> Culturas indígenas e a ideia de nação brasileira

> Indigenous cultures and the idea of a Brazilian nation

por Maria de Fátima Souza da Silveira

Doutoranda em Sociologia no Programa de Pós-graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP), com bolsa CNPq. E-mail: fatimasilveira@usp.br. ORCID: 0000-0001-6832-4288.

Resumo

O Estado brasileiro buscou apagar a diversidade de povos e culturas que caracterizam o país por meio da imposição da ideia de uma "brasilidade homogênea"¹. Para a historiografia "nacional" que surgia após a Independência, o início da história do Brasil significava o fim dos povos indígenas, que "foram excluídos enquanto atores históricos"² e "invisibilizados pelos discursos políticos e intelectuais" até a década de 1980³, momento em que emergem "como sujeitos de sua história"⁴. Partindo do diálogo entre a historiografia indígena e a antropologia, nosso objetivo é refletir sobre o tema das culturas indígenas e a ideia de nacionalidade brasileira construída pelas elites brancas depois da Independência.

Palavras-chave: Culturas indígenas. História indígena. Nação brasileira.

Abstract

The Brazilian State intended to "dissolve" the diversity of people and cultures that characterize the country through the imposition of the idea of "homogeneous Brazilianness"⁵. For the "national" historiography that emerged after Independence "the beginning of the history of Brazil meant the end of the Indians, who "were excluded as historical actors"⁶ and "made invisible by political and intellectual discourses" until the decade 1980,⁷ when they emerge "as subjects of their history"⁸. Based on the dialogue between indigenous historiography and anthropology, our aim is to reflect on the theme of indigenous cultures and the idea of Brazilian nationality built by white elites after Independence.

Key words: Indigenous cultures. indigenous history. Brazilian nation.

> Artigo recebido em 09.04.2021 e aceito em 10.05.2021.

¹ Alcida Rita Ramos, *Convivência interétnica no Brasil: os índios e a nação brasileira*, 1997, p. 9.

² John Manuel Monteiro, *Tupí, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*, 2001, p. 5.

³ Maria Regina Celestino de Almeida, "A atuação dos indígenas na história do Brasil: revisões historiográficas", 2017, p. 30.

⁴ Bruce Albert, "Cosmologias do contato no Norte-Amazônico", 2002, p. 9.

⁵ Alcida Rita Ramos, *Op. Cit.*, 1997, p. 9. Tradução minha.

⁶ John Manuel Monteiro, *Op. Cit.*, 2001, p. 5. Tradução minha.

⁷ Maria Regina Celestino de Almeida, "A atuação dos indígenas na história do Brasil: revisões historiográficas", 2017, p. 30. Tradução minha.

⁸ Bruce Albert, *Op. Cit.*, 2002, p. 9. Tradução minha.

1. Introdução

No século XIX, a partir da Independência, os brancos iniciam no Brasil o processo de construção da ideia de nação brasileira.⁹ Indígenas, negros e mestiços estavam excluídos desse processo. John Manuel Monteiro destaca que em meados do século XIX muitas províncias dirigiram guerras não declaradas contra os povos indígenas,¹⁰ já o historiador Sidney Chalhoub lembra que no pós-independência descumpriu-se sistematicamente a lei de abolição do tráfico de escravizados.¹¹

Segundo Florestan Fernandes a independência se fez sem descolonização, isto é, ela não significou uma ruptura real com o colonialismo iniciado no século XVI. Desse modo, os brancos continuaram monopolizando como antes o poder, a renda e o prestígio social ao mesmo tempo em que mantinham relações coloniais e racistas de dominação contra os povos colonizados e escravizados. Mantinha-se a desigualdade racial e o “paralelismo” entre raça/etnia e “posição social inferior”¹².

Em toda a América Latina, as elites brancas no controle do Estado guiavam-se pelos “valores europeus de modernização, progresso e superioridade do homem branco”¹³ e tinham como modelo a ideia europeia de nação como uma “coletividade étnica, racial e culturalmente homogênea”¹⁴. No Brasil, a questão colocada desde o início foi como forjar uma Nação branca, um Brasil branco.¹⁵ Segundo John Manuel Monteiro, o desafio enfrentado pelas elites envolvia como conciliar essa ideia de nação homogênea e branca com a diversidade de povos e culturas não-brancas que formam a grande maioria das gentes do país. A questão

⁹ John Manuel Monteiro, *Op. Cit.*, 2001, p. 31.

¹⁰ *Ibidem*, p. 24.

¹¹ Sidney Chalhoub, *O problema do tráfico africano de escravos na Independência e formação do Estado (Brasil, décadas de 1820 a 1840)*, 2011, p. 45.

¹² Florestan Fernandes, *Círculo fechado: quatro ensaios sobre o “poder institucional”*, 2010, p. 30.

¹³ Maria Regina Celestino de Almeida, “Os índios na história do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo”, 2012, p. 27.

¹⁴ Aníbal Quijano, *Notas sobre a questão da identidade e nação no Peru*, 1992, p. 75.

¹⁵ Lilia Moritz Schwarcz, *Gilberto Freyre: adaptação, mestiçagem, trópicos e privacidade em novo mundo nos trópicos*, 2011, p. 89.

era principalmente como conciliar uma “identidade brasileira comum” com “as práticas de exclusões das populações negras, indígenas”¹⁶ e mestiças vigentes.

