

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
PROGRAMA DE PÓS - GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

CRISTIANE DE ASSIS PORTELA

**PARA ALÉM DO “*CARÁTER OU QUALIDADE DE INDÍGENA*”: UMA
HISTÓRIA DO CONCEITO DE INDIGENISMO NO BRASIL**

**BRASÍLIA-DF
2011**

CRISTIANE DE ASSIS PORTELA

**PARA ALÉM DO “*CARÁTER OU QUALIDADE DE INDÍGENA*”: UMA
HISTÓRIA DO CONCEITO DE INDIGENISMO NO BRASIL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História como parte dos requisitos para a obtenção do Título de Doutora em História.

Área de Concentração: História Social

**ORIENTADORA:
PROF. DRA VANESSA MARIA BRASIL**

**BRASÍLIA-DF
2011**

CRISTIANE DE ASSIS PORTELA

**PARA ALÉM DO “*CARÁTER OU QUALIDADE DE INDÍGENA*”: UMA
HISTÓRIA DO CONCEITO DE INDIGENISMO NO BRASIL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História como parte dos requisitos para a obtenção do Título de Doutora em História.

Área de Concentração: História Social

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dra Vanessa Maria Brasil- PPGHIS/ UNB
(Orientadora)

Prof. Dr. Cristhian Teófilo da Silva- CEPPAC/UNB
(Examinador)

Prof. Dra Libertad Borges Bittencourt- PPGHis/ UFG
(Examinadora)

Prof. Dra Diva do Couto Gontijo Muniz- PPGHIS/ UNB
(Examinadora)

Prof. Dr. Elias dos Santos Bigio- FUNAI
(Examinador)

Prof. Dra Albene Miriam Ferreira de Menezes- PPGHIS/ UNB
(Suplente)

Brasília-DF, 18 de agosto de 2011.

*Nós, povos indígenas
Queremos brilhar no cenário da História
Resgatar nossa memória
E ver os frutos de nosso país, sendo dividido
Radicalmente
Entre milhares de aldeados e “desplazados”
Como nós.*

Eliane Potiguara “Metade Cara, Metade Máscara”

A dedicatória significa um gesto de agradecimento àqueles que contribuíram de maneira indireta para realização do trabalho. Tal contribuição significa, por vezes, simplesmente o fato de existirem em minha vida e fazerem de mim esse conjunto de coisas que reconheço. Nesse sentido, dedico esse trabalho a todos que considero como pedacinhos de mim. A todos que estiveram ao meu lado e, ao me perguntar como poderiam ajudar, me ouviram afirmar durante esses quatro anos que o trabalho de doutorado é fundamentalmente solitário. Ao escrever as palavras de encerramento, percebi alguma inverdade nessa afirmação, não tendo sido essa uma experiência solitária. Muitos me acompanharam neste percurso e me acolheram em diferentes espaços, resultando na narrativa que aprendi a construir.

Da família, Caio Felipe Portela Porto, parte mais evidente de mim, companheiro cuidadoso e aflito ao perguntar à mãe quantas páginas ainda tinha que escrever... a minha mãe, Dulcena Coelho Portela, que ensinou a nós, filhas, a nos tornarmos mulheres sendo como as árvores do cerrado: fortes e frágeis, paradoxo incompreendido pelos menos atentos... ao meu pai, Nivaldo Francisco de Assis, que soube ser companheiro no momento correto e se orgulhar desse trabalho complicado que faço... ao Roberto Schiavini, pelos anos de longas conversas e por tudo que ficou de bom... às minhas irmãs e sobrinhas: Aline, Karine, Beatriz e Clara; como legado da Dona Dulcena, mulheres fortes em suas fragilidades... a minha avó Adélia, Dona Deza... ao meu cunhado Alexandre Alcântara, que encarou o desafio de se juntar a essa estrutura de domínio matriarcal... e, em especial, à memória do meu avô Dionísio, Seu Dió, a partir do qual cada vez mais percebo minhas “raízes profundas”.

Do espaço acadêmico, a presença dos meus professores de Graduação se mostrou cada vez mais evidente nesse percurso, marcando minha vida apesar da distância que hoje nos separa: José Santana, Clara Duran, Roseli Tristão, Eliézer Cardoso, Cristiano Alencar, Maria de Fátima, Rosani Leitão e Elson Marcolino. Neles e nelas, na Universidade Estadual de Goiás, em Anápolis, estão também as minhas “raízes profundas”, meus primeiros aprendizados. Espero corresponder à expectativa da ex-aluna que aventura a se tornar doutora.

Dos amigos da UEG, companheiros nessa jornada inicial e até hoje: Flávia Pereira Machado, Ádria Borges Cerqueira e Erisvaldo Pereira de Souza. Espero que a vida ainda nos faça reencontrar muitas vezes.

Dos colegas que convivi na UnB, Gustavo Glielmo, Sheila Luppi, Carol Veloso e Clóvis Ramaiana, entre outros com quem compartilhei conversas e fins de tarde agradáveis. Ao Gustavo, agradeço pelas leituras, pelas conversas que duraram horas e pela preocupação e cuidado em me auxiliar sempre que precisei. À Sheila, por compartilharmos as aflições, as inseguranças e os devaneios existenciais. À Carol, por apresentar um pouco “dessa outra Brasília”, me fazendo romper com pré- conceitos que construí sobre esse lugar. Ao Clóvis, por me lembrar do sertão que vive dentro de mim e ensinar que o historiador deve, sobretudo, ser poeta. Agradeço pelas tardes em que “molhamos a palavra”.

Do espaço profissional, aos companheiros da Secretaria de Educação do DF: Maria Lúcia de Menezes e Lea Sombra Fontes, Heitor Pereira e Elna Dias, que tornaram a rotina de

um ambiente austero bem mais agradável, com companheirismo e inteligência; aos colegas do CEUB: René Marc, Deusdedith Junior e Marcelo Tadeu, sempre atentos às minhas preocupações com a tese; aos colegas do Arquivo Público: Gustavo Chauvét, Guilherme França, Wilson Junior, Jaqueline, Poliene, Sandra, Marcelo e Rita, entre outros, agradeço pela boa acolhida que me trouxe tranquilidade para concluir a tese.

Ao pessoal do *Projeto Um Toque de Mídias*: Julyana Duarte, Alice Cruz e Thaline Valcácio (amigas de todo momento, que vivenciaram o sofrimento da tese junto comigo, que foram e continuam sendo minha “aposta” desde o *Repensando o Recanto*); aos companheiros que se somaram: Dayanne, Hudson, Soledad, Alan, Larissa, Isac, Gisleide, Danilo, Vitor, Débora, Bruna, Paulo, Abraão e Simone, bem como Antonádia Borges, Adirley Queirós e José Rosa (companheiros já de longa data), que apostaram em ideias desacreditadas por muitos e possibilitaram a realização do projeto que se tornou central para minha forma de ver o mundo. Torço para que essa parceria tenha vida longa!

Ao pessoal do Mestrado em Sustentabilidade junto a povos e terras indígenas do Centro de Desenvolvimento Sustentável da UnB: aos colegas que enfrentaram o desafio de tornar o curso com que sonhávamos uma realidade, professor Othon Leonardos, Sandra Lima, Melissa Curi, Hênio Trindade e Terezinha Dias, além do Prof. Donald Sawyer e Mônica Celeida – que conheci nesse caminho, e são sensibilidades raras nos dias de hoje; e muito especialmente aos estudantes que, nesse ano, vieram se somar à minha vida, fazendo “cair flores” e “assanhar o formigueiro” na UnB: Ana Blaser, Alfredo Wapichana, Chicoepab Surui, Eliane Boroponepá Umutina, Erlon Costa, Francinete Baré, Francisco Apurinã, Franklin Baniwa, Isabel Taukane Bakairi, Jaqueline Henker, Joana Arari, Kenedi Guarani, Luciana Deluci, Márcia Santana Macuxi, Maria das Graças, Maria Elenir Kaingang, Maria Helena Fialho, Rodrigo Martins, Rosaldo Kinikinau, Samanta Juruna Xavante, Sayonara Silva, Solange Ferreira, Solange Lima, Verônica Aldê, Vitor Peruare Bakairi e Zelandês Patamona. Todos, muito queridos e especiais!!!

A todos vocês – pedacinhos bons de mim – dedico essas reflexões...

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que tornaram possível diretamente a concretização desta tese de doutorado:

À minha orientadora professora Vanessa Maria Brasil, pela dedicação, atenção, confiança e compreensão às minhas limitações e dificuldades;

Aos membros da banca, pela prontidão e carinho com que receberam o meu convite. Para cada um deles, guardo uma gratidão especial;

À professora Libertad Borges, que testemunhou uma etapa importante da minha formação acadêmica e profissional na UFG, aceitando agora o convite com a mesma afabilidade que o fez em minha dissertação de mestrado;

Ao professor Crísthian Teófilo, que iluminou minhas compreensões sobre indigenismo e muito contribuiu para redefinição da tese em uma disciplina que cursei no CEPPAC e depois, no exame de qualificação, com suas críticas precisas e elegantes;

À professora Diva Couto, pelas sugestões durante exame de qualificação e pelas palavras de estímulo quanto às minhas escolhas históricas e historiográficas, contribuindo para que eu me sentisse segura em meu “lugar de fala”: a História;

Ao professor Elias Bigio, a quem muito admiro o trabalho acadêmico e a atuação indigenista, que prontamente se dispôs a ler a tese e participar da banca;

À coordenadora do Programa de Pós-Graduação em História da UnB, professora Albene Miriam Ferreira de Menezes, pelo estímulo e auxílio na resolução dos problemas burocráticos;

À Secretaria de Educação do Distrito Federal - SEDF, que me concedeu um ano de afastamento remunerado para estudos;

Ao Arquivo Público do Distrito Federal- ArPDF, na figura do superintendente Gustavo Chauvet, que autorizou que eu gozasse de férias para término da tese, mesmo em um período de adaptação ao novo local de trabalho;

Ao Centro Universitário de Brasília- CEUB, na figura do Coordenador do Curso de História Deusdedith Junior, que ajustou meus horários e número de compromissos nesse semestre, de forma a viabilizar a escrita final da tese;

Ao professor Othon Leonardos, sábio amigo da contra-hegemonia, pessoa rara e especial, pela possibilidade de me deixar compartilhar a estruturação do curso de Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a povos e terras indígenas, por compreender minha ausência nos últimos meses, por vibrar com o meu tema e por confiar em mim como “sua aposta” nessa experiência pioneira, inovadora e cheia de sentimentos que, às vezes, parecem tão distantes de nossa academia hegemônica;

Ao amigo, educador e filósofo Heitor Pereira da Silva, que leu pacientemente todos os meus escritos, comentando página por página, escutando atentamente minhas argumentações e me ajudando a organizar algumas ideias ainda precárias, coisa que somente os amigos muito especiais são capazes de fazer. Não tenho como agradecer tamanho companheirismo e atenção!!!;

À colega de doutorado e conterrânea goiana, Poliene dos Santos Bicalho, que leu e comentou criticamente minha introdução e que, mesmo à distância, me confortou e me possibilitou acreditar que, no final, tudo terminaria bem.

Sem vocês, que o conferiram concretude, tenho a convicção de que tal trabalho estaria até hoje no campo das idealizações. Meus mais sinceros agradecimentos.

RESUMO

PORTELA, C. A. *Para além do “caráter ou qualidade de indígena”*: uma história do conceito de indigenismo no Brasil. 2011. 274 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História/ Universidade de Brasília – UnB, Brasília-DF, 2011.

Partindo das indicações de Reinhart Koselleck acerca da *história dos conceitos*, buscamos a definição de *conceitos antitéticos assimétricos* a fim de problematizar as ideias relacionadas ao conceito de indigenismo no Brasil. A tese consiste em uma historicização desse conceito, buscando na intelectualidade brasileira do século XIX os elementos que conferiram significado ao termo. Argumentamos que o conceito de indigenismo, conforme hoje concebemos, carrega consigo o peso semântico e as marcas das oposições construídas historicamente em torno do tema. A fim de sustentar esse argumento, dedicamo-nos à interpretação de fontes diversificadas da literatura do período (especificamente nas obras de José Bonifácio, Robert Southey, Gonçalves Dias, Couto de Magalhães, Francisco Varnhagen e Gonçalves de Magalhães) e das publicações nas revistas do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), no período entre 1839 e 1889, sendo tais análises subsidiadas pela leitura de historiadores e pesquisadores de áreas afins. Buscamos evidenciar que o conceito de indigenismo garantiu uma eficácia aos constructos de tipo colonial, consolidando uma proposta de narrativa histórica que se tornou hegemônica. Ao final, com o propósito de apresentar uma, dentre outras possibilidades de construção narrativa, estabelecemos um diálogo com alguns textos de Ailton Krenak, demonstrando como suas interpretações sinalizam uma construção contra-hegemônica do conceito de indigenismo. Trazemos como proposição para uma narrativa histórica contra-hegemônica, aquilo que chamamos de *autoria indígena*, compreendendo tal movimento como caminho para construção de epistemologias indígenas que subvertam o indigenismo contemporâneo.

