

Identidade étnica e os índios no Brasil

MÁRCIO ANDRÉ BRAGA

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Durante muito tempo, o olhar das ciências sociais e humanas sobre a questão indígena foi perpassado pela discussão e torno da exploração da mão-de-obra, das possibilidades de assimilação cultural e 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, farei algumas considerações sobre formulações conceituais pertinentes à 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, levantarei o ressurgimento da identidade étnica, que, no caso dos indígenas, culminou com a garantia de direitos a partir da década de 1980.

A identidade pessoal e social como uma 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. Estas permitem aos participantes classificar os indivíduos a partir de elementos que determinem o que *eu* sou e o que o diferencia em relação ao que os *outros* agentes são. Servem de parâmetros para tal classificação elementos biológicos, culturais, profissionais, sociais ou quaisquer outros que sirvam para salientar as diferenças entre o *eu* e os *outros* na interação social.

O princípio de classificação que determina as identidades pessoais remete-nos 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 (1986:16) remete-nos 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, 1986:16).

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 este reflete-se na base de formação de uma identidade social, que depende da atribuição por outros, mas também da auto-atribuição. Dessa forma, as identidades sociais também assumem um caráter amplamente

relacional, sendo formadas na medida em 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 “descobrimentos”, momento em que duas realidades socioculturais encontraram-se, 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. Entre as interações que redimensionaram as identidades de índios e europeus destacam-se três níveis: a identidade cultural, a identidade pessoal e a identidade étnica.

Para essa afirmação, alinhamo-nos com o que coloca Paula Caleffi (2003:21), 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 homogeneizante 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...), por que 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,¹ 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 (1992:118), 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, quando os índios deveriam adotar os modelos produtivos e sociais europeus, sendo assim inseridos econômica e socialmente o “índio genérico”², civilizado e útil a sociedade imperial brasileira.

Enquanto a identidade cultural dos indígenas era desconstruída, impunha-se o *modus vivendi* europeu. As divindades indígenas deveriam ser abandonadas, devendo os índios 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 relacionavam-se com o meio ambiente, também precisavam ser substituídos, pois as roças de subsistência dos grupos indígenas não apenas não dariam conta do volume de produção necessário à empresa da colonização, como também 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 representam a essência do que chamamos de 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, podemos 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 nos foi dado por Araújo (2000:54):

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 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.

Exemplos como esse tornam-se particularmente interessantes, por apresentarem 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 os 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 das décadas de 1840 e 1860, a ação de caciques com amplas redes de influência e parentesco entre os líderes indígenas foi de fundamental importância para o aldeamento grupos que resistiam nas sobras de mato. O exemplo mais evidente dessa aliança entre governo provincial e caciques foi destacado por Laroque (2000:81-148), 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, dá 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, em que os dois lados envolvidos trocaram e passaram a adotar elementos constitutivos de identidades diferentes das suas, sublinha 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 enquanto pessoa, enquanto ser humano. Entre as muitas particularidades imprimidas pela influência da Igreja na 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 pode 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 avaréza 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, 1996:131).

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

As dificuldades de classificação, por parte dos europeus, daqueles seres que habitavam as terras “descobertas” não foram uma exclusividade da América

espanhola. A carta de Pero Vaz de Caminha, descrevendo as terras encontradas no que hoje é o Brasil, também deixou transparecer essa dificuldade. Caminha serve-nos de exemplo para 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 estava somente no fato de ser uma população desconhecida pelos europeus, mas também no fato de os indígenas não poderem ser associados aos padrões então conhecidos pelos exploradores, levando a descrições de um novo tipo físico, ou ao que eles não eram, como nos seguintes fragmentos do texto de Caminha, apresentados na releitura feita por Douglas 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, 2003:22).

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. Gostaria de fazer referência ao texto “A Visão dos Vencidos”, de Miguel León-Portilla (1998), tratando da conquista do México por Cortez, onde o autor descreve 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 aqueles homens vestidos de forma estranha, com armas poderosas e barulhentas, os espanhóis foram quase imediatamente relacionados aos deuses que retornavam. As mesmas dificuldades de classificação que haviam sido experimentadas pelos europeus eram então sentidas pelos assessores de Montezuma. A falta de parâmetros históricos que permitissem uma identificação precisa fica clara quando os astecas viram os espanhóis marchando montados sobre cavalos, que eram descritos como grandes veados que serviam àqueles deuses. A identificação dos espanhóis como divindades das profecias astecas foi algo definitivo para a conquista do México, pois o

restrito número de homens que acompanhava 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”.