Com o controle absoluto do Estado nas mãos dos brancos, a saída encontrada foi no “branqueamento da população via política de incentivo à imigração europeia e promoção da mestiçagem”¹⁷. Segundo Lilia Schwarcz, com isso os brancos introduziram “no Brasil um modelo original que ao invés de apostar na falência do cruzamento, descobriu nele as possibilidades de branqueamento”¹⁸.

Com a obra *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal* (1933), Gilberto Freyre consolida a visão positiva da mestiçagem e a ideia mestiça da nação que vinha sendo gestada desde o século passado¹⁹. Para ele a cultura brasileira seria mestiça, de origem principalmente portuguesa, com fortes elementos africanos e algumas contribuições menores por parte da cultura ameríndia.²⁰ A mestiçagem aparece como resultado da “plasticidade do colonizador português” e “um impeditivo para as classificações muito rígidas a apenas bi-polares: negros de um lado; brancos de outro”²¹.

Eliane Veras Soares, Remo Mutzenberg e Aristeu Portela Júnior caracterizam a teoria de Freyre em torno da identidade nacional a partir dos seguintes pontos:²²

1) A de que o Brasil seria o resultado do encontro de três civilizações / culturas: a europeia, representada pelo elemento étnico português; a indígena, representada pelos povos nativos; e a africana, formada pelos contingentes de escravizados de origens várias, transportados à força para o continente americano; 2) A de que as relações que se estabeleceram entre “senhor” e “escravo”, brancos e negros, foram, para além de uma relação típica de dominação, baseadas em um elemento central: a miscigenação biológica e a mestiçagem cultural, conformando um novo tipo de civilização/cultura no Brasil; 3) A de que o “mundo que o português criou” nos trópicos, em contraposição às outras formas de colonização (em especial a inglesa), apesar de colonial e escravocrata, teria conformado

¹⁶ John Manuel Monteiro, *Op. Cit.*, 2001, p. 131.

¹⁷ Lilia Moritz Schwarcz, *Op. Cit.*, 2011, p. 89.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 91.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² Eliane Veras Soares, Remo Mutzenberg e Aristeu Portela Júnior, “Identidades em disputa: democracia racial, pensamento social e movimentos sociais negros ontem e hoje”, 2020, p.16.

uma estrutura social “amolecida” pelo intercuro sexual entre raças diferentes e estamentos sociais distintos. Razão pela qual o autor irá defender a existência de uma sociedade “socialmente democrática” em pleno período colonial²³.

Os autores destacam que esse imaginário foi incorporado oficialmente “ao panteão da identidade nacional arquitetada tanto pelo Estado Novo (1937-1945) quanto pela ditadura civil-militar (1964-1985)”²⁴, sendo criticado originalmente por Florestan Fernandes, que rejeitou e desvelou o mito da democracia racial, expondo o colonialismo, os conflitos e as desigualdades raciais estruturantes da sociedade brasileira.

Segundo Lilia Schwarcz, a ideia da cultura brasileira como uma “cultura mestiça” se tornou a “representação oficial da nação” ao mesmo tempo em que entrava em curso um processo sistemático de desafricanização e desindianização de vários elementos culturais, “simbolicamente clareados”²⁵.

2. Povos indígenas e a ideia de nação brasileira

No Brasil de Gilberto Freyre, embora a mulher indígena seja considerada protagonista na “mistura racial” formadora da “família brasileira”, o elemento indígena aparece diluído no processo de mestiçagem. Segundo Freyre, “para o indígena” o contato com o europeu foi um “contato dissolvente”²⁶:

Considerando neste ensaio o choque das duas culturas, a europeia e a ameríndia, do ponto de vista da formação social da família brasileira – em que predominaria a moral europeia e católica – não nos esqueçamos, entretanto, de atentar para no que foi para o indígena, e do ponto de vista de sua cultura, o contato com o europeu. Contato dissolvente. Entre as populações nativas da América, dominadas pelo colono ou pelo missionário, a degradação moral foi completa, como sempre acontece ao juntar-se uma cultura, já adiantada com outra atrasada²⁷.

Ainda na perspectiva do autor, “a vida dos caboclos ainda virgens do contato europeu autoriza-nos a generalização de ter sido a cultura indígena,

²³ *Ibidem*, p. 16.

²⁴ *Ibidem*, p. 15.

²⁵ Lilia Moritz Schwarcz, *Op. Cit.*, 2011, p. 97.

²⁶ Gilberto Freyre, *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, 2003, p.177.

²⁷ *Ibidem*, p. 177.

mesmo a menos rasteira, encontrada na América pelos portugueses – e da qual restam ainda pedaços em estado bruto – inferior à da maior parte das áreas de cultura africana [...]”²⁸. Por conseguinte, “mesmo que se salvem *formas* ou *acessórios* de cultura” indígena ela perde o essencial: sua “capacidade construtora da cultura”²⁹. Na perspectiva de Freyre “o contato das raças chamadas superiores com as consideradas inferiores é sempre a mesma. Extermínio ou degradação”³⁰.

Até a década de 1980, a trajetória do indígena pós “contato” com os brancos era vista como resultando sempre na transformação total da cultura indígena, que se tornaria mestiça. A trajetória do indígena pós-contato era pensada a partir seguinte fórmula: “índio → índio mestiço/genérico → “brasileiro que nem nós”³¹. As teorias do contato interétnico opunham sistematicamente “pureza originária/contaminação pós-contato” e o indígena (uma ideia de “índio autêntico”) aparecia como fadado ao rápido desaparecimento.³² Na visão da sociologia, “a “condição camponesa” (com opção de “proletarização”) era o devir histórico inexorável e portanto a verdade das sociedades indígenas”³³.