Palavras-chave: indigenismo, *história dos conceitos*, Brasil oitocentista, historiografia brasileira

ABSTRACT

PORTELA, C. A. *Beyond the “character or quality of indigenous”*: a history of the concept of indigenism in Brazil. 2011. 274 f. Thesis (Ph.D. in History) – Postgraduate Program in History/University of Brasilia – UnB, Brasilia-DF, 2011.

Starting from Reinhart Koselleck’s indications regarding the *history of concepts*, we looking for the definition of *antithetical asymmetric concepts* in order to problematize ideas related to the concept of indigenism in Brazil. The thesis consists of a historicization of this concept, searching among Brazilian intellectuals of the 19th century for the elements that gave signification to the term. We argue that the concept of indigenism, as it is conceived today, carries with it the semantic weight and the marks of historically constructed oppositions around the theme. In order to support this argument, we dedicate ourselves to the interpretation of diversified sources that deal with that period’s literature (specifically in the works of José Bonifácio, Robert Southey, Gonçalves Dias, Couto de Magalhães, Francisco Varnhagen and Gonçalves de Magalhães) and some journal publications of the Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) between 1839 and 1889. Such analyses were subsidized by the reading of historians and researchers in related areas. We seek to point that the concept of indigenism granted an efficacy to the constructs of a colonial kind, consolidating a historical narrative motion that grew hegemonic. In the end, with the purpose of presenting only one of many possibilities of narrative construction, we have established a dialogue with some texts by Ailton Krenak, demonstrating how their interpretations indicate a counter-hegemonic construct of the concept of indigenization. We propose a counter-hegemonic historical narrative to be, as we call it, an *indigenous authorship*, comprising such motion as a way to the construction of indigenous epistemologies that subvert the contemporary indigenism.

Keywords: indigenism, *history of concepts*, nineteenth-century Brazil, Brazilian historiography.

RESÚMEN

PORTELA, C. A. *Para allá del “carácter o cualidad de indígena”*: una historia del concepto de indigenismo en el Brasil. 2011. 274 f. Tesis (Doctorado en Historia) – Programa de Posgrado en Historia / Universidad de Brasilia – UnB, Brasilia-DF, 2011.

Partiendo de las indicaciones de Reinhart Koselleck acerca de la historia de los conceptos, buscamos la definición de *conceptos antitéticos asimétricos* a fin de problematizar las ideas relacionadas al concepto de indigenismo en Brasil. La tesis consiste en una historicización de ese concepto, buscando en la intelectualidad del siglo XIX los elementos que dieron significado al término. Argumentamos que el concepto de indigenismo, según lo concebimos hoy, carga consigo el peso semántico y las marcas de las oposiciones construidas históricamente en torno del tema. Para sustentar ese argumento, nos dedicamos a la interpretación de fuentes diversificadas de la literatura del período (específicamente en las obras de José Bonifácio, Robert Southey, Gonçalves Dias, Couto de Magalhães, Francisco Varnhagen e Gonçalves de Magalhães) y de las publicaciones en las Revistas del Instituto Histórico y Geográfico Brasileño (IHGB) en el periodo entre 1839 y 1889, siendo que tales análisis fueron subsidiados por la lectura de historiadores e investigadores de áreas afines. Buscamos evidenciar que el concepto de indigenismo garantizó una eficacia a los constructos de tipo colonial, consolidando una propuesta de narrativa histórica que volvió hegemónica. Al final, con el objetivo de presentar una, dentre otras posibilidades de construcción narrativa, establecemos un diálogo con textos de Ailton Krenak, demostrando como sus interpretaciones señalan una construcción contra-hegemónica del concepto de indigenismo. Traemos como proposición para una narrativa histórica contra-hegemónica aquello que llamamos *autoría indígena*, comprendiendo tal movimiento como camino para construcción de epistemologías indígenas que subviertan el indigenismo contemporáneo.

Palabras clave: indigenismo, *historia de los conceptos*, Brasil ochocentista, historiografía brasileña.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ArPDF- Arquivo Público do DF

CDS-UnB - Centro de Desenvolvimento Sustentável- Universidade de Brasília

Cf. – Conforme

CEUB – Centro Universitário de Brasília

DF – Distrito Federal

FSP – Folha de São Paulo

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IHGB – Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

RIHGB – Revistas do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

SEDF- Secretaria de Educação do Distrito Federal

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais

UNB – Universidade de Brasília

UNI – União das Nações Indígenas

USP – Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I – UMA HISTÓRIA DE CONCEITOS ASSIMÉTRICOS: O INDIGENISMO NO BRASIL	25
1.1 ALGUNS APONTAMENTOS PARA UMA HISTÓRIA DOS CONCEITOS.....	26
1.2 INDÍCIOS SEMÂNTICOS: EM BUSCA DE UMA “NOÇÃO DE INDIGENISMO”	33
1.3 E O INDIGENISMO TORNA-SE EXPRESSÃO SUBSTANTIVADA... ..	45
CAPÍTULO II – UMA TOPOGRAFIA DE INTERESSES: REPRESENTAÇÕES SOBRE INDÍGENAS NO BRASIL OITOCENTISTA	56
2.1 PREFIGURAÇÕES DO INDIGENISMO: DIÁLOGOS COM JOSÉ BONIFÁCIO E ROBERT SOUTHEY	71
2.1.1 O GOVERNO “FAZENDO UMA NAÇÃO HOMOGÊNEA E FELIZ”: INDÍGENAS EM JOSÉ BONIFÁCIO (1763-1838)	71
2.1.2 “ <i>POSSO LHE CONTAR MUITO MAIS COISAS ACERCA DOS TAPUIAS E DOS TUPINAMBÁS DO QUE SOBRE OS TURCOS E RUSSOS</i> ”: ALEGORIAS DO INDIGENISMO EM ROBERT SOUTHEY (1774-1843)	81
2.2 LITERATURA E PRAGMATISMO: DIÁLOGOS COM GONÇALVES DIAS E COUTO DE MAGALHÃES	90
2.2.1 “ <i>VIVAMOS, POIS, NA INDOLÊNCIA E OCIOSIDADE</i> ”: INDIGENISMO EM GONÇALVES DIAS (1823- 1864).....	91
2.2.2 “ <i>ENTRE A ETNOGRAFIA E O PRAGMATISMO</i> ”: INDIGENISMO EM COUTO DE MAGALHÃES (1837-1898).....	105
2.3 MAPEANDO TOPOGRAFIAS: A ROTINIZAÇÃO DO CONCEITO DE INDIGENISMO.....	115
CAPÍTULO III – LEITURAS DO PASSADO E INTERPRETAÇÕES DO PRESENTE:TEMPORALIDADES DO DISCURSO INDIGENISTA	122
3.1 LEITURAS DO PASSADO: A BARBÁRIE COLONIAL INTERPRETADA PELA RAZÃO IMPERIAL.....	126
3.1.1 A QUEM IMPORTA O SÉCULO XVI?.....	128

3.1.2 O QUE BUSCAR NO SÉCULO XVIII?.....	139
3.2 INTERPRETAÇÕES DO PRESENTE: ENTRE CONFLITOS, VIAGENS, MAPPAS POPULACIONAIS E PROPOSTAS DE INTEGRAÇÃO.....	150
3.2.1 CONFLITOS INTERÉTNICOS	151
3.2.2 RELATOS DE VIAGENS	159
3.2.3 MAPPAS POPULACIONAIS	167
3.2.4 PROPOSTAS DE INTEGRAÇÃO: BRANDURA, VIOLÊNCIA, TRABALHO E RAZÃO.....	171
CAPÍTULO IV - A EFICÁCIA DO INDIGENISMO: ENCONTROS, DESENCONTROS E RECUSAS ENTRE O SÉCULO XIX E A CONTEMPORANEIDADE	181
4.1 OS ECOS DA VELHA POLÊMICA: HISTORIOGRAFIA EM FRANCISCO VARNHAGEN E GONÇALVES DE MAGALHÃES.....	181
4.2 O INDIGENISMO ENTRE “CIVILIZAÇÃO E NAÇÃO”: O QUE PROCURAM OS INTELLECTUAIS OITOCENTISTAS?	203
4.3 DE “ACULTURADO EXÓTICO” A “RAIZ PROFUNDA”: INDIGENISMO E AÇÃO POLÍTICA EM AILTON KRENAK	223
4.4 SINALIZAÇÕES DE UM INDIGENISMO NO BRASIL: EPISTEMOLOGIAS INDÍGENAS NA CONTEMPORANEIDADE	242
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	253
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	257

INTRODUÇÃO

Este trabalho versa sobre uma história do conceito de indigenismo, trazendo-a como chave de leitura para outros temas. Partimos do pressuposto de que os conceitos possuem uma dinâmica que lhes confere historicidade e, a partir daí, orientamo-nos pela constatação de que o conceito de indigenismo e as ideias a ele relacionadas foram semanticamente esvaziados no âmbito das reflexões feitas no Brasil. Tal afirmação, tomada como hipótese, foi confirmada pela análise feita em verbetes de dicionários publicados, desde o século XVIII até a atualidade, que evidenciaram a pequena variação dos significados atribuídos aos termos selecionados. Consideramos que o conceito de indigenismo não se encerra em sua expressão substantivada, tendo uma história que lhe é anterior e que merece ser analisada do ponto de vista histórico a fim de compreender os desdobramentos que se apresentam a partir dele. O título buscou sintetizar essas compreensões.

Ao trazer no nome da tese, uma definição de indigenismo como o “caráter ou qualidade de indígena” buscamos evidenciar o esvaziamento semântico do termo e, ao mesmo tempo, propor que pudéssemos ir “para além” dessa definição, indicando o reducionismo contido em sua generalização. Procuramos enfatizar o quanto essa definição – utilizada desde o século XIX - é fugidia, e como se torna com isso, epistemologicamente problemática. Já o uso do artigo indefinido na sentença “*uma* história do conceito de indigenismo no Brasil” indica a despretensão de trazer uma visão totalizante, sendo explicitado o caráter parcial e resultante de uma opção teórico-metodológica consciente. É sobre essa história do conceito de indigenismo que tratamos no **primeiro capítulo**: “Uma história de conceitos assimétricos: o indigenismo no Brasil”, partindo de alguns apontamentos sobre a concepção koselleckiana de *história dos conceitos*, aporte metodológico que utilizamos para a pesquisa.

Argumentamos que este conceito ganha forma, no decorrer do século XIX, em meio aos debates e aos discursos que permearam o projeto de formação da nação. Às pressas para “inventar” a nova nação, a criação de algumas instituições aparecia entre as medidas emergenciais: as primeiras escolas de medicina (no Rio de Janeiro e na Bahia), as faculdades de direito (em São Paulo e em Recife) e, destoando da função pragmática dessas medidas, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Constituído em 1838, o IHGB evidencia um compromisso explícito com a construção da nação brasileira por meio de uma história que defende a unidade nacional e a ordem estabelecida pela monarquia, norteados por uma perspectiva de “ocidentalização do mundo” como projeto de nacionalização.

Sabemos que o indigenismo constitui-se como discurso intelectual, imaginário popular e prática indigenista em diversos países americanos. Nesse sentido, buscamos diferenciar dois momentos de construção do indigenismo brasileiro: i) um que acontece no decorrer do século XIX e que aqui estamos concebendo como uma “noção de indigenismo”; ii) e outro que é característico do século XX e da política que se inicia com o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910, a qual designaremos como “indigenismo oficial”, interpretado, na maior parte das vezes, como restrito ao âmbito da política indigenista. O foco de nossa análise restringe-se, portanto, ao primeiro desses momentos (aquele ocorrido no Brasil oitocentista) e enfatiza o campo das representações, das construções discursivas e do imaginário sobre os indígenas no Brasil. A fim de orientar a análise, tomaremos como ponto de partida as observações da antropóloga Alcida Rita Ramos, considerando-as como uma interessante indicação do que concebemos como indigenismo:

A face subjetiva do Estado é um elemento entre os muitos que compõem o que venho chamando de Indigenismo, no sentido mais amplo do termo, ou seja, como um complexo edifício ideológico construído sobre diferenças étnicas, uma obra que nunca se completa. É uma Babel de conjunções e disjunções erigida com uma grande variedade de ingredientes que vão desde políticas oficiais, posturas religiosas e laicas sobre o destino dos povos indígenas, de construções antropológicas ou imagens jornalísticas a manifestações dos próprios índios face à sociedade dominante. A minha definição de Indigenismo não se restringe, portanto, ao indigenismo oficial. É, ao contrário, um Indigenismo com I maiúsculo para marcar um recorte bem mais amplo do que o oficialismo indigenista e para seguir o emaranhado de trilhas deixadas na consciência e no inconsciente coletivo por multidões de transeuntes que se acotovelam na paisagem do campo interétnico (RAMOS, 1998b, p. 7-8).