Contraditoriamente, no Brasil do 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 ser humano. Na tentativa de estabelecer tipos e traços característicos de humanidade, crânios de botocudos foram levados para universidades na Europa e nos Estados Unidos, onde foram examinados, na tentativa de determinar, cientificamente, 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 até de extermínios. A identificação do indígena com um ser inferior e incapaz de “civildade”, tão comum na época, toma destaque na afirmação do presidente da província de Minas Gerais, em 1827, sobre os Aymorés e Botocudos:

Permita-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 resultar Prole semelhante” (Francisco Pereira de Santa Apolônia ao Visconde de São Leopoldo, 31 de março de 1827 em I. Naud 1971:319, *apud* Cunha, 1992:5).

Falando da identidade do grupo enquanto 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 é quem determina a identidade, os símbolos que representam a identidade ganham conotações biológicas e culturais, como nos afirma Carlos Rodrigues 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, 1986:46)

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

No entanto, devemos ressaltar que a etnia tem uma base ligada à noção de grupo e à construção de representações sociais. Não podemos considerá-la portadora de qualidades substantivas como raça, conceito de base biológica. Também não podemos considerar a etnia como sinônimo de cultura, pois, embora a antropologia apresente cultura e etnia relacionadas, elas não são análogas e nem a cultura pode ser tomada como base exclusiva da etnia.

Essas afirmações remetem-nos à crítica feita, nos anos 1960, por Fredrik Barth, questionando a idéia de que o grupo étnico se configura como uma unidade portadora de cultura. A crítica de Barth é fundamentada na constatação da manutenção de identidades étnicas, mesmo nas chamadas sociedades industriais ou pós-industriais, contrapondo a visão simplista de que o isolamento geográfico e cultural era o responsável pela manutenção da diversidade cultural. Conforme Barth (1969:194), “O conteúdo cultural das dicotomias étnicas parecem ser analiticamente de duas ordens: 1) sinais ou signos manifestos [...] tais como o vestuário, a língua [...]; 2) orientações de valores fundamentais [...]”.

Entretanto, para Barth, o principal critério para a determinação de um grupo étnico é a identificação por parte de seus membros e por outros como constituinte de uma categoria diferenciada na relação com outras do mesmo tipo. Assim, podemos dizer que a *identidade étnica* se estabelece pela autoatribuição de signos manifestos, de ordem fenotípica, social, cultural ou outra qualquer, que também sejam reconhecidos por outros como capazes de estabelecer uma diferenciação diante dos *outros* e os portadores desses signos. O *grupo étnico* por sua vez aparece 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 diferenciarem-se diante de outros grupos não portadores dos mesmos signos.

A ênfase dada à auto-atribuição resolve duas dificuldades conceituais, ao mesmo tempo que nos insere um novo conceito, o de fronteira étnica. A primeira dificuldade resolve-se, pois, quando o que define o grupo étnico é a atribuição, a natureza dos traços depende da manutenção da fronteira. A segunda diz

respeito ao fato de as fronteiras étnicas serem permeáveis, pois os traços étnicos que demarcam a fronteira podem mudar, mas a dicotomização entre os *membros* e os *não membros* mantém a continuidade do grupo e investiga a forma e o conteúdo das transformações e trocas culturais.

A introdução das fronteiras étnicas e a revisão do grupo étnico nos anos 1960 tornaram Barth um predecessor da maioria, para não dizer de todos, 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, paradoxo esse que pode ser resumido como um *enaltecimento das anteriormente chamadas minorias raciais*.³

Com o processo de globalização 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 identidades.⁴ Essa circunstância paradoxal reafirma o princípio de permeabilidade das fronteiras étnicas, que são atravessadas por identidades culturais diversas, com as quais o grupo étnico pode fazer trocas e a partir dos quais os padrões culturais internos podem ser transformados, sem que a fronteira étnica seja derrubada.

Uma das circunstâncias que se tornou comum é a evocação do grupo étnico como categoria de luta social. Essa faceta utilitarista do grupo étnico pode ser facilmente observada nos movimentos em prol de direitos atribuídos pela diferenciação étnica. Sob essa ótica podemos dizer que, dependendo do campo de disputa e do capital em jogo, o grupo étnico tem surgido como categoria que substitui outros níveis de identidade como classes sociais, nacionalidade, gênero etc.