Segundo Eduardo Galvão, os antropólogos que até então se “dedicavam à etnologia do índio” se deslocaram para o tema da aculturação e estudo das “populações rurais”, compreendidas como o futuro das “culturas indígenas em transição”. Os estudos voltavam-se para a ideia de “mudanças totais” promovidas “pelo próprio fato de envolvimento da sociedade indígena pelas povoações rurais”³⁴.

O índio deixou de ser o foco exclusivo de interesse e o que se procura é o conhecimento histórico e funcionei da transmissão de traços culturais do indígena aos demais contingentes de nossa população em outros termos, a resultante do fenômeno de “aculturação” que resultou do contacto entre índios, europeus e africanos³⁵.

²⁸ *Ibidem*, p. 177

²⁹ *Ibidem*, p. 177.

³⁰ *Ibidem*, p. 178.

³¹ Renato Sztutman, “Apresentação”, 2008, p. 18.

³² John Manuel Monteiro, *Op. Cit.*, 2001, p. 60.

³³ *Ibidem*, p. 139.

³⁴ Eduardo Galvão, *Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas no Brasil*, 1957, p. 68.

³⁵ *Ibidem*, p. 67.

Darcy Ribeiro usou o conceito de “transfiguração étnica” para se referir ao “processo geral de passagem de grupos indígenas da condição de isolamento à de integração [na sociedade nacional], com todas as suas consequências de mutação cultural e social e de redefinição do ethos tribal”³⁶.

Segundo Eduardo Galvão, as mudanças nas culturas indígenas são explicadas “no sentido de sua assimilação à cultura nacional”³⁷. Nesse sentido, na perspectiva de Gilberto Freyre e de outros intelectuais interessados em construir uma “teoria do Brasil”, os povos indígenas, quando aparecem, são vistos “como parte da formação da sociedade brasileira”, isto é, são tratados como importantes, “no passado, para a constituição da singularidade nacional; o foco está, assim, no índio como nosso antepassado”³⁸.

Segundo o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, a história ameríndia (muito anterior ao “Brasil”) foi negada, e os povos indígenas reduzidos a “um capítulo - findo ou menor da história e sociologia do Brasil, isto é, como populações cujo interesse antropológico se resumia as suas contribuições à cultura nacional”³⁹.

Para John Manuel Monteiro, o “isolamento” dos povos indígenas no pensamento brasileiro iniciou-se de forma mais definitiva no século XIX com o nascimento da historiografia nacional.⁴⁰ Na perspectiva do historiador, embora a busca pelas “origens” da nacionalidade brasileira tivesse levado a alguma valorização inicial do “passado” indígena, “o que, afinal, a diferenciava dos países europeus”⁴¹, essa valorização mostrou-se difícil de conciliar “com a percepção negativa que se tinha dos índios na atualidade” como “Povos sem história e sem futuro”⁴². No Estado que emergia após a Independência a política indigenista reduziu-se a dois paradigmas cujas origens remetem à “época colonial”⁴³:

³⁶ Darcy Ribeiro, *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, 2005, p. 28.

³⁷ Eduardo Galvão, *Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas no Brasil*, 1957, p. 69.

³⁸ Clarice Cohn, “Culturas em transformação: os índios e a civilização”, 2001, p. 37.

³⁹ Eduardo Viveiros de Castro, “Etnologia brasileira”, 1999, p. 136.

⁴⁰ John Manuel Monteiro, *Op. Cit.*, 2001, p. 34.

⁴¹ *Ibidem*, p. 131.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, p. 2.

extermínio ou assimilação. Por um lado, “partidários da “catequese e civilização”” e por outro, “os defensores do afastamento e mesmo extermínio dos índios”⁴⁴.

Segundo John Manuel Monteiro, prevaleceram duas orientações na historiografia brasileira até a década de 1980: “1) à exclusão dos índios como atores históricos, 2) tratá-los como em vias de desaparecimento”⁴⁵. Em sua perspectiva, para a historiografia brasileira que emergia, “o início da história do Brasil significava o fim dos índios”⁴⁶. Dessa forma, a história dos povos indígenas foi resumida “a crônica de sua extinção”, isso deve-se, na visão do autor, “a poderosa imagem dos índios como eternos prisioneiros de formações isoladas e primitivas”⁴⁷.

Segundo Maria Regina Celestino de Almeida, a história indígena não era vista como relevante “para a compreensão dos rumos da história”⁴⁸.

A pouca importância dada às atuações dos índios e o apagamento de suas identidades étnicas construíram-se *pari passu* com a supervalorização do desempenho dos colonizadores em narrativas eurocêntricas e preconceituosas que davam conta de responder às questões citadas. Heróis ou vilões, os poderosos portugueses teriam sido capazes de dominar milhares de povos guerreiros, catequizá-los e discipliná-los, fazendo-os trabalhar e defender a terra como fiéis e submissos servidores do rei. Com leis que oscilavam entre o apoio a práticas de violência e de proteção aos índios, os portugueses e, posteriormente, os brasileiros teriam conseguido vencer, civilizar e/ou manipular inúmeros povos em proveito próprio, submetendo-os completamente, até fazê-los desaparecer sem deixar vestígios⁴⁹.

Ainda nas palavras da autora, “as narrativas de conquista e colonização enalteciam a ação heroica e desbravadora dos portugueses, enquanto os índios pareciam ser facilmente vencidos, catequizados e transformados por eles”⁵⁰. Em sua análise, embora novas perspectivas teóricas tenham surgido a partir de década de 1960 criticando a tese do “caráter heroico dos nossos colonizadores”, elas mantêm “a perspectiva anterior de supervalorização de seu desempenho na

⁴⁴ *Ibidem*, p. 2.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 5.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 5.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 35.