Analisamos, no decorrer da tese, as obras que consideramos paradigmáticas para uma reflexão sobre a noção de indigenismo que se sedimenta no século XIX brasileiro. As obras selecionadas são dos autores José Bonifácio, Robert Southey, Gonçalves Dias, Couto de Magalhães, Francisco Varnhagen e Gonçalves de Magalhães. A escolha desses intelectuais se fundamentou em dois critérios utilizados para enquadramento das obras: 1) a identificação de diferentes perspectivas acerca da presença indígena na nacionalidade, visando contemplar a diversidade de ideias em circulação; e 2) as referências (recentes e de época) a essas obras na historiografia produzida sobre o período, demonstrando a repercussão das ideias apresentadas.

A parte mais consistente da leitura desses autores está apresentada no **segundo capítulo** da tese: “Uma topografia de interesses: representações sobre indígenas no Brasil oitocentista”, em que interpretamos as narrativas de José Bonifácio e de Robert Southey como

prefigurações do indigenismo, e as de Gonçalves Dias e de Couto de Magalhães como duas propostas de indigenismo. Em todas essas obras, para fins de análise, buscamos qualificar um tipo de indigenismo sem pretensão alguma de constituir uma tipologia do indigenismo, mas apenas demonstrar como o tema provoca leituras diversas, organizando essas ideias como um conjunto. As interpretações de Francisco Varnhagen e de Gonçalves de Magalhães serão analisadas somente no último capítulo.

Como em qualquer escolha, a delimitação aqui proposta excluiu autores e obras que podem ser apontados como fundamentais para pensar o tema. Às possíveis críticas, adiantamos que também lamentamos as supressões, reconhecendo os limites do trabalho que aqui se apresenta. Entretanto, sabemos que qualquer que fosse a delimitação, ela somente nos traria indícios que nos auxiliariam na organização de um panorama que é amplo demais, sendo impossível, numa perspectiva historiográfica, recompor todo o cenário em que se passa a cena indigenista no Brasil oitocentista. Além disso, não tivemos a intenção de esgotar a análise das obras dos autores selecionados, não consistindo, pois, em uma história intelectual (pelo menos não no sentido clássico que a historiografia lhe convencionou) que refletisse sobre toda a contribuição desses autores para o tema.

Optamos por fazer recortes bem localizados em cada uma das obras, restringindo-nos às produções de caráter histórico (dada a contingência entre história e literatura no século XIX) que tratassem de maneira explícita a temática indígena. Nessa perspectiva, de José Bonifácio utilizamos os *Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil* projeto apresentado à Constituição de 1824. Já de Robert Southey, analisamos a obra *História do Brasil*, um estudo histórico sobre o Brasil feito a partir de pesquisa em fontes portuguesas. De autoria de Gonçalves Dias, analisamos dois trabalhos, a saber: *Meditação*, que reúne reflexões sobre a nacionalidade brasileira, e *O Brasil e a Oceania*, um estudo comparativo encomendado por D. Pedro II. Assinada por Couto de Magalhães, analisamos a obra *O Selvagem*, em que são apresentadas reflexões etnográficas acerca dos indígenas brasileiros. Da obra de Francisco Varnhagen utilizamos dois trabalhos: as quatro primeiras sessões de sua *História Geral do Brasil*, trechos em que o autor trata a presença indígena; e as sete teses contrárias à inserção dos índios à Nação, intitulada *Os índios perante a nacionalidade brasileira*. E, por fim, de autoria de Gonçalves de Magalhães, analisamos o texto *Os indígenas perante a História*, resposta à última obra de Varnhagen aqui citada.

Algumas das obras analisadas foram encontradas na Biblioteca Central da UnB, como a *História do Brasil*, de Robert Southey, e *O Brasil e a Oceania*, de Gonçalves Dias. Adquiri

em sebos a obra *Meditação*, de Gonçalves Dias, os cinco volumes da *História Geral do Brasil*, de Varnhagen, e *O Selvagem*, de Couto de Magalhães. Os *Apontamentos*, de José Bonifácio, e as sete teses contrárias à inserção do índio na nacionalidade, também de Varnhagen, foram encontrados em publicações mais recentes que as reeditaram. O artigo *Os indígenas perante a história*, de Magalhães, está publicado no Tomo XXIII das Revistas do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (RIHGB). A fim de subsidiar a análise dos textos, utilizamos referências da literatura acadêmica contemporânea buscando evidenciar as leituras que foram feitas sobre estas obras e apresentando algumas das abordagens recentes que têm sido produzidas por historiadores e pesquisadores de áreas afins.

Há de se considerar que as ideias apresentadas pelo alemão Karl von Martius, no texto *Como se deve escrever a História do Brasil*, dissertação vencedora de concurso realizado pelo IHGB em 1844, ecoarão, no ambiente intelectual brasileiro, privilegiando essa invenção da nação a partir da peculiaridade que estaria representada na junção harmônica das três raças, tão bem marcada pelo olhar estrangeiro de Von Martius, que enxerga a nova nação que se constitui. Desenhados entre imagens esquematizantes e contraditórias, em alguns momentos, os indígenas significam a liberdade e a bondade natural e, em outros, representam a barbárie e a oposição ao progresso. Difícil dilema para a construção da face ainda indefinida de uma nova nação. A partir da interpretação que o naturalista alemão Karl Von Martius faz do Brasil em 1844, Schwarcz (2001) sintetiza a construção intelectual oitocentista que busca contemplar a mescla de cores que formaria a população:

Tal qual uma boa pista naturalista, o Brasil era desenhado por meio de uma imagem fluvial e da representação do rio que conduz, mas, também depura. Três grandes rios compunham a mesma nação: um grande e caudaloso, formado pelas populações brancas, outro um pouco menor nutrido pelos indígenas, e ainda outro, mais diminuto, composto pelos negros. Todos juntos, em harmonia e encontrando uma convivência pacífica cuja natureza permitiu só ao Brasil conhecer. Estava assim dado, e de uma só vez, um modelo para se pensar “e inventar” uma história local, feita pelo olhar estrangeiro - que vê de fora e localiza bem adentro - e pela boa ladainha das três raças, que continua encontrando ressonância entre nós. (SCHWARCZ, 2001, p. 9)

Transformada em mito de nossa nacionalidade, a junção harmônica das três raças concede aos indígenas um lugar dentro do imaginário da Nação; entretanto, essa presença no imaginário não indica visibilidade social no contexto imperial. Conforme lembra Arruti (1994, p. 1), “a questão indígena é constitutiva da formação e desenvolvimento da sociedade brasileira, ainda que ocupe espaço secundário nas reflexões sobre o Brasil”. Sabemos que,

comumente, as coletividades são representadas de forma estereotipada e redutora de sua complexidade. Nem para os indígenas nem para os brasileiros de então, isso se fez de forma diferente; porém, não podemos desconsiderar a abrangência e a eficácia simbólica que estão presentes nestas construções históricas. Tal problemática serve como pano de fundo para compreender as narrativas produzidas por Bonifácio, Southey, Dias e Magalhães. Desta maneira, o capítulo que trata essas obras se inicia com a contextualização da presença indígena no Brasil oitocentista.

Compreendemos que muitas das formas de pensamento impressos em publicações do período e, em especial, nas RIHGB indicaram caminhos para elaboração das políticas indigenistas que seriam implantadas a partir de então, encontrando nesse esforço da intelectualidade do século XIX¹ o cerne daquilo que fundamentará a política indigenista praticada no Brasil, a partir do início do século XX, com a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI/ITN) em 1910. Avaliamos, entretanto, que mais importante que essa contribuição, foi a repercussão que essas obras tiveram na historiografia que surgia junto com a Nação e que acabava por consolidar também uma forma de pensar sobre o índio que seria incorporada pelas narrativas históricas e permaneceria no imaginário da população brasileira.

Temos as revistas do IHGB como lugar de fala privilegiado para a apropriação dos elementos fundadores que figurarão em tais narrativas históricas. Ao analisar as publicações do IHGB, estabelecemos um recorte temporal que tem início em 1839, com a primeira publicação das RIHGB, e termina em 1889 quando a temática indígena passa a ter menos relevância nas produções do IHGB. Apesar do recorte, o volume de textos que tratam o tema - algo em torno de 274 artigos, conforme Mota (2006) - exigiu que buscássemos outros critérios para restringir o conjunto de textos a serem analisados. Nesse sentido, identificamos a recorrência de temas e, a partir destes, estabelecemos um agrupamento de temas que identificamos como proposições de temporalidade que tomam o indígena, o indigenismo e seus correlatos como formas de construir não somente uma narrativa histórica mas também

¹ Para fins de esclarecimentos, vale ressaltar que estamos utilizando o termo intelectual da maneira mais usual possível sem adentrar as especificidades de uma produção intelectual no Brasil oitocentista. Nesse sentido, compartilhamos a observação de Pécaut (1990): “Consideramos desnecessário atender à regra que consiste, nos estudos desse gênero, em propor uma “definição” de intelectual. Parece-nos que esse exercício é inócuo, salvo se a definição já comportar uma referência à natureza do campo intelectual e às formas de constituição do político, isto é, se já incluir a problemática do reconhecimento social do estatuto dos intelectuais e de sua produção numa sociedade e num momento dados. O que redundaria em considerar, como faz o senso comum, que intelectual é aquele que se identifica e é identificado pelos outros como tal. O leitor constatará que este trabalho abre espaço àqueles já reconhecidos por seu próprio nome, mas também faz referência amiúde aos anônimos que se sentem participantes das “funções históricas” dos intelectuais. (PÉCAUT, 1990, p. 11)

historiográfica. Qualificamos tais proposições como *leituras do passado e interpretações do presente*. A identificação dessas temporalidades constrói o mote do **terceiro capítulo**, intitulado como “Leituras do passado e interpretações do presente: temporalidades do discurso indigenista”.

No **quarto e último capítulo** da tese, procuramos alinhar as ideias apresentadas, reavaliando o conceito de indigenismo sob a luz de um diálogo entre as proposições discursivas do século XIX e algumas leituras da contemporaneidade. Com tal proposta, buscamos evidenciar como os pares conceituais construídos historicamente adquirem eficácia, sendo tomados como o sustentáculo das construções de tipo colonial que ainda imperam subjacentes ao conceito de indigenismo. Aqui apresentamos em linhas gerais o polêmico debate entre Francisco Varnhagen e Gonçalves de Magalhães, assinalando os pontos que consideramos mais elucidativos. Em seguida, retomamos as concepções de *Nação* e *Civilização* que permearam na leitura dos intelectuais oitocentistas, indicando que tais apreensões demonstram que o indigenismo confere sentido aos discursos de construção do Brasil-Nação. Alinhavadas tais assertivas, buscamos demonstrar como, para além dos desdobramentos negativos que se apresentam na forma de estereótipos e violências, temos também a configuração de uma forma de ação política que faz frente ao indigenismo tornado hegemônico pelas narrativas históricas. Tomamos os discursos do representante indígena Ailton Krenak como formas de contestação a tais constructos de tipo colonial. Por fim, sinalizamos, nessas narrativas, a construção de uma proposta contra-hegemônica que está em consonância com um movimento mais amplo, genericamente definido como *epistemologias do Sul*, conforme Santos (2010).