Para analisar o grupo étnico a partir dessa perspectiva, não podemos nos esquecer que as identidades, nos seus diversos níveis, são construções feitas a partir de representações sociais que também podem existir em níveis diferentes. Afirmo isso, pois, nos casos envolvendo questões indígenas, por exemplo, a identidade de grupo enquanto etnia pode ser vislumbrada em paralelo às antigas

identidades nacionais indígenas. O primeiro nível de identidade, delimitado no enfrentamento entre índios e brancos, em que o indígena classifica-se e é classificado etnicamente a partir da generalização histórica de índio, produzida quando da chegada de Colombo à América. A identidade nacional, delimitada no interior do grupo étnico, leva em conta as classificações tribais. A existência de diferentes níveis de identidade pode ser vista em vários documentos provenientes de representações indígenas, como 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, é evocada a identidade do grupo étnico, transparecendo a seguir as identidades nacionais que se mantêm baseadas na evocação de uma história própria.

Para as questões indígenas no Brasil, o grupo étnico tornou-se uma categoria de luta social, principalmente depois da segunda metade do século XX. Mas essa história tem suas raízes no passado, remetendo-se a leis e propostas de lei que vão desde o diretório pombalino, passando pelos apontamentos de José Bonifácio, pelo Código Civil de 1916 e chegando, ampliada, até a Constituição de 1988.

O “ser índio” hoje garante o direito ao indigenato⁵, bem como o direito a ser reconhecido como portador de cultura diferenciada. É bem verdade que o respeito a esses direitos é amplamente negligenciado por cidadãos e órgãos públicos no Brasil, mas esse não é o foco da discussão. A identidade atribuída por Colombo, no século XV, “índio”, hoje significa ser, além de identificado com um grupo étnico que se sobrepõe a classificações identitárias intragrupo, detentor de direitos jurídicos reconhecidos.

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, cabelos escuros, prega mongólica e outros. Mas esses critérios não abriam espaço para a manutenção de uma identidade em que 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 poderíamos 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 enquanto 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 Cisa — Consejo Índio de América del Sur, em nível continental — ou a Unind — União das Nações Indígenas, em nível nacional — demonstram a força que a identidade étnica indígena ganhou enquanto categoria de luta social.

Ser índio, hoje, no Brasil passa pela classificação de uma categoria étnica, chegando ao reconhecimento 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 1960, baseados principalmente na idéia de auto-atribuição e atribuição por outros, aparece no Brasil com efeitos que se refletem na Constituição de 1988. Dessa delimitação como grupo etnicamente diferenciado, e portador de direitos como tal, provêm os direitos indígenas ao reconhecimento de 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 de grupos indígenas de seu território tradicional. Entretanto, como bem destacou Caleffi (2003:40), o que concretamente fez da etnia uma categoria representável na busca por direitos, foi o fato de a Constituição chamar os índios de índios, não mais de brasileiros, e garantiu o direito de continuar a sê-lo.

Sucintamente, a identidade indígena

Nos estudos antropológicos, sociológicos e históricos no Brasil, principalmente a partir dos anos 1970 e 80, reviu-se 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 mantém o grupo étnico é 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, podemos exemplificar essas problemáticas pela questão da autogestão, que implicaria reavaliação do reconhecimento da identidade nacional dos indígenas brasileiros. No âmbito geral da sociedade brasileira, salta aos olhos a questão do reconhecimento de direitos atribuídos a grupos etnicamente diferenciados, inseridos em um mesmo contexto de sociedade pluriétnica.

NOTAS

¹ No caso específico do Brasil, só houve uma dissolução concreta do princípio catequizar para civilizar, depois da criação do SPILTN, 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 SPILTN, ver: Lima, Antônio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz — Poder tutelar e indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

² O termo “índio genérico”, usado por Moreira Neto (1988) ao tratar dos indígenas no século XVIII, refere-se aos indígenas aldeados, que já haviam sido expostos, ao menos parcialmente, ao processo de desconstrução das identidades tribais. A criação desse “índio genérico” fazia parte do que poderíamos chamar de 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.

³ 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 constatamos 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.).

⁴ O difundido grupo de freqüentadores da *web* serve como um bom exemplo, sendo composto por indivíduos ligados virtualmente, superando as questões geográficas, mas que mantêm e difundem sua identidade étnica mesmo através de seus contatos virtuais intercontinentais.

⁵ O indigenato é o direito a terra congenitamente atribuído aos indígenas, portador de uma carga de laços culturais e históricos. Não pode ser confundido nem com a posse civil e 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*. Petrópolis: Vozes, 1995.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 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, pp. 47-91.
- Barth, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In.: Poutignat, P. & STREIFF-FENART, J.. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Unesp, 1998, pp. 185-227.
- Beckhausen, M. V. *O reconhecimento constitucional da cultura indígena*. São Leopoldo: Mestrado/PPGD-Unisinos, 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, pp. 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). I.: 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.
- Vangelista, C.. Terra e fronteiras no Brasil: culturas, etnias, sociedade. In: *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 4, nº 2. pp. 59-72, 2000.