⁴⁸ Maria Regina Celestino de Almeida, “A atuação dos indígenas na história do Brasil: revisões historiográficas”, 2017, p. 19.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

medida em que consideravam os índios como vítimas incapazes de agir diante da violência”⁵¹.

Na análise de Eduardo Viveiros de Castro, as “teorias do contato interétnico” buscavam a “descrição do impacto da “modernidade” — as sociedades europeias, as formações coloniais e os Estados nacionais — sobre os coletivos não modernos”, nelas o índio aparece “como constituído histórica, política e teoricamente pela dominação”⁵². Para o autor, “[...] longe de estarem unilateralmente englobadas pela situação colonial, essas estruturas [indígenas] tornam tal situação como um contexto de efetuação entre outros, e assim a extrapolam de múltiplas formas” [...]”⁵³. Em sua perspectiva é preciso romper com essa longa tradição que ora resume a história indígena “à imposição gradual e inexorável de um modelo externo dominante (e portanto é simples história dos outros)” ora a retrata como “a repetição do Mesmo, contra a alteridade da própria história, afirmação do idêntico a despeito da passagem do tempo”⁵⁴.

Segundo Bruce Albert, é preciso ir “além desta oposição resistência/submissão. Nenhuma sociedade, desde que consiga sobreviver, pode deixar de capturar e transfigurar em seus próprios termos culturais tudo que lhe é proposto ou imposto” mesmo nas piores condições⁵⁵.

Segundo Florestan Fernandes, autor de estudo pioneiro sobre as reações indígenas à colonização, era dominante a ideia de que os povos indígenas “nesta parte da América, limitaram-se a assistir à ocupação da terra pelos portugueses e a sofrer, passivamente, os efeitos da colonização”⁵⁶. Os estudos do autor são pioneiros em criticar essa perspectiva.⁵⁷ Florestan Fernandes olha para a história a partir do ponto de vista indígena. Como resultado, esboça uma “nova

⁵¹ *Ibidem*, p. 20.

⁵² Eduardo Viveiros de Castro, “‘Transformação’ na antropologia, transformação da ‘antropologia’”, 2012, p. 160.

⁵³ *Idem*, “Etnologia brasileira”, 1999, p. 115.

⁵⁴ Eduardo Viveiros de Castro, “‘Transformação’ na antropologia, transformação da ‘antropologia’”, 2012, p. 403-404.

⁵⁵ Bruce Albert, *Op. Cit.*, 2002, p. 15.

⁵⁶ Florestan Fernandes, *A investigação etnológica no Brasil*, 2009, p. 22.

⁵⁷ Maria de Fátima Souza da Silveira, *Os Tupinambá e uma nova interpretação da conquista na antropologia de Florestan Fernandes*, 2020, p. 41.

interpretação da conquista”⁵⁸ na qual os indígenas aparecem como atores históricos decisivos que determinaram os rumos da história.

Para John Manuel Monteiro o quadro de invisibilidade indígena no Brasil começa a se alterar no final dos anos 1970. Trata-se ainda do contexto da ditadura civil-militar no país e é o momento em que emerge o movimento indígena e diversas outras organizações da sociedade civil aliadas à luta indígena. Segundo Alcida Rita Ramos, a reivindicação dos movimentos indígenas emergentes não foi “bem-vinda pelo Estado brasileiro” que repelia “a ideia de ter nações dentro da nação”⁵⁹.

É o caso de se perguntar: por que a ideia de “nações indígenas” é tão problemática? Por que ela ofende tanto as autoridades do Estado? Um assunto tão envolvente a ponto de absorver a atenção do Serviço Nacional de Informações e membros do mais alto escalão do governo merece também a nossa atenção. O problema parece girar em torno da contradição gerada pela persistência de diferenças culturais dentro de um Estado-nação que almeja nivelar essas diferenças, dissolvendo-as numa brasilidade homogênea⁶⁰.

Eduardo Viveiros de Castro destaca que na época o trabalho primordial desses movimentos foi o de coletar de dados sobre a situação dos povos indígenas no Brasil, fazer “recenseamentos, levantamentos, com informação, com organização, comunicação e propaganda. Tratava-se, em suma, de tornar a questão visível”⁶¹.

A nossa luta, portanto, era uma luta conceitual: nosso problema era fazer com que o “ainda” do juízo de senso comum “esse pessoal ainda é índio” (ou “não é mais índio”) não significasse um estado transitório ou uma etapa a ser vencida. A ideia, justamente, é a de que os índios “ainda” não tinham sido vencidos, nem jamais o seriam. Eles jamais acabar(i)am de ser índios, “ainda que”... Ou justamente porque. Em suma, a ideia era que “índio” não podia ser visto como uma etapa na marcha ascensional até o invejável estado de “branco” ou de “civilizado”⁶².

As reivindicações indígenas seriam reconhecidas na Constituição de 1988, que abria um novo momento nas relações do Estado-brasileiro com os povos indígenas. Segundo o antropólogo, a constituição interrompia “juridicamente

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Eduardo Viveiros de Castro, *Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro*, 2016, p. 10.

⁶⁰ Alcida Ramos, *Convivência interétnica no Brasil: os índios e a nação brasileira*, 1997, p. 9.

⁶¹ *Ibidem*, p. 12.