Reflexões sobre um percurso metodológico: notas sobre diferentes momentos de contato com as fontes

Gostaríamos de apresentar aqui algumas ressalvas, adiantando possíveis questionamentos e, ao mesmo tempo, compartilhando algumas observações metodológicas. A primeira dessas se orienta por um provável estranhamento - em especial, por parte dos historiadores - em relação ao fato de concluir, com observações da contemporaneidade, uma tese que se inicia e se desenvolve como análise do século XIX. Tal opção permeou timidamente todo o processo de construção da tese, já que a preocupação que conduziu ao

tema esteve desde o princípio pautada em questões muito contemporâneas. Procuramos encontrar no século XIX alguns elementos construtores do indigenismo e, ao identificá-los, fomos percebendo que, mais do que marcas do passado, eles traziam consigo proposições de um fenômeno mais amplo e inscrito na contemporaneidade. Consideramos que a inclusão dessa perspectiva, além de enriquecedora, seria coerente com uma proposta metodológica da *história dos conceitos*. Ao colocar em diálogo, leituras da contemporaneidade com interpretações do século XIX, possibilitamos ir além de uma interpretação que apenas constatasse a existência de constructos de tipo colonial, percebendo seus desdobramentos não só de um ponto de vista das adversidades, mas também daquilo que se apresenta como possibilidade de ressignificação do conceito de indigenismo. Compreendemos ser essa, parte das tarefas da produção acadêmica e da pesquisa histórica, de modo geral, e da história dos conceitos, de modo específico.

Conforme dissemos anteriormente, a pesquisa desenvolvida para a tese enfatizou as representações, as construções discursivas e o imaginário, estando, pois, pautada em uma concepção ampla de indigenismo. Nesse sentido, não nos alinhamos especificamente com um autor ou linha de análise que trata o tema indigenismo. Entretanto, temos como interlocutores diferentes autores brasileiros que têm produzido reflexões consistentes e relevantes, o que nos possibilitou construir com segurança um *corpus* teórico oriundo de diferentes perspectivas disciplinares e que há muito já assinala a complexidade inscrita no campo do indigenismo. Dentre esses autores, destacamos: Albert e Ramos (2002), Almeida (1996, 2000, 2003, 2010), Junqueira e Carvalho (1981), Lima (1985, 1995), Losada (2001, 2009, 2010), Oliveira Filho (1987, 1995, 1996, 1999, 2000, 2006, 2009a, 2009b), Oliveira Filho e Lima (1983), Ramos (1990, 1997, 1998, 1998b, 1999), Segato (1998, 2010) e Silva (2009, 2011- no prelo).

O pressuposto metodológico orientador foi o de que uma dinâmica inerente aos conceitos lhes confere historicidade, fazendo desvelar uma história que é anterior e também posterior à existência do conceito como expressão substantivada. Nesse sentido, nos referenciamos em Koselleck (1992, 2006) para demonstrar como as ideias relacionadas ao conceito de indigenismo ganham força no decorrer do século XIX – anteriormente à sua expressão substantivada - em meio ao contexto de formação da nação. A esse processo, definimos inicialmente como uma “noção de indigenismo”, a fim de diferenciar do indigenismo “oficial” do século XX – muitas vezes, reduzido a uma compreensão como política indigenista. Partindo desse pressuposto se configurou o **primeiro momento de contato com as fontes**, centrado inicialmente em um diálogo com autores do século XIX.

A escolha dos autores que comporiam tal panorama revelou a complexidade dessa opção diante de um universo que se apresenta amplo e diverso. Logo estivemos cientes de que qualquer escolha implicaria em omissões, reconhecendo de início a imperfeição e provisoriedade da seleção. A diversidade de proposições relacionadas ao tema foi o primeiro critério adotado, agrupando autores por proposições e destas, elegendo aquelas que fossem mais significativas. Indicando um conjunto de leituras diversas, buscamos mapear algumas qualificações para o indigenismo, em busca da construção de uma tipologia do indigenismo (no sentido weberiano) que fosse adequada para o Brasil oitocentista – perspectiva que hoje percebemos como ingênua por conjecturar a existência de um conceito adequado, pressupondo que uma realidade inscrita em algum lugar estivesse à espera de nomeação.

Tal construção tipológica se apresentou cerceadora e pouco contribuidora para o propósito de organizar um cenário em que pudessem ser analisadas as revistas do IHGB. O desenvolvimento dessas reflexões foi possível pela leitura atenta e contribuições trazidas pelos professores Cristhian Teófilo e Diva Couto durante o exame de qualificação. Dessa etapa de contato com as fontes permaneceu a delimitação dos autores com os quais trabalharíamos: como prefigurações do indigenismo elegemos José Bonifácio e Robert Southey, como representações exemplares do indigenismo escolhemos Gonçalves Dias – e seu indigenismo pautado no trágico e no pretérito - e Couto de Magalhães – por meio de um indigenismo etnográfico aplicado e o realce à figura do indigenista - e por fim, como representações esquemáticas e dualistas que tratam da inserção dos indígenas na nacionalidade, elegemos o debate entre Francisco Varnhagen e Gonçalves de Magalhães.

O exame de qualificação demarcou um **segundo momento de contato com as fontes**. Desta vez, partindo da identificação dos artigos que tratam o tema indigenismo nas revistas do IHGB entre 1839 a 1889. Orientando-nos pelo levantamento feito por Mota (2006) de que 274 artigos tratariam o tema, debruçamo-nos inicialmente sobre os índices da revista, identificando algo em torno de 300 artigos que, de maneira indireta ou direta, faziam referência às populações indígenas. O desafio que se apresentou neste momento foi o de lidar com tal volume documental de maneira sistematizada e coerente. Condizentes com o aporte metodológico da *história dos conceitos*, orientamos a leitura do material a partir da identificação dos termos mais utilizados à época, dividindo-os em dois momentos: 1) termos indígena e índio – e como correlatos: bugre, gentio, tapuio e caboclo; 2) termo indigenismo – e as expressões a ele remissivas: indigenato, indigenização, indigenista e indianismo. Em seguida, procedemos à busca desses verbetes em dicionários do século XIX. A percepção de

repetição semântica nos fez optar por um recuo um pouco maior, analisando tais definições em vocábulos do século XVIII. Instigados pela constatação da quase irrelevante variação semântica, optamos por avançar o período de análise, chegando por fim até a contemporaneidade. Tal continuidade se afirmou para nós como indício de esvaziamento semântico do *termo indigenismo* – observe-se aqui que tal afirmação não diz respeito a um esvaziamento do tratamento intelectual dado ao tema, já que há trabalhos acadêmicos de grande qualidade e relevância que há muito analisam o *tema indigenismo* (a exemplo dos autores – nossos interlocutores - que citamos acima). Consideramos que no Brasil, quando comparado com outros países latino-americanos, e desde que guardadas as peculiaridades de cada situação histórica, o termo indigenismo se apresenta usualmente de maneira mais consensual do que em outras nações, permanecendo lacunas que dizem respeito à problematização do termo. Tais conclusões possibilitaram um novo direcionamento, que se consolidou em um **terceiro momento de contato com as fontes**.

Esse terceiro momento se pautou em uma reavaliação do uso metodológico da *história dos conceitos*, propiciada pela análise dos verbetes. A busca dos indícios daquilo que teria conduzido ao esvaziamento semântico do termo indigenismo trouxe a identificação de uma construção temporal que teria conferido eficácia aos significados dados ao termo, fazendo-nos pressupor – ao ponto de uma quase naturalização - sua existência como signo esvaziado, caracterizado pela incompletude e representado pelo consenso que se consagra no imaginário. Com essas reflexões, retomamos a análise das revistas do IHGB, agora em busca de uma leitura pormenorizada que agrupasse os artigos por suas propostas de construção de temporalidades: leituras do passado, interpretações do presente e perspectivas de futuro. Partindo desse triplo agrupamento, identificamos um alinhamento dos conteúdos dos textos em pares conceituais que dialogam com o que Koselleck (2006) denomina como *conceitos antitéticos assimétricos* (conforme tradução de Carlos Almeida Pereira), por nós chamado de *pares conceituais assimétricos*. Buscamos assim designar os elementos que perpassam as construções temporais da história indígena e do indigenismo. Nesse sentido, incitadas pelas leituras de Koselleck (2006) e de Feres Jr. (2002), passamos a trabalhar com os seguintes pares conceituais: civilizados/não-civilizados, brasileiros/índigenas e cidadãos/índios. Argumentamos que a despeito do aparente esvaziamento semântico, aquilo que hoje definimos como indigenismo carrega o peso dessas oposições que foram historicamente construídas.

Tomada essa afirmativa buscamos uma possibilidade teórica de construir uma leitura sobre a história indígena que se diferenciasse daquela que se tornou hegemônica. Como sinalização possível de uma leitura contra-hegemônica buscamos interlocução em textos de Krenak (1985, 1992, 1999, 2001, 2006 e 2010), apresentando uma dentre outras possibilidades trazidas por textos de autoria indígena – como exemplos, Marcos Terena, Davi Kopenawa, Eliane Potiguara, Daniel Munduruku, Gersem Baniwa ou Álvaro Tukano. A escolha de Krenak como interlocutor foi motivada por uma afinidade teórica e por percebermos nesses textos uma preocupação epistemológica que permeia os discursos contruídos pelo autor, indo ao encontro do propósito de reflexão para qual se desdobra esta tese de doutorado. Por essas características e pelos limites que a tese impõe, optamos por restringir a análise aos textos de Krenak, pressupondo a exemplaridade desses textos como mote para estruturar um diálogo que evidenciasse as possibilidades de superação e desconstrução dos pares conceituais identificados nos textos oitocentistas. A construção de uma narrativa organizada como diálogo entre o século XIX e a contemporaneidade, indica um esforço de ruptura com o predomínio de representações que ainda alicerçam o conceito de indigenismo. Mais uma vez recorreremos metodologicamente a Koselleck (2006), buscando em sua definição de *ação política* uma maneira de qualificar os elementos que integram a narrativa de Krenak, tomando tais construções discursivas como formas de ação política, pautadas em uma interpretação histórica que descortina os constructos de tipo colonial, que colocamos em evidência no decorrer da pesquisa.

No conjunto da tese, e talvez como um **quarto momento de contato com as fontes**, podemos designar o ato de transformação dos textos escritos em uma narrativa singular organizada. Como atribuição do historiador – e da pesquisa acadêmica como um todo – o exercício de conversão dos textos em narrativa se mostra revelador e de alguma maneira desestabilizador. Michel de Certeau lembra que “o gesto que conduz as “ideias” aos *lugares* é precisamente um gesto de historiador” (1979, p.17). Temos, portanto, a convicção de que nossas reflexões estão inseridas em um “lugar de fala”, o do historiador. Entretanto, a desestabilização está associada à percepção de que os questionamentos que fazemos aos nossos objetos de análise – no nosso caso, a epistemologia hegemônica que nos ensinou a compreender de certa maneira o indigenismo – são eles também aplicáveis ao nosso próprio trabalho. Nesse momento, apresentam-se questões como: Qual é a *nossa* narrativa legítima, quando nos propusemos a desconstruir as narrativas construídas anteriormente sobre tal tema? Como fazer para que a *nossa* narrativa não seja também uma narrativa hegemônica? Dentro

de um contexto acadêmico em que predomina o hegemônico, é possível construir uma leitura contra-hegemônica? Tal problemática é compartilhada e instigada pelos questionamentos de Michel de Certeau:

Quando a história se torna, para quem as [sic] pratica, o objeto de sua reflexão, pode-se inverter o processo de compreensão que conduz um produto a um lugar? O historiador seria então um fugitivo, cederia a um alibi ideológico se, para estabelecer o estatuto de seu trabalho, recorresse a um além filosófico, a uma verdade formada e recebida fora dos caminhos pelos quais, em história, todo sistema de pensamento encontra-se referido a “lugares” sociais, econômicos, culturais etc. Tal dicotomia entre o que ele faz e o que diria serviria, além do mais, à ideologia reinante, protegendo-a da prática efetiva. Consagraria igualmente as experiências do historiador a um sonambulismo teórico [...] A escrita histórica se constrói em função desse espaço [o da operação histórica], cuja organização parece inverter: com efeito, obedece a regras próprias que exigem ser examinadas por elas mesmas, - objeto de um outro estudo. (CERTEAU, 1979, p. 17-18)

Se a história nos indica um caminho seguro, que é o nosso “lugar de fala”, esse trajeto se desestabiliza quando o caminho se torna objeto da própria investigação. Nesse ponto acontece um deslocamento, como uma espécie de “despertar epistemológico” (Certeau, 1979, p. 18). Esse trabalho se inscreve na possibilidade de despertar alguma reflexão epistemológica, tendo um caráter menos conclusivo e mais instigador. O rearranjo do texto para construção da narrativa fez com que exercitássemos uma nova relação com as fontes, que deveria agora se estabelecer como diálogo irrefutável, buscando rerepresentá-las em uma narrativa que fosse coerente com a proposição epistemológica que a tese assinalara. O percurso metodológico mais apropriado nos pareceu ser a inserção do texto em um processo mais amplo, que ao invés de concluir pudesse indicar a preemência de caminhos que deveriam permanecer abertos para o encontro de novas pistas, de novos indícios, que assinalassem as possibilidades de construção da História.

