enaltecimento das minorias étnicas,

ressaltado por Hall (2002), opõe-se ao esperado com o avanço do processo de globalização. Esperava-se, com a facilidade de comunicação, que resultou no encurtamento das distâncias geográficas, o surgimento de níveis de identidade mundiais hibridizados sobrepondo-se às identidades nacionais e locais. Porém, o que se constatou foi um enaltecimento de identidades grupais locais (etnia, religião, etc.), que passaram a conviver com outros níveis de identidade ligados à ampliação dos mercados consumidores e o encurtamento de distâncias (moda, finanças, tecnologia, etc.).

<sup>4</sup> O difundido grupo de frequentadores da *web* serve como um bom exemplo, sendo composto por indivíduos ligados virtualmente, superando as questões geográficas, mas que mantém e difunde sua identidade étnica mesmo através de seus contatos virtuais intercontinentais.

<sup>5</sup> O indigenato é o direito à terra, congenitamente atribuído aos indígenas, portador de uma carga de laços culturais e históricos. Não pode ser confundido nem com a posse civil, nem com a ocupação de terras, remetendo-se a um domínio imemorial dos indígenas sobre as terras por eles ocupadas. Para um maior detalhamento da formação do indigenato no Brasil e para as transformações que o conceito sofreu durante o processo histórico, ver LIMA, Antônio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz: poder tutelar e indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

## Referências

---

- ARAÚJO, E. Tão vasto, tão ermo, tão longe: o sertão e o sertanejo nos tempos coloniais. In: DEL PRIORE, M. (Org.). *Revisão do paraíso: os brasileiros e o Estado em 500 anos de história*. Rio de Janeiro: Campus, 2000. p. 47-91.
- BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Unesp, 1998. p. 185-227.
- BECKHAUSEN, M.V. *O reconhecimento constitucional da cultura indígena*. 2000. Dissertação (Mestrado) – PPGD/Unisinos, São Leopoldo, 2000.
- BRANDÃO, C. R. *Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- CALEFFI, P. O que é ser índio hoje? A questão indígena na América Latina/Brasil no início do século XXI. *Revista de Diálogos Latino-Americanos*, Aarhus, n. 7, p. 20-42, 2003.
- CUNHA, M. C. (Org.). *Legislação indigenista do século XIX: uma compilação (1808-1889)*. São Paulo: Edusp, 1992.
- \_\_\_\_\_. *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- LAROQUE, L. A. *Lideranças kaingang no Brasil Meridional (1808-1889)*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas/Unisinos, 2000.
- LAS CASAS, B. *O paraíso destruído*. Porto Alegre: L&PM, 1996.
- LÉON-PORTILLA, M. *A visão dos vencidos*. Porto Alegre: L&PM, 1998.
- LIMA, A. C. S. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- MARÉS, C. F. Da tirania à tolerância: o direito e os índios. In: NOVAES, A. (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- MOREIRA NETO, C. A. *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- MOVIMENTO de Resistência Indígena do Rio Grande do Sul. *Manifesto dos Povos Kaingang e Guarani do Rio Grande do Sul – Brasil*. Iraí: MRI/RS, 2004.
- OLIVEIRA, R.C. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.
- PERRONE-MOISÉS, B. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, M. *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- TUFANO, D. *A viagem de Cabral na Carta de Caminha*. São Paulo: Moderna, 2003.
- VAMGELISTA, C. Terra e fronteiras no Brasil: culturas, etnias, sociedade. *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 4, n. 2, p. 59-72, 2000.