⁶² Eduardo Viveiros de Castro e Renato Sztutman, *Eduardo Viveiros de Castro*, 2008, p. 137.

(ideologicamente) um projeto secular de desindianização, ao reconhecer que ele não se tinha completado”⁶³.

Esse projeto de desindianização se impôs como política do Estado brasileiro por longa data.⁶⁴ Para Silva, o objetivo da política integracionista e assimilacionista era extinguir os índios enquanto “etnias diferenciadas” dentro do “Brasil”, começando com aqueles povos que eram considerados “muito misturados”, “confundidos com a massa da população”⁶⁵. Segundo o autor, no século XIX essas justificativas serviam de “argumentos para a negação da identidade dos indígenas e a afirmação da mestiçagem das populações indígenas”⁶⁶.

Segundo Almeida, as “controvérsias e disputas em torno das classificações étnicas” estariam presentes desde o século XVIII, mas teriam sido acentuadas no final do século XIX, momento em que diversas aldeias e povos são considerados extintos.

Do século XIX aos nossos dias, inúmeros povos indígenas deixaram de existir como etnias diferenciadas. Porém, muitos deles estão ressurgindo hoje mediante processos de etnogênese pelos quais reafirmam suas identidades indígenas e reivindicam direitos, sobretudo à terra coletiva, como se observa no Nordeste e no Espírito Santo⁶⁷.

Almeida destaca que o regulamento de 1854 garantia aos índios “o usufruto temporário das terras, até que atingissem o ‘estado de civilização’, quando o governo imperial poderia incluí-los no pleno gozo dos direitos de todos os cidadãos. Isso significava acabar com seus direitos às terras”, ou seja, “ser índio permitia manter as terras coletivas e o patrimônio das aldeias, ao passo que ser mestiço significava perdê-los”⁶⁸.

Os argumentos dos atores para garantir ou negar direitos aos índios faziam-se, cada vez mais, em torno das classificações étnicas. Para justificar a extinção das aldeias, construía-se o discurso da mistura e do

⁶³ *Ibidem*, p. 141.

⁶⁴ John Manuel Monteiro, *Op. Cit.*, 2001, p. 22.

⁶⁵ Edson Silva, *Povos indígenas no Nordeste: mobilizações sociopolíticas, afirmações étnicas e conquistas de direitos*, 2017, p. 158.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 159.

⁶⁷ *Ibidem*, 2012, p. 36.

⁶⁸ Maria Regina Celestino de Almeida, “Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo”, 2012, p. 34.

desaparecimento dos índios. Estes últimos, por sua vez, respondiam reivindicando direitos com base na identidade indígena construída no processo da colonização. Para os índios, a igualdade significava o fim de um status jurídico-político específico, graças ao qual distinguiam-se dos demais segmentos sociais e que, apesar dos limites, dava-lhes proteção e alguns direitos especiais, sobretudo à terra coletiva⁶⁹.

Portanto, o Estado-brasileiro extinguiu oficialmente diversos povos (que continuavam a existir) a partir da justificativa de que já estavam integrados na nação, isto é, na civilização. Nas disputas por terra, “as formas de classificação étnica eram, com frequência, acionadas pelos agentes em confronto. Apresentados como civilizados e extintos, inúmeros índios, ainda aldeados, acabaram perdendo suas terras e aldeias”⁷⁰.

Os discursos sobre o desaparecimento dos índios que, misturados à massa da população, teriam se tornado mestiços e como tais não teriam mais direito à terra coletiva garantida pela legislação, foram essenciais no processo de extinção das antigas aldeias coloniais. Frequentes por parte de autoridades e colonos interessados em extinguir as aldeias, essas afirmativas eram contrariadas pelas atuações dos aldeados que, considerados poucos, civilizados e misturados à massa da população, seguiam vivendo nas aldeias e reivindicando antigos direitos que lhes eram assegurados pela identidade indígena⁷¹.

Segundo Almeida, “ao invés de terem, de fato, desaparecido, como costumava afirmar a historiografia, os índios das antigas aldeias foram invisibilizados por discursos políticos e intelectuais que, condizentes com a política indigenista do século XIX, visavam assimilá-los”⁷².

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro situa a História do Brasil como “a história de uma sucessão de genocídios” e “um programa metódico de etnocídio”⁷³:

— da catequese sob o signo do compelle intrare e “da prédica da espada e da vara de ferro” (Anchieta) ao recrutamento de tropas indígenas pelos sertanistas e pelo Exército imperial; das reduções e descimentos missionários à proibição do uso dos vernáculos nativos nas aldeias e arraiais coloniais; da imposição de uma língua franca nos séculos XVII e XVIII ao sequestro, em pleno século XX, de crianças índias pelas “escolas” dos Salesianos no Rio Negro; da destruição brutal dos sacra indígenas

⁶⁹ *Ibidem*, p. 33.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 36.

⁷¹ *Ibidem*, p. 30.

⁷² Maria Regina Celestino de Almeida, “A atuação dos indígenas na história do Brasil: revisões historiográficas”, 2017, p. 30.

⁷³ Eduardo Viveiros de Castro, *Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro*, 2016, p. 1.

identificados como manifestações do demônio ao proselitismo evangélico-capitalista dos missionários norte-americanos generosamente tolerados, quando não acolhidos, por todos nossos governos “nacionalistas” (de Vargas a Rousseff); do Diretório dos Índios pombalino à criação do “Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais”; da Lei de Terras de 1850 às restrições sofisticadas ao artigo 231 aprovadas pelo STF no caso de Raposa-Serra do Sol em 2013; das invasões por interesses minerários da terra Yanomami à destruição ambiental e econômica, a expulsão e realocação forçada das comunidades atingidas pelas obras do complexo hidrelétrico de Belo Monte, feitas ao arripio insolente da legislação (desde a obtenção fraudulenta do tal “consenso informado” até o desrespeito às “condicionantes” socioambientais exigidas para a obtenção da Licença de Operação da usina)⁷⁴.