Nesse sentido, optamos por encerrar a tese com a proposição de qualificar esse processo de ressignificações do termo indigenismo na contemporaneidade como um fenômeno de “autoria indígena”. Tal compreensão buscou sinalizar algumas possibilidades do indigenismo rumo às novas epistemologias, indicando que tais situações seriam identificáveis em três movimentos relevantes na contemporaneidade: 1) a *literatura indígena*; 2) a *produção cinematográfica indígena* e 3) a *produção acadêmica indígena*. Tais sinalizações indicam um alinhamento teórico e uma aproximação política com perspectivas que sejam

epistemologicamente críticas às leituras hegemônicas sobre o indigenismo. Assim, metodologicamente, consideramos que o conceito *indigenismo* nos propiciou mais do que um tema para pesquisa e um objeto para reflexão, consistindo em um pretexto para questionar, ao mesmo tempo, a produção historiográfica e o universo acadêmico, ambos ainda regulados por uma perspectiva hegemônica. Acreditamos que a História trazida por esse movimento de *autoria indígena* nos indique caminhos para indigenizar nossas concepções históricas e acadêmicas, nos ensinando que é possível trilhar caminhos menos cartesianos...

CAPÍTULO I – UMA HISTÓRIA DE CONCEITOS ASSIMÉTRICOS: O INDIGENISMO NO BRASIL

Ao discorrer sobre a verdade e a mentira, Nietzsche (2007) analisa o alcance da linguagem e como nela se assenta todo o fundamento do conhecimento ocidental, demonstrando que acabamos por confiar excessivamente nas palavras e esquecemos que elas jamais poderão encarnar os seus significados, visto que são tão somente metáforas que tornam as coisas inteligíveis para nós. Atentos à sua observação e cientes de que os fenômenos históricos são percebidos por seus atores por meio de uma linguagem conceitual, tomamos como pressuposto que a linguagem traga consequências que estão além dela, conformando as experiências históricas como elementos de representação que concorrem entre si em busca de longevidade. Nesse sentido, a legitimidade de um conceito não pode ser tomada como ingênua visto que representa a vitória de um determinado projeto que conseguiu impor sua maneira de ver as coisas perante um universo de possibilidades. Compreendemos que essa complexidade envolve as ideias relacionadas ao conceito de *indigenismo*.

O incômodo gerado por certa *naturalização* de termos tão reproduzidos cotidianamente, entre eles o termo *indigenismo*, foi motivação inicial para as reflexões aqui compartilhadas. Foi o anseio por respostas que nos conduziu a refletir sobre o indigenismo como conceito, fazendo-nos caminhar por diferentes enfoques com o objetivo de melhor compreender a realidade histórica a qual estamos inseridos nesse universo de palavras muito repetidas e pouco refletidas. Dessa maneira, o tema indigenismo se apresenta também como pretexto para observar diferentes aspectos da realidade.

Durante a pesquisa realizada para a tese, cada vez mais pareceu evidente para nós que as raízes do que hoje vemos amplamente difundido e simplificado sob o termo indigenismo deveriam ser buscadas no século XIX no contexto de formação da nação. No momento em que tomava forma uma determinada representação sobre a temática indígena no Brasil, que seria associada ao conceito de indigenismo, transplantou-se para a historiografia uma difusão sem igual destes saberes sobre o índio – no âmbito acadêmico, midiático e dos movimentos ambientalistas, só para citar alguns exemplos. Apesar disso, consideramos que o indigenismo permanece como conceito muito reproduzido e pouco refletido, tomado como autoexplicativo e, com isso, nos trazendo uma falsa sensação de obviedade.

Buscamos aqui demonstrar que este termo guarda contradições e em seu aparente esvaziamento semântico carrega o peso da história que o construiu. As origens dessa historicidade serão por nós buscadas na problemática acomodação das populações indígenas

no contexto imperial da nova nação que, com o fim de se construir, toma o indígena como o *outro interno* e, ao mesmo tempo, como *alegoria da nação*. Por essa razão, o indígena – e consequentemente o indigenismo – se apresentam como preocupações fundamentais para a História e historiografia do século XIX, independentemente das dessemelhanças entre as perspectivas que abordam o tema. Nesse sentido, não há como pensar o tema *indigenismo* sem relacioná-lo com a *formação da nação brasileira*, sendo o contrário também verdadeiro.

A fim de fundamentar esta problematização, dividimos este primeiro capítulo em três tópicos que têm como propósito qualificar o que concebemos como uma *história dos conceitos* e apresentar a maneira como nos referenciaremos nesta concepção para pensar o conceito de indigenismo. O primeiro tópico consiste em alguns apontamentos para uma história dos conceitos, demonstrando como apreendemos o termo no conjunto das concepções koselleckianas e, em especial, como nos servirá metodologicamente a noção de “conceitos opostos assimétricos”. No segundo tópico buscamos apresentar aquilo que estamos chamando de *indícios semânticos de uma noção de indigenismo*, compartilhando os resultados de uma pesquisa que realizamos em alguns dicionários (do século XVIII até a atualidade) com a intenção de identificar permanências e continuidades na definição de termos relacionados ao indigenismo. No terceiro tópico pretendemos demonstrar como o conceito indigenismo se torna uma expressão substantivada, identificando algumas abordagens e sinalizando particularidades que o conceito assume no contexto brasileiro ao contrapor duas definições apresentadas em verbetes de caráter histórico-sociológico: uma no contexto brasileiro (Ronaldo Vainfas) e outra no contexto de colonização hispânica (Jose Fernández).

1.1 ALGUNS APONTAMENTOS PARA UMA HISTÓRIA DOS CONCEITOS

Como explicamos anteriormente, a fim de compreender de que maneira as ideias relacionadas à temática indígena ganham significado peculiar, propomos uma reflexão sobre alguns conceitos associados ao indigenismo no Brasil. Para tanto, buscamos fundamentação teórico-metodológica na *história conceitual alemã (Begriffsgeschichte)* por meio da obra de seu principal expoente, Reinhart Koselleck (1992, 2006), e das reflexões advindas da recepção dessas concepções no Brasil (FERES JÚNIOR; JASMIN, 2006, 2007; FERES JÚNIOR, 2009). A fim de justificar o que estamos compreendendo como “história dos conceitos” (no sentido exposto pela *Begriffsgeschichte*) e como nos utilizaremos de tal recurso teórico-metodológico, vale algumas observações.

É preciso ressaltar que estamos cientes de que nem toda palavra é conceito. Koselleck (1992) lembra que conceitos são palavras que comportam um sentido e que indicam conteúdos que sejam relevantes para a construção de uma história. Um conceito é considerado relevante quando sua elaboração exige certo nível de teorização e que seu entendimento seja reflexivo, sugerindo-nos associações que impedem de pensá-lo isoladamente. Cabe à história dos conceitos identificar o contexto em que uma palavra se tornou teorizável ou que uma experiência histórica passou da inexistência substantivada (como expressão que designasse tal evento ou situação de forma sintetizada ou abstrata) para existir como conceito, tornando-se, então, “expressão substantivada”. Conforme Koselleck, “essa problemática é passível de ser empiricamente tratada, objetivando essa constatação, por meio do trabalho com as fontes” (1992, p. 136)

Sabemos também que todo conceito é mais do que apenas um fenômeno linguístico, indicando algo que vai além da sua mera existência: “um conceito relaciona-se sempre àquilo que se quer compreender, sendo, portanto, a relação entre o conceito e o conteúdo a ser compreendido ou tornado inteligível, uma relação necessariamente tensa” (KOSELLECK, 1992, p. 136). O que está além do fenômeno linguístico é, portanto, história desse conceito. Dessa maneira, a linguagem não é a última instância da experiência histórica, ela é um momento que consagra uma nova leitura e um novo campo de disputas dentro de tal dinâmica.

Koselleck considera que todo conceito articula-se a certo contexto sobre o qual também atua e torna compreensível a realidade (1992, p. 136), portanto todo conceito está articulado a um emaranhado de questões, textos e contextos que vêm depois, mas também antes dele. Questionando a afirmação de que todo conceito só pode ser constituído uma única vez, Koselleck (1992) demonstra que por serem inscritos historicamente, os conceitos são dinâmicos, originando novos conceitos articulados a conteúdos diversos, ainda que as palavras empregadas permaneçam as mesmas. A dinamicidade dos conceitos está no fato de que em cada utilização estão contidas forças diacrônicas que demonstram que as mudanças neste campo são muito mais lentas do que nos indica o uso pragmático da língua.

Em seu formato original, a *história conceitual alemã* consistiu em um método historiográfico constituído em torno da elaboração de uma obra (*Geschichtliche Grundbegriffe*²: um dicionário de verbetes históricos) em que foram analisados conceitos considerados relevantes para caracterizar fenômenos da modernidade. Como observa Carrières (2005), a história conceitual representa notável esforço para tornar inteligíveis as

² A obra foi idealizada pelos historiadores Otto Brunner, Werner Conze e Reinhart Koselleck e produzida entre 1972 e 1997.

transformações que revolucionaram os conceitos com os quais interpretamos a realidade a partir do contexto moderno. Com este fim, Koselleck formula quatro hipóteses a partir das quais submete os conceitos selecionados à análise, perseguindo uma contextualização histórica em vista dos seguintes aspectos: *temporalização*, *democratização*, *ideologização* e *politização*. Em sua análise, são essas características que conferem a alguns conceitos o estatuto de *conceito básico*. Conforme explica Richter (2007, p. 23):

Diferentemente dos conceitos ordinários, um conceito básico [...] é incontornável, é um componente insubstituível do vocábulo político e social. Somente depois que um conceito alcança esse *status* é possível sua cristalização na forma de uma única palavra ou termo, como “revolução”, “Estado”, “sociedade civil” ou “democracia”. Os conceitos básicos combinam experiências e expectativas múltiplas, e de tal maneira que eles se tornam indispensáveis a qualquer formulação das questões mais urgentes de uma determinada época. Conceitos básicos são sempre controversos e contestados (apud FERES JÚNIOR; JASMIN, 2007).

Tais *conceitos básicos* guardam ambiguidades que denunciam a presença de sentidos que se confrontam ao conferir legitimidade e longevidade para determinadas experiências. Apesar disso, os silêncios refletidos em definições evasivas ou de pequena variação semântica (que não são *conceitos básicos* conforme a definição koselleckiana) também são significativos. A aparente ausência de ambiguidades passa a ser objeto de questionamentos a partir do momento em que confrontamos certas definições com a realidade histórica observada no contexto em que tais conceitos são formulados. Acreditamos ser este o caso dos conceitos relacionados ao indigenismo e, nesse sentido, orientados pela definição koselleckiana de *conceitos antitéticos assimétricos* é que buscamos interpretá-los no século XIX brasileiro.

Acerca dessa definição, Koselleck (2006) explica que no dia a dia as pessoas empregam denominações que designam a si próprias e a outros. Essas denominações podem ser de dois tipos: indicar concordância e similitudes ou indicar divergência e contrastividade. As expressões de cunho depreciativo estão configuradas como sendo desse segundo tipo (para exemplificar, o autor indica as diferentes significações que perpassam as expressões *mãe e filho* quando substituídas por *velha e moleque*, respectivamente, passando de um sentido neutro para um depreciativo), sendo que tais expressões tanto podem designar indivíduos quanto coletividades:

Em um dos casos os modos de nomear usados pelas diferentes pessoas para si próprias e para os outros concordam entre si; no outro introduz-se nas

designações um significado depreciativo, de modo que o parceiro pode considerar-se mencionado ou chamado, mas não reconhecido. Tais atributos que só podem ser usados em uma direção, e que na direção contrária são diferentes, serão aqui chamados de “assimétricos”. A eficácia das atribuições recíprocas se intensifica historicamente quando elas são aplicadas aos grupos (KOSELLECK, 2006, p. 191).

Sabemos que o século XIX é para o Brasil – assim como para outros países americanos – um momento de profunda reflexão político-cultural em busca de elementos que possibilitem a construção identitária da nação. Busca-se construir um “nós” ao que até então consiste em uma reunião precária de elementos históricos e geográficos, quase fictícios. Conforme demonstraremos no decorrer da tese, imbuídos de tal devir histórico, os intelectuais se dedicam amplamente à tarefa de construção da nação, entretanto,

[...] um grupo designado por um “nós” só poderá constituir-se em uma unidade de ação politicamente eficaz se incluir em si algo mais do que uma mera designação ou denominação. Uma unidade de ação política e social só se constitui por meio de conceitos pelos quais ela se delimita, excluindo outras, de modo a determinar a si mesma (KOSELLECK, 2006, p. 192).