Ainda em suas palavras, o etnocídio está na essência “da relação, de 1500 até os dias de hoje, entre a forma-Estado (o Estado colonial, imperial e republicano) e a forma-ethnos (os povos indígenas) no Brasil”⁷⁵.

Prima facie, pode-se considerar como “ação etnocida”, no que concerne às minorias étnicas indígenas situadas em território nacional, toda decisão política tomada à revelia das instâncias de formação de consenso próprias das coletividades afetadas por tal decisão, a qual acarrete mediata ou imediatamente a destruição do modo de vida das coletividades, ou constitua grave ameaça (ação com potencial etnocida) à continuidade desse modo de vida. É passível de tipificação antropológica como etnocídio todo projeto, programa e ação de governo ou de organização civil (missões religiosas proselitistas, por exemplo) que viole os direitos reconhecidos no capítulo VIII da Constituição Federal de 1988 (“Dos Índios”), em particular mas não exclusivamente aqueles mencionados no caput do art. 231, que sancionam a existência — e portanto o direito à persistência — de “sua [dos índios] organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e o direito originário sobre as terras que ocupam”⁷⁶.

Para Pierre Clastres, o genocídio “remete à ideia de “raça” e à vontade de extermínio de uma minoria racial” enquanto o etnocídio pode ser definido como “a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição”⁷⁷. Em sua análise, “suprime-se a indianidade do índio para fazer dele um cidadão brasileiro”⁷⁸.

O discurso leigo não diz outra coisa quando enuncia, por exemplo, a doutrina oficial do governo brasileiro quanto à política indigenista: “Nossos índios, proclamam os responsáveis, são seres humanos como os outros. Mas a vida selvagem que levam nas florestas os condena à miséria e à infelicidade. É nosso dever ajudá-los a libertar-se da servidão. Eles têm o direito de se elevar à dignidade de cidadãos brasileiros, a fim de

⁷⁴ *Ibidem*, p. 8.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 8.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 8.

⁷⁷ Pierre Clastres, *Arqueologia da violência pesquisas de antropologia política*, 2004, p. 56.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 57.

participar plenamente do desenvolvimento da sociedade nacional e de usufruir de seus benefícios”⁷⁹.

Segundo Eduardo Viveiros de Castro, a “doutrina da integração e assimilação dos “índios ou silvícolas” à “sociedade nacional” esteve vigente até a Lei 6.001 de 19/12/1973, o Estatuto do Índio — que continua em vigor” e classifica os índios em “isolados”, em “contato intermitente”, “contato permanente” e “integrados”⁸⁰. Para o antropólogo, trata-se de “um instrumento jurídico para discriminar quem era índio de quem não era índio”⁸¹.

Em sua perspectiva, até a Constituição de 1988 a “filosofia da legislação brasileira” pressupunha que “todos os índios “ainda” eram índios, no sentido de que um dia iriam, porque deviam, deixar de sê-lo”⁸². Ainda em suas palavras, uma das características marcantes das relações dos brancos e de seus “aparelhos político-administrativos e suas doutrinas da nacionalidade (elaboradas dificultosamente, do ponto de vista ideológico, tanto contra as metrópoles coloniais como contra as populações autóctones)” é “a convicção (e a implementação da convicção) de que a condição indígena é uma condição fadada ao desaparecimento”⁸³. Os povos indígenas são vistos “como representantes de um estado sociopolítico e cultural arcaico e transitório, que irá (deverá) se extinguir de um modo ou de outro, por bem ou por mal”⁸⁴.

Durante a ditadura civil-militar o objetivo era “retirar da responsabilidade tutelar (a figura da “tutela” era embutida no Estatuto do Índio) do Estado os índios que se teriam tornado não-índios, os índios que não eram mais índios”⁸⁵.

[...] isto é, aqueles indivíduos indígenas que “já” não apresentassem “mais” os estigmas de indianidade estimados necessários para o reconhecimento de seu regime especial de cidadania (o respeito a esse regime, bem entendido, era e é outra coisa — veja o “Relatório Figueiredo”)”⁸⁶.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 57.

⁸⁰ Eduardo Viveiros de Castro e Renato Sztutman, *Op. Cit.*, 2008, p. 135.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*, p. 137.

⁸³ Eduardo Viveiros de Castro, *Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro*, 2016, p. 9.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*, p.11.

⁸⁶ *Ibidem*, p.11.

O autor destaca ainda que:

O problema da época, muito ao contrário de qualquer “emergência”, era a submersão das etnias, era o problema das etnias submergentes, daqueles coletivos que estavam seguindo, por força das circunstâncias (estou sendo irônico), uma trajetória histórica de afastamento de suas referências indígenas, e de quem, com esse pretexto, o governo queria se livrar: “Esse pessoal não é mais índio, nós lavamos as mãos. Não temos nada a ver com isso. Liberem-se as terras deles para o mercado; deixem eles negociarem sua força de trabalho no mercado”⁸⁷.