Adotando a observação de Koselleck sobre a constituição desse “nós”, começamos a pensar na construção do Brasil como esse coletivo que, além de se designar, busca empreender uma “ação politicamente eficaz”. Por meio de conceitos que possuem uma generalidade, um grupo específico reclamaria para si o direito exclusivo à universalidade. Conforme indica Koselleck (2006), a eficácia dessa afirmação identitária passa pelo reforço de alguns elementos e também pela exclusão de outros. Vejamos como tal afirmação se aplica ao nosso caso (a construção de uma identidade para o Brasil) identificando quais elementos deveriam ser reforçados e quais deveriam ser excluídos, conforme as categorias de conhecimento que vigoravam naquele contexto.

Tomemos como assertivas que deveriam ser reforçadas neste processo identitário: 1) *somos civilizados* (dessa maneira, o Brasil se insere em um contexto universal, possibilitando uma equiparação – ou ao menos uma aceitação – por parte dos países europeus considerados civilizados); 2) *somos brasileiros* (com isso, busca-se indicar uma unidade, uma coesão que confira o estatuto de povo e que o diferencie de outros “povos” – nesse caso, tanto fazendo frente aos países europeus quanto aos demais países americanos, e, além disso, designando uma *origem* que associe o lugar geográfico a uma dimensão filosófica ou a um *instinto de nacionalidade* nos termos de Machado de Assis); e 3) *somos uma Nação* (nesse caso, especificamente, temos como consequência de tal afirmação o reconhecimento de que esta é

composta por *cidadãos* – pressuposto para as nações modernas –, que, por sua vez, devem qualificar positivamente a condição física ou intelectual dessa nação, demonstrando sua aptidão para o progresso). Partindo de tais assertivas, buscamos identificar as afirmações contrárias a fim de compreender como dentro de cada uma dessas amplas categorias buscou-se delimitar, definir as margens. Nesse sentido, alguns elementos deveriam ser excluídos:

1) Ao afirmar que *somos civilizados*, temos evidentemente um problema: o termo *civilização*, que toma como referência o padrão europeu de *bons modos* associando-os à cristandade e à filosofia moderna, faz muito pouco sentido em um país em que predomina uma população *inculta e pagã* – para utilizar os termos da época (além de portugueses muito distantes dos padrões civilizados, negros e indígenas que em grande parte eram escravos). Pressupõe-se, então, que a melhor maneira de valorizar essa “minoría civilizada” é visibilizando o seu contrário: os não civilizados. Estes, identificados pelas populações indígenas e caracterizados pela selvageria e ferocidade, são então estigmatizados na linguagem usual da época como índios bravios, hordas selvagens, feras metamorfoseadas de humanos, filhos das brenhas etc. Temos, então, construído um par conceitual assimétrico: **civilizados x não civilizados**.

2) Por outro lado, a afirmação de que *somos brasileiros* traz consigo a complexa tentativa de amalgamar características culturais muito diversas a fim de constituir *um povo*. Diferentes são as tentativas de responder a esse dilema. A tese de Karl Von Martius (1845) – que trata da mescla das três raças – oficialmente aceita como versão a ser seguida para escrita da história do Brasil, não conseguiria desdobrar-se no século XIX em outras teorias e, muito menos, ser aplicada como projeto para o país. Mesmo assumindo a síntese das três raças (e desconsiderando as misturas decorrentes que complicariam ainda mais o cenário) não se obtém um perfil como povo que seja digno de inserção no panteão das grandes nações. Há de se escolher dentre os elementos que compõem o país qual deles é o mais legítimo. O elemento negro é o primeiro a ser excluído (secundarizado, inclusive, em Martius), restando, então, os elementos branco e indígena: enquanto os brancos conjugam os traços mais honrosos e adequados à civilização, o indígena, por sua vez, confere a originalidade em um contexto de ruptura colonial. Daí que se instale um debate sobre a legitimidade de uma ancestralidade indígena. Sabemos que de tal debate teremos como hegemônica a consideração de predominância do elemento branco. Neste combate se localiza Varnhagen, fazendo frente aos indianistas. Ao fim, temos constituída em meio aos debates a oposição entre brasileiros e indígenas, resultando, inclusive, no paradoxal argumento de que os indígenas não eram

originários daqui mas sim invasores, estrangeiros (tese a qual Varnhagen se dedicará durante toda a sua vida intelectual). Em qualquer uma das perspectivas interessa muito pouco o índio de carne e osso. Consiste em uma disputa filosófica que busca a essência ontológica desse *ser brasileiro*, e para tal fim temos constituída uma oposição assimétrica: **brasileiros x indígenas**.

3) Já a tentativa de afirmar que *somos uma Nação* exige que se enfrente um contexto de adversidades internas ainda mais explícitas, uma vez que a nação pressupõe uma equiparação e não há, internamente, interesse de estender a cidadania, permanecendo durante muito tempo restrita a poucos. O arranjo que se deve fazer internamente passa pela subjugação de alguns que *geograficamente* estão dentro da Nação. Consiste, pois, em um *nacionalismo de exclusão*, conforme definem Pamplona e Doyle (2008), que terá como oposição contrastiva indígenas e negros, que já são desde o período colonial súditos involuntários e que no contexto do império se tornarão não cidadãos. Nesse sentido, temos configurado mais uma assimetria: Nação = Cidadãos x Índios + Negros. Ao destacar essa equação, buscamos evidenciar que compreendemos que a definição dos limites identitários (com exceção do *ser brasileiro*, que pressupõe uma origem – no caso dos indígenas – ou legitimidade de posse – no caso dos brancos, e da qual estão excluídos os negros) se faz não somente “contra” indígenas, mas contra os não brancos como um todo. Entretanto, como propõe o nosso recorte, trabalharemos aqui com uma “síntese” desse par conceitual assimétrico: **cidadãos x índios**.

Ao estabelecermos diálogo com alguns interlocutores brasileiros da *história dos conceitos* (JASMIN; FERES JÚNIOR, 2006, 2007; FERES JÚNIOR, 2009), e em especial com Feres Júnior (2002, 2004), fomos delineando três concepções orientadoras para a distinção proposta a fim de melhor distingui-las: a primeira, civilizados/não civilizados, designaria um *estado moral* e classificatório da humanidade, demarcando uma distância que deve ser *tomada como temporal*; a segunda, brasileiros/indígenas, corresponderia a uma diferenciação de *tipo cultural*, indicando *origem* em um sentido mais amplo que o geográfico e abarcando os elementos culturais que são considerados mais legítimos; enquanto a terceira, cidadãos/indígenas, estabeleceria uma diferenciação de *tipo racial*, na qual se enfatizam aspectos de caráter biológico orientados pelos traços físicos ou intelectuais que operam como distintivos irredutíveis. De acordo com Koselleck,

[...] a história conhece numerosos conceitos opostos que são aplicados de um modo que o reconhecimento mútuo fica excluído. Do conceito utilizado para si próprio decorre a denominação usada para o outro, que para este outro

equivale linguisticamente a uma privação, mas que, na realidade, pode ser equiparado a uma espoliação. Trata-se, nesse caso de conceitos opostos assimétricos. Seu oposto é contrário, porém de maneira desigual (2006, p. 193).

Conforme Koselleck (2006), a essa definição deverão ainda ser acrescentadas algumas observações metodológicas. Há de se distinguir entre *história política e linguagem conceitual*, lembrando que os conceitos não designam objetivamente uma identidade com a história, servindo-nos antes para questionar a produção de tais conceitos frente à história. Nesse sentido, ainda que a eficácia desses pares conceituais esteja acima de qualquer dúvida, ela deverá ser especificada: os dualismos são *politicamente* eficazes, porém *historicamente* se demonstra que serão refutados pelas histórias subsequentes. Com isso, devemos evidenciar que somente os tomaremos como categorias de conhecimento do ponto de vista daqueles atores que vivenciaram tal contexto.

Do nosso ponto de vista – como historiadores – tomaremos esses pares conceituais como antíteses do passado que nos auxiliarão metodologicamente de forma que nos possibilitem perceber as conformidades das múltiplas relações no passado, compreender fatos e intenções significantes naquele momento e reconhecer o dinamismo resultante de tais ações. Dessa maneira, a análise dos *conceitos opostos assimétricos* nos traz a possibilidade de considerar, sob a ótica histórica, o desdobramento das estruturas semânticas empregadas no passado, considerando-as como resquícios das oposições e, do ponto de vista dos atores históricos sujeitos aos estigmas da violência no passado, de evidenciar os desdobramentos em termos de *capacidade de ação política*, o que aqui buscaremos apreender tomando como exemplares os discursos de Ailton Krenak (1985, 1989 [2006], 1992, 1999, 2001, 2010) sobre o indigenismo.

A todo esse complexo arcabouço de pares conceituais assimétricos, consideramos como resultante o *conceito de indigenismo*. Nesse sentido, argumentamos que, sob o ponto de vista histórico, o indigenismo congrega os desdobramentos de tais pares conceituais, trazendo a carga semântica dos elementos históricos que o constituíram. Há de se ressaltar que os conceitos que aqui tratamos – aqueles inscritos no campo do indigenismo – não assumem no Brasil oitocentista o papel de *conceitos básicos* (segundo a definição koselleckiana), não sendo, por essa razão, tomados como objeto primordial nos debates políticos de formação da Nação. Apesar disso, a recorrência a estes conceitos como significantes que sustentam os debates centrais demonstram a relevância dos mesmos. De forma a construir uma hipótese de análise para o século XIX, partimos de duas observações: 1) consideramos que os conceitos

centrais que conduzem o debate político no Brasil oitocentista passam pela dupla definição Nação/Civilização, sendo estes *conceitos básicos* para o período (em conformidade com a definição koselleckiana); 2) consideramos que o conjunto dos termos relacionados ao que estamos chamando de *uma noção de indigenismo* consiste naquilo que fornece coerência a estes dois conceitos centrais, sendo, portanto, conceitos que, apesar de secundários, guardam relevância fundamental para a compreensão do contexto em questão, trazendo coerência e articulando ideias e ações.

1.2 INDÍCIOS SEMÂNTICOS: EM BUSCA DE UMA “NOÇÃO DE INDIGENISMO”

Procurando contextualizar a produção de ideias relacionadas ao indigenismo, buscamos inicialmente um diálogo com o vocabulário político do século XIX brasileiro, identificando em dicionários que circularam pelo país a compreensão sobre determinados conceitos. Dividimos essa pesquisa em dois momentos: 1) análise dos termos que designam as populações indígenas e que são recorrentes na historiografia do século XIX, em especial aquelas designações que apareceram nas revistas do IHGB; e 2) análise do termo *indigenismo* e das ideias às quais somos remetidos a partir dele. Acabamos por estender o escopo de análise ao identificar a relevância em inserir também alguns verbetes produzidos antes e depois do século XIX.

Os verbetes selecionados para o primeiro momento de pesquisa foram definidos por serem aqueles que aparecem com maior recorrência nos textos historiográficos do século XIX e nas revistas do IHGB: *indígena* e *índio*. A partir deles nos remetemos a outros conceitos também de grande relevância como designações para *índios* ou *indígenas* e que são referenciados por estes verbetes no período analisado: *bugre*, *gentio*, *tapuio* e *caboclo*, nomenclaturas também comuns na literatura da época. Para o segundo momento de pesquisa, buscamos a definição de *indigenismo* e, a partir das remissões feitas nesse verbe, encontramos: *indigenato*, *indigenização*, *indigenista* e *indianismo*.

Dentro do possível, buscamos traçar um panorama que fosse o mais amplo possível, de maneira a atender o objetivo de historicizar os conceitos relacionados a esta *noção de indigenismo*. Dessa maneira, ampliando o recorte inicial, escolhemos obras representativas dos séculos XVIII, XIX e XX, além de algumas produzidas recentemente. Os verbetes foram analisados em dicionários de autoria de Raphael Bluteau (1728), Bernardo de Lima e Melo Bacellar (1783), Antonio de Moraes Silva (edições de 1789 e 1813), Luiz Maria da Silva Pinto (1832), Dr. Fr. Domingos Vieira (1873), Dr. Antonio Joaquim de Macedo Soares

(1888), Visconde de Beaurepaire Rohan (1889), Antonio José de Carvalho e João de Deus (1895), *Novo Dicionário Nacional*, sem autor (1928), Bernardino José de Souza (1939), Laudelino Freire (1946), Agenor Costa (1950), Antonio de Moraes Silva (1953), J. Mesquita de Carvalho (1968), Francisco Fernandes (1970), Antonio Geraldo da Cunha (2007) e *Dicionário Caldas Aulete* (1881 e 2010). A pesquisa foi feita na Biblioteca Central da UnB, na Biblioteca do Senado Federal e em algumas obras disponibilizadas integralmente em *sites* da internet³. A partir dessa reflexão, evidenciamos os contornos que uma noção de indigenismo ganhou no Brasil oitocentista (mesmo antes de existir como expressão substantivada) e as ideias a ela relacionadas.

Os verbetes *indígena/índio* (primeiro grupo analisado) apresentam pouca variação semântica nas obras analisadas, entretanto a presença desses termos nos textos historiográficos produzidos no contexto de formação da nação demonstra que estes conceitos guardam relevância, indicando, sobretudo, a existência de certos consensos conceituais que carecem de análise histórica mais atenta. Conforme observa Feres Júnior, ao tratar os conceitos América/americanos, “significados que não se tornam controversos são janelas para observação do consenso social, das crenças e das ideias mais profundas de um povo, comunidade ou grupo social” (2009, p. 26).

No *Vocabulário Portuguez e Latino* de Raphael Bluteau⁴, publicado em Coimbra entre 1712 e 1728, o termo *indígena* é definido como “o *contrário de estrangeiro, aquele que é*

³ Acerca das obras consultadas vale ressaltar a excelência do trabalho feito pela Biblioteca Brasileira da USP, que disponibilizou obras como os Dicionários de Raphael Bluteau (1728), Luiz Maria da Silva Pinto (1832) e edição de 1789 do Dicionário de Antonio de Moraes Silva. Os verbetes estão disponibilizados por meio de um sistema de busca eficiente e também disponíveis integralmente em formato “pdf” (<http://www.brasiliana.usp.br/dicionario>). O Google Books também constitui ferramenta importante, apesar de disponibilizar visualização de poucos dicionários, não possuir um sistema eficaz de busca interna e nem um trabalho primoroso quanto à qualidade do material disponibilizado em <<http://books.google.com.br/bkshp?hl=pt-br&tab=wp>>. Outro material interessante é o acervo de dicionários de língua espanhola da Real Academia Española disponível para busca online e que apresenta a facilidade de trazer os resultados comparativos da aparição dos verbetes em diferentes edições, disponível em: <<http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>>.

⁴ Sobre a relevância desta obra, é esclarecedor o comentário de José Horta Nunes, coordenador do *Projeto Sítio Conhecendo Dicionários* (CDIC) FAPESP/UNESP: “O Vocabulário Portuguez e Latino, de Raphael Bluteau, foi publicado de 1712 a 1728 em Coimbra (Portugal), pelo Colégio das Artes da Companhia de Jesus. Trata-se de um grande dicionário, com dez volumes. Embora seja um bilíngüe português-latim, traz definições em português antes de fornecer o equivalente em latim. Por isso também é considerado o primeiro dicionário monolíngüe do português, tendo servido de base para a confecção do Dicionário da Língua Portuguesa, de Antônio de Moraes Silva. O Vocabulário de Bluteau, além das definições, traz longos comentários enciclopédicos e etimológicos, o que o diferencia dos dicionários de língua que se seguiram. Bluteau institui um corpo de autores considerados como representativos da ‘boa língua’ portuguesa. Constrói, desse modo, a imagem de um dicionário dos grandes autores da língua portuguesa, da ‘boa latinidade’, da ‘boa locução’, da ‘eloquência’. O prefácio, de 44 páginas, é precursor no gênero em língua portuguesa e tem em vista diversos leitores virtuais (o leitor ‘benévolo’, ‘malévolo’, ‘impaciente’, ‘português’, ‘estrangeiro’, ‘douto’, ‘indouto’, ‘pseudocrítico’, ‘impertinente’ e ‘mofino’). Com respeito ao espaço brasileiro, inclui algumas palavras referentes a esse contexto, embora não as marque como ‘brasileirismos’. Talvez por sua grande extensão, o Vocabulário de Bluteau não teve outras

natural da terra” (p. 108). Com o mesmo sentido, em Bernardo de Lima e Melo Bacellar (1783), o termo aparece simplesmente como “*natural do paiz*” (p. 409). A partir de Antonio de Moraes Silva⁵ (e das diversas reedições de sua obra, que darão o tom da produção etimológica do século XIX) predomina uma definição um pouco distinta: “natural de alguma terra, diz-se das pessoas e fig. das plantas ou animaes, que não foram transplantados para ela” (1789, p. 150). Diferente das anteriores, esta definição evidencia a vinculação com os estudos da história natural, em conformidade com o que expõe o Padre Domingos Vieira (1873) ao definir o verbete *indígena*: “natural do paiz que habita, diz-se de toda a produção vegetal ou animal própria do paiz que habita, como termo da medicina, diz-se de qualquer medicamento produzido no mesmo paiz onde se usa”. A fim de ilustrar a definição, Vieira apresenta uma citação da obra *Memórias Inéditas*, do Bispo do Grão Pará que exemplifica como o termo designa especificamente *indígena da América*. Em Caldas Aulete (1881) encontramos definição parecida, diferenciando o uso do termo como substantivo masculino e feminino de seu uso como adjetivo: “s.m e f.: pessoa natural do pais que habita: os indígenas da América // adj.: originário do pais ou região que lhe é exclusivamente própria: planta, animal, produção, raça indígena” [s.d.].

Encontramos, corroborado no século XVIII, o sentido latino do termo que define *indígena* como aquele que é natural do lugar em que habita, sendo esta uma definição genérica que ainda não faz referência específica às populações que habitam o Brasil (ou a

edições, diante do aparecimento de dicionários portáteis. No entanto, é obra fundadora e singular na lexicografia de língua portuguesa”. Disponível em: <<http://www.ibilce.unesp.br/~horta/dicionario/verbeta%20vocabulario%20portugues%20e%20latino%20bluteau.htm>>, consultado em 10 dez. 2010.

⁵ A fim de demonstrar a importância da obra reproduzimos aqui análise de José Horta Nunes, coordenador do Projeto Sítio Conhecendo Dicionários (CDIC) FAPESP/UNESP: “O *Dicionário da Língua Portuguesa*, de Antônio de Moraes Silva, foi publicado em 1789 pela Typographia Lacerdina, em Lisboa. É o primeiro dicionário monolíngüe da língua portuguesa e foi elaborado por um brasileiro. Moraes tomou por base o *Vocabulário Português e Latino*, de Raphael Bluteau, e resumiu os oito volumes daquele a apenas dois, mantendo a orientação de seu antecessor de exaltar os grandes autores de língua portuguesa. Teve oito reedições no século XIX (1813, 1823, 1831, 1844, 1858, 1877/1878, 1891, 9ª ed. s.d.). Em 1922 recebeu uma edição comemorativa do centenário da Independência no Brasil, a qual reproduz a segunda edição, de 1813, a primeira em que Moraes inclui seu nome como autor. Uma edição ampliada foi publicada pela Editora Confluência em 1949-59, organizada por Augusto Moreno, Cardoso Júnior e José Pedro Machado. O *Dicionário da Língua Portuguesa* apresenta-se como um dicionário de língua. Ao retomar Bluteau, Moraes retira os diversos elementos enciclopédicos e etimológicos daquele, marca a categoria gramatical do vocábulo e formula definições concisas. Esse dicionário pode ser considerado um dos resultados do movimento Iluminista em Portugal. Na segunda edição, de 1813, Moraes acrescenta nos textos introdutórios uma gramática filosófica, aos moldes da Gramática de Port-Royal, o que mostra a filiação às concepções racionalistas da época. O *Dicionário* de Moraes é uma obra fundadora da lexicografia de língua portuguesa e serviu de base para a confecção de vários outros dicionários em Portugal e no Brasil”. Disponível em: <<http://www.ibilce.unesp.br/~horta/dicionario/verbeta%20dicionario%20da%20lingua%20portuguesa%20moraes%20silva.htm>>. Consultado em 10 dez. 2010.

América), aparecendo como significação que se constrói por oposição a “estrangeiro” ou a quaisquer pessoas ou populações que tenham migrado de outra localidade. É interessante observar que no século XIX acrescenta-se a esta acepção uma conotação de história natural (que aparece em Moraes Silva (1789) e permanece por todo o século) que aproxima como fenômenos da natureza tanto as pessoas nativas quanto as plantas e os animais. Perspectiva esta que terá vida longa ao estabelecer uma identidade intrínseca entre indígenas e a natureza.

A partir do século XX, as definições continuam enfatizando o caráter autóctone do termo, mas agora associando-o ao exotismo de certas localidades (em alguns verbetes, o conceito remete especificamente a “indígenas da América” ou “indígenas do Brasil”), porém praticamente desaparecem as definições que trazem numa mesma acepção pessoas/animais/plantas. Em Laudelino Freire (1946) acrescenta-se “*gente* que existe em um país desde os mais remotos tempos”, e em Antonio de Moraes Silva (1953) “gente estabelecida num país, sobretudo exótico: o habitante de certa localidade” (grifos nossos). Encontramos em vários dicionários exemplos do que se concebe como esses “lugares exóticos”, sendo enumerados diversos lugares que comportam populações tradicionais do chamado Novo Mundo.

No *Dicionário de Sinônimos*, de Agenor Costa (1950), apresenta-se como relacionados ao termo indígena uma ampla gama de sinônimos: “aborígene, caboclo, cidadão, gentio, habitador, íncola, indígena, índio, morador, povoador, natural, tupinambá, tupinimós, pl. autóctones”. Este leque de sinônimos obscurece mais do que explicita o que seja o termo, indicando para nós o uso como expressão genérica que pode designar diversas coisas. Em J. Mesquita de Carvalho (1968) chama-nos atenção a remissão ao termo “degeneração”, indicando uma percepção de temporalidade histórica incluída no debate sobre a origem dessas populações, questão que comentaremos mais adiante. Em edição atual do *Dicionário Caldas Aulete* (2010), o verbe indígena é definido como:

1. Que é originário de determinado país, região ou lugar; aborígene, nativo [antônimo: alienígena];
2. Ref. ou inerente aos índios, ou deles próprio (área indígena, arte indígena, cultura indígena);
3. Aquele que habitava as Américas antes da colonização europeia, que fazia ou faz parte de um dos povos nativos do continente americano ou o descendente de um desses povos, índio;
4. Pessoa natural do lugar que habita.

A pequena variação semântica do termo se confirma ao observarmos a definição atual, que mantém a característica de expressão que designa os nativos de certa localidade em oposição aos estrangeiros e, por fim, toma o termo indígena como sinônimo de índio.

Apesar de mais presente nos textos historiográficos do que o termo *indígena*, o verbete *índio* apresenta menor incidência nos dicionários analisados⁶. Além da evidente definição primordial “*natural da Índia*”, que aparece em todos os verbetes consultados, o vocábulo já apresenta em 1728 uma definição que chama a atenção por trazer os termos dicotomizados que vigorarão por toda a historiografia produzida no século XIX:

Também chamamos Indios aos povos da America. No Brasil dividem os portugueses aos bárbaros, que vivem no sertão em Indios mansos e bravos. Indios mansos chamão aos que com algum modo de Republica (ainda que tosca) são mais tratáveis e capazes de instrucção. Pello contrario chamão Indios bravos aos que pela tua natural indocillidade, não tem forma alguma de governo, nem admittem outras leys, que as que lhes dicta a tua fera natureza (BLUTEAU, 1728, p. 110).

A expressão ganha conotação de termo classificatório e opositor, diferencia portugueses de índios (chamados “bárbaros”) e diferencia entre si os nativos que vivem no sertão (“índios mansos” e “índios bravos”). O argumento que os distingue nos remete à questão da “perfectibilidade”, dividindo-os entre aqueles que são passíveis ou não de civilização. Parece significativo que após a definição de Bluteau o termo esteja ausente ou não apresente nenhuma definição secundária (complementar à definição “*natural da Índia*”) até o fim do século XIX, sendo retirado até mesmo dos vocábulos que se apresentam como continuadores de Bluteau, como, por exemplo, Moraes Silva.

Somente em 1888 encontramos novamente a definição, dessa vez no Dicionário de Joaquim de Macedo Soares: “2. o natural da America; 3. particularmente, o autóctone do Brasil, o aborígene, seja manso seja brabo”. Neste momento já se encontra consolidada a dicotomização que predominou nos textos historiográficos durante todo o século, o que indica que as definições vocabulares por alguma razão invisibilizaram o termo índio, apesar de sua constante presença no vocabulário político e historiográfico do século XIX. As referências encontradas em alguns dicionários etimológicos trazem indícios da ausência dessa definição.