O objetivo da política indigenista era “gerenciar (e, por que não?, acelerar) um movimento visto como inexorável (e, por que não?, desejável)” de desindianização dos índios. Aproveitava-se do fato de “muitos coletivos indígenas [sentirem] vergonha de sê-lo” para tirar a face indígena de “várias comunidades caboclas, sertanejas, ribeirinhas, caiçaras, caipiras do país”⁸⁸.

O objetivo apenas aparentemente paradoxal das políticas de Estado era o de proteger os índios e ao mesmo tempo desindianizá-los progressivamente, seja de modo proativo, seja apenas “assistindo-os” paternalmente em sua desindianização espontânea, a qual seria como um efeito natural de seu contato com uma civilização superior⁸⁹.

A partir da Constituição de 1988, entretanto, o Brasil assiste a um processo bem diferente. Povos que haviam sido extintos pelo Estado voltam a reivindicar seus direitos enquanto povos indígenas.

Foi a partir desse momento que se acelerou a “emergência” de comunidades indígenas que estavam submersas por várias razões: porque tinham sido ensinadas a não dizer mais que eram indígenas, ou ensinadas a dizer que não eram mais indígenas; porque tinham sido colocadas em um liquidificador político-religioso, um moedor cultural que misturava etnias, línguas, povos, regiões e religiões, para produzir uma massa homogênea capaz de servir de “população”, isto é, de sujeito (no sentido de súdito) do Estado. Como se sabe, as antigas missões que estão na origem de tantas cidades, vilas, vilarejos e arraiais do interior do Brasil foram os lugares privilegiados dessa fabricação do componente indígena do “povo brasileiro”, ao sintetizar os célebres índios genéricos, os índios de aldeamento, catecúmenos do sacramento estatal da transubstanciação étnica: a comunhão nacional⁹⁰.

⁸⁷ Eduardo Viveiros de Castro e Renato Sztutman, *Op. Cit.*, 2008, p. 135.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 13.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 9.

⁹⁰ Eduardo Viveiros de Castro, *Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro*, 2016, p. 14.

Segundo o antropólogo, a chamada “emergência de etnias” no Nordeste fez ressurgir a questão sobre quem é “índio” no “debate nacional”, mas o problema era diferente: “Agora, ao contrário, “todo mundo quer ser índio” – dizemos, entre intrigados e orgulhosos. Talvez mais intrigados que orgulhosos”⁹¹. Em sua análise, “é como não se pudesse – e pudesse no sentido lógico, não apenas no sentido moral – querer virar índio, só se pudesse querer deixar de sê-lo”⁹².

Segundo Eduardo Viveiros de Castro, é preciso “conceber a situação presente da comunidade a partir de determinações e de contingências impostas pelos poderes coloniais ou nacionais no passado, tais como migrações forçadas, descimentos, reduções, aldeamentos e demais medidas de assimilação, oclusão e repressão étnicas”⁹³.

Segundo John Manuel Monteiro, a partir da década de 1980 os estudos na área da história indígena buscaram cada vez mais “unir as preocupações teóricas referentes à relação história/antropologia” às demandas atuais dos povos indígenas, buscando “nos documentos coloniais fundamentos históricos e jurídicos [...] que buscavam dar substância às reivindicações de grupos tais como os Potiguara na Baía da Traição, os Xocó de Sergipe e os Pataxó do Sul da Bahia, entre outros”⁹⁴.

1) Surgiu, de fato, uma nova vertente de estudos que buscava unir as preocupações teóricas referentes à relação história/antropologia com as demandas cada vez mais militantes de um emergente movimento indígena, que encontrava apoio em largos setores progressistas que nasciam numa frente ampla que encontrava cada vez mais espaço frente a uma ditadura que lentamente se desmaterializava. 2) A reconfiguração da noção dos direitos indígenas enquanto direitos históricos – sobretudo territoriais – estimulou importantes estudos que buscavam nos documentos coloniais fundamentos históricos e jurídicos das demandas atuais dos índios ou, pelo menos, de seus defensores [...] ⁹⁵.

Para Bruce Albert, nesse momento os índios emergem “enquanto sujeitos de sua história”, e novas perspectivas passam a considerar “a consciência histórica das sociedades indígenas, focalizando “de maneira privilegiada, sua

⁹¹ Eduardo Viveiros de Castro e Renato Sztutman, *Op. Cit.*, 2008, p. 139.

⁹² *Ibidem*, p. 148.

⁹³ *Ibidem*, p. 156.

⁹⁴ John Manuel Monteiro, *Op. Cit.*, 2001, p. 8.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 8.

criatividade simbólica e política”⁹⁶. A partir disso, vem à luz “a complexidade dos modos indígenas (cognitivos, simbólicos e políticos) de construção da história remota ou imediata”, e reflexões “sobre as situações sócio-históricas de contato” a partir das “concepções indígenas de tempo, alteridade e mudança”⁹⁷. Como destaca Manuela Carneiro da Cunha, nessas “cosmologias do contato”, nas diversas narrativas indígenas, os indígenas “arrogam para si não a posição de sujeitos e não de vítimas”⁹⁸.

Segundo Eduardo Viveiros de Castro, a “re-etnização” assumida pelos caboclos do Nordeste seria “um processo de transfiguração étnica que é o exato inverso daquele anunciado, nos idos de 1970, por Darcy Ribeiro no célebre *Os índios e a civilização*, em profecia acreditada, com um retoque ou outro, pela imensa maioria dos antropólogos”⁹⁹.

Considerações finais

Segundo John Manuel Monteiro, até a década de 1980 a história dos povos indígenas situados no Brasil foi resumida “a crônica de sua extinção”, em sua análise, o discurso de desaparecimento dos povos indígenas baseava-se na “poderosa imagem dos índios como eternos prisioneiros de formações isoladas e primitivas”¹⁰⁰. Em termos políticos, o autor aponta a permanência de duas alternativas colocadas pelo Estado brasileiro com relação aos povos indígenas até a Constituição de 1988: extermínio ou integração e assimilação à nação brasileira como partes de uma mesma e única nação. Segundo John Manuel Monteiro, os brancos resistiam a “encarar a história de uma perspectiva a partir da qual as populações nativas têm um papel tão crítico quanto crucial”¹⁰¹. Na sua perspectiva isso “tem dificultado a compreensão dos múltiplos processos de

⁹⁶ Bruce Albert, *Op. Cit.*, 2002, p. 9.

⁹⁷ *Ibidem*, p.10.

⁹⁸ Manuela Carneiro da Cunha, “Apresentação”, 2002, p.7.

⁹⁹ Eduardo Viveiros de Castro e Renato Sztutman, *Op. Cit.*, 2008, p. 139.

¹⁰⁰ John Manuel Monteiro, *Op. Cit.*, 2001, p. 35.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 78.

transformação étnica que ajudariam a explicar uma parte considerável da história social e cultural do país”¹⁰².

Indo além, para Eduardo Viveiros de Castro o que as histórias indígenas revelam é algo anterior ao “Brasil” e a uma certa ideia de nacionalidade e cultura brasileira. Segundo o antropólogo “se algo é parte de algo, é o “Brasil” que é parte do contexto das culturas indígenas, e não o contrário”¹⁰³. O autor sugere que é preciso “fugir” do “nacional”, da ideia de “Brasil” das elites brancas. Segundo Renato Sztutman, trata-se da recusa de “um modelo homogêneo e unívoco de Brasil para encontrar um Brasil “menor” e múltiplo. Fugir para encontrar populações que apesar de viverem no Brasil, vivem a seu modo; que embora situadas no Brasil, situam o Brasil no seu pensamento e na sua experiência”¹⁰⁴.

Referências

ALBERT, Bruce. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. *In*: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na história do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. *Revista História Hoje*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 21-39, 2012.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. A atuação dos indígenas na história do Brasil: revisões historiográficas. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 37, n. 75, p. 17-38, 2017.

CHALHOUB, Sidney, O problema do tráfico africano de escravos na Independência e formação do Estado (Brasil, décadas de 1820 a 1840). *Iberoamericana*, Stockholm, v. 40, n. 1-2, p. 45–71, 2011.

¹⁰² *Ibidem*, p. 5.

¹⁰³ Eduardo Viveiros de Castro e Renato Sztutman, *Op. Cit.*, 2008, p. 74-75.

¹⁰⁴ Renato Sztutman, “Apresentação”, 2008, p. 17.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

COHN, Clarice. Culturas em transformação: os índios e a civilização. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 36-42, 2001.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Apresentação. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

FERNANDES, Florestan. *Circuito fechado: quatro ensaios sobre o “poder institucional”*. São Paulo: Global editora, 2010.

FERNANDES, Florestan. *A investigação etnológica no Brasil*. São Paulo: Globo, 2009.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48. ed. rev. São Paulo: Global, 2003.

GALVÃO, Eduardo. Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 67-74, 1957.

MONTEIRO, John Manuel. *Tupi, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. 2001. 233 f. Tese (Concurso de Livre Docência) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP.

QUIJANO, Aníbal. Notas sobre a questão da identidade e nação no Peru. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 6, n. 16, p.73-80, 1992.

RAMOS, Alcida Rita. Convivência interétnica no Brasil: os índios e a nação brasileira. *Série Antropológica*, Brasília, n. 221, 1997.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SILVA, Edson. Povos indígenas no Nordeste: mobilizações sociopolíticas, afirmações étnicas e conquistas de direitos. *Crítica e Sociedade: revista de cultura política*, Uberlândia, v. 7, n. 1, 2017.

SILVEIRA, Maria de Fátima Souza da. Os Tupinambá e uma nova interpretação da conquista na antropologia de Florestan Fernandes. *Estudos de Sociologia*, Recife, v. 2, n. 26, 2020.

SCHWARCZ, Lilia M. Gilberto Freyre: adaptação, mestiçagem, trópicos e privacidade em novo mundo nos trópicos. *Philia&Filia*, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 85-116, 2011.

SOARES, Eliane Veras; MUTZENBERG, Remo; PORTELA JÚNIOR, Aristeu. Identidades em disputa: democracia racial, pensamento social e movimentos sociais negros ontem e hoje. *Estudos de Sociologia*, Recife, v. 1 n. 26, 2020.

SZTUTMAN, Renato. Apresentação. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; SZTUTMAN, Renato (Org.). *Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Azougue, 2008. p. 18.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 'Transformação' na antropologia, transformação da 'antropologia'. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, p. 151-171, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro*. Disponível em: https://www.academia.edu/25782893/Sobre_a_no%C3%A7%C3%A3o_de_etnoc%C3%ADdio_com_especial_aten%C3%A7%C3%A3o_ao_caso_brasileiro. 2016. Acesso em: fev. 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; SZTUTMAN, Renato (Org.). *Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Azougue, 2008.

Referência para citação deste artigo

SILVEIRA, Maria de Fátima Souza da. *Culturas indígenas e a ideia de nação brasileira*. **Revista PHILIA | Filosofia, Literatura & Arte**, Porto Alegre, volume 3, número 1, p. 219 – 238, maio de 2021.