⁶ Conforme observa Márcio Bueno (2002), em decorrência da semelhança de nomes e significados difundiu-se no imaginário brasileiro a ideia de que *indígena* fosse uma derivação do termo *índio*, entretanto vale lembrar que estes termos possuem origens distintas. Enquanto o termo *índio* teria se originado do conhecido equívoco de Cristovão Colombo que acreditara ter chegado às Índias ao desembarcar na América, o termo *indígena* vem do latim *indu* (interior) e *gena* (*gignere* – gerar, nascer), referindo-se ao nativo, aquele “nascido dentro do país” e contrário de alienígena (estrangeiro, de outro país). Dessa maneira, tornou-se uso corrente entre os brasileiros considerar estes termos como sinônimos.

É o caso da definição que aparecerá em 1889 com o Visconde de Beaurepaire Rohan em seu *Dicionário de Vocábulo Brasileiros*. Considerada a obra que encerra os trabalhos preocupados com a particularidade dos termos brasílicos, temos como inovação uma definição crítica da etimologia do termo (para nós, indício de sua invisibilidade durante certo período) e a referência a outros termos usuais:

Índio: s.m. Nome que se aplica geralmente aos aborígenes da América, o que os confunde com os naturais das Índias Orientais. É um erro etnográfico que se cometeu desde a descoberta da América, pela crença em que ficara Colombo de ter chegado à Índia. Modernamente têm sido propostos diferentes nomes para distinguir os aborígenes americanos dos asiáticos, mas parece que a esse respeito nada se tem resolvido. No Brasil o vocábulo Índio é geralmente usado, mas há outras alcunhas com que os designam, tais são Tapuio, Cabôclo e Bugre (ROHAN, 2007, p. 131).

A observação de Beaurepaire Rohan demonstra que existe um debate em torno de uma nova designação para o termo *índio*, o que talvez indique que o silêncio sobre tal definição durante o século XIX seja resultante de um constrangimento gerado pelo uso do termo, que é identificado como equívoco histórico em um momento em que a intelectualidade busca identificar a Nação, desenvolvendo uma preocupação com sua História “verdadeira”. Apresentando o panorama dos debates sobre o uso do termo *índio*, em 1939 a obra de Bernardino de Souza inclui em seus verbetes diversos termos apresentados como substitutivos, a fim de dirimir tal equívoco semântico. Um deles é a expressão *amerígena*, apresentada como resposta a outro termo sugerido: *ameríndio*⁷. Interessante observar a polêmica, conforme explicitada por Bernardino José de Souza (1939):

⁷ Dentro do conjunto dessa polêmica é interessante também a definição proposta para esse termo, em 1939, por Bernardino José de Souza, no *Dicionário da terra e da gente do Brasil*: “Ameríndio: neologismo sugerido pelo Dr. Charles Scott ao notável geólogo e etnólogo americano John Wesley Powell, para designar os indígenas da América. Como é sabido os descobridores e conquistadores da América denominaram impropriamente índios os naturais do Novo Mundo, nome este proveniente do erro inevitável dos primeiros quando supuseram, ao avistar as terras americanas, terem chegado a regiões próximas das Índias, que tanto buscavam. Desde o século XVI vulgarizou-se a errônea denominação que passou os anos dominante. Por isso mesmo é lapidar o que escreveu à pág. 240 do *Descobrimento do Brasil* (1929), o sábio mestre Capistrano de Abreu, de referência aos selvagens do Brasil: ‘Nem uma designação geral os compreendia: os estrangeiros chamaram-lhes *Negros, Brasís, Brasilienses* e por fim *Índios*, último resíduo de uma ilusão milenar, reverdecida por Colombo’. O vocábulo *ameríndio* foi logo adotado por J. W. Powell que, à qualidade de Diretor do ‘Bureau of Ethnology’ dos Estados Unidos (1879-1902), juntava a nomeada que lhe conferiu a ousada exploração do ‘Great Canyon’ do Rio Colorado, em 1869. O neologismo foi aceito por vários etnólogos em 1898, em Washington e, dia a dia, o seu uso se vai espalhando em toda a América. Já o registaram o *Novo Dicionário Nacional* de Carlos Teschauer e o *Novo Dicionário da Língua Portuguesa* de Candido de Figueiredo (4. edição). João Ribeiro, filólogo e historiador, à pág. 1 do *Índice de Coisas*, apenso ao seu volume *A Língua Nacional*, escreveu que os etnógrafos o propuseram para evitar o equívoco dos índios da Índia com os da América. E no seu ‘Registro Literário’, publicado no *Jornal do Brasil*, de 17 de fevereiro de 1932, fazendo a crítica de certo livro, escreveu: ‘Não há leitura mais interessante que a dessa monografia acerca dos ameríndios, segundo a expressão condenada já, mas

Amerígena: denominação proposta por Saladino de Gusmão na reunião do "Congresso das Academias de Letras e Sociedades de Cultura Literária do Brasil", reunido no Rio de Janeiro em 1936, para designar o autóctone americano. Em sua tese o autor procura demonstrar que o termo ameríndio é errôneo e escreve: "A inovação é infeliz e o erro simples tornou-se duplo, ao invés de retificar a denominação simples de *índio*, incorre em absurdo maior criando a de *índio americano*. Evidentemente há confusão entre qualidade e nacionalidade". Para o autor o termo *amerígena* particulariza e limita ao continente americano o seu autóctone; *amerígena*, conclui, precisa a *origem americana*.

Vale acrescentar a ressalva de Bernardino José de Souza que explica que “no Rio Grande do Sul, este nome [índio] não se aplica ao indígena, tapuia ou bugre, e sim ao peão gaúcho, em geral, ao empregado de estância” (1939, p. 212). Esta é uma definição que aparece em alguns dicionários que enfatizam os usos regionais de termos chamados “brasílicos”. Nas definições que se seguem a esta, observamos cada vez mais evidenciados os pontos de encontro entre as definições de índio e indígena, que logo serão apontados como sinônimos. Nos dicionários produzidos no século XX predomina para o verbete índio a definição de “aborígene da América” seguida da especificidade de “designação dada aos indígenas brasileiros” (cf. Laudelino Freire, 1946; J. Mesquita de Carvalho, 1968; Francisco Fernandes, 1970).

Como “definição pejorativa aos índios do Brasil”, a expressão bugre já está presente nos textos historiográficos desde o século anterior, aparecendo como vocábulo em fins do século XIX. No *Dicionário Caldas Aulete* (1881) o verbete apresenta diferentes acepções: como expressão genérica que no Brasil designa “índio selvagem”, em São Paulo e Paraná designa tanto “índio manso ou bravo”, ao mesmo tempo em que em num sentido figurativo refere-se ao “sujeito selvagem, grosseiro, rude”, bem como ao “indivíduo desconfiado e pérfido como um selvagem”. Este dicionário explica ainda que o termo tem origem duvidosa: ou no francês bougre ou no latim bulgarus, “aplicado inicialmente aos heréticos búlgaros e, depois, como termo depreciativo”. Beaurepaire Rohan (1889) dedica-se a refletir etimologicamente sobre o uso do termo:

muito expressiva, do selvagem da América’. Afigura-se-nos bem achada a palavra, cuja formação é análoga às seguintes: eurasiático, eurasiático, eurafricano. Entretanto, Henrique Hurley, competente indianólogo brasileiro, afirma que os vocábulos *índio* e *ameríndio* não têm expressão glototológica com referência aos selvagens americanos, propondo a palavra *ameraba* para designá-los. Também já foi proposto o vocábulo – *ameríncola* – habitante da América. Oliveira Vianna adota largamente o vocábulo *ameríndio* em seu livro *Raça e Assimilação*, Rio, 1932. [Vide *ameraba*, *amerígena*].”

Bugre: s.m e f. Nome depreciativo dado aos selvagens do Brasil // Etm. Estou inclinado a crer que este vocábulo é de origem francesa, e existe na tradição desde o tempo em que a colônia calvinista de Villegagnon ocupou o Rio de Janeiro entre os anos de 1555 e 1567. [...] Não só pelo que diz esse autor [J. de Léry], como pelo que afirma Gabriel Soares, eram com efeitos os Tupinambás mui dados aquele vício. Bem podemos pensar que, depois do desmantelamento da colônia calvinista, os Francêsos [sic] que se deixaram ficar no Brasil, e se puseram em relações com os colonos portugueses, usassem daquele vocábulo injurioso, quando se referiam aos selvagens, e que este vocábulo, tornando-se usual, se perpetuasse na linguagem vulgar, não mais com a primitiva significação, senão como um nome genericamente aplicado a todos os selvagens bravios. Não sei se haverá outro qualquer meio de explicar a origem desse vocábulo. O documento oficial mais antigo em que o vejo empregado é uma carta dirigida ao rei de Portugal, em 29 de outubro de 1723, pelo capitão-general de São Paulo, Rodrigo Cesar de Menezes (Azevedo Marques). // Em Espanha, Bugre é o nome que costuma dar o vulgo, por desprezo, aos estrangeiros, e particulamente, aos Francêses, por se lhes ouvir freqüentes vezes essa palavra (Valdez). // Em Alagoas dão o nome de Bugre a qualquer pessoa ignorante e de curta inteligência; e assim também ao pássaro que na gaiola não canta (B. de Maceió) (p. 51).

Nos demais dicionários analisados, o termo aparece como definição depreciativa associada aos “*indígenas de origem tapuia*” (cf. Laudelino Freire, 1946). Podemos concluir com alguma segurança que o termo bugre se apresenta como a mais usual das expressões depreciativas sobre os indígenas no século XIX, consolidando o imaginário brasileiro que define bugre como figura débil e ignorante, expressão que é facilmente encontrada na literatura do período para designar pessoas de diferentes origens e em diferentes situações, mas que apresentam traços comuns que os identificam como inferiores socialmente. Sobre a correlação feita deste termo com outra designação bastante comum à época, vale apresentar a definição trazida por Beaurepaire Rohan para o termo *tapuio*, presente com frequência nos textos historiográficos:

Tapuio: A s. Nome genérico aplicado aos *selvagens bravios do Brasil*, e como tal, sinônimo de bugre. No vale do Amazonas, conservam ainda essa denominação os *aborígenes já mansos*, e a estendem também á *generalidade dos mestiços*, e neste caso corresponde ao termo Cabôclo, de que se usa nas demais províncias do Império // Etm. É vocábulo de origem Tupi, e dele se serviam, como alcunha injuriosa, tanto os Tupinambás do Brasil, como os Guaranis do Paraguai, para designarem as *nações selvagens que habitavam os sertões*. Erram, portanto, os escritores que o consideram como designando exclusivamente certa e determinada nação. Segundo Figueira, tem a significação de *bárbaro*; e segundo Montoya, a de *escravo* // Moraes escreve *tapuya*, tanto no masculino como no feminino, e muita gente há que assim o faz (1889, p. 226).

Já nas expedições dos séculos XVI e XVII podemos identificar essa como uma imagem construída a partir da oposição entre dois grandes grupos, definidos de maneira simplificadora como os “tupi” e os “tapuia”, que designam, respectivamente, os “índios da costa” e os “índios do interior” (segundo pesquisadores diversos, “tapuia” foi definição atribuída pelos primeiros grupos de língua tupi contatados no litoral). Os grupos do interior são apontados como ferozes e possuidores de uma cultura material simples e pobre quando comparada aos grupos do litoral. Conforme relata um padre espanhol em 1555:

[...] passamos por entre uns índios que chamam tapuias, que é um gênero de índios bestial e feroz, porque andam pelos bosques como manadas de veados, nus, com cabelos muito longos como de mulheres. Sua fala é muito bárbara, e eles muito carniceiros e trazem flechas ervadas e despedaçam um homem em nada [...]. estes tapuias vivem no sertão, e não têm aldeias nem casas ordenadas para viverem nelas nem ao menos plantam mantimentos para a sua sustentação (NAVARRO, 1555, apud PALACIN; GARCIA; AMADO, 1995, p. 12).

Esta é uma imagem que terá impacto nas representações, ressaltando a inferioridade dos indígenas que habitavam o sertão em meio ao desconhecimento que alimentava visões lendárias acerca do centro do país. Ribeiro (1995), referindo-se às dificuldades enfrentadas pelos “mamelucos paulistas” ou “brasilíndios” (assim denominados por Darcy Ribeiro), descreve os “índios arredios” como o grande empecilho à atuação desses sertanistas. Sua descrição elucida bem o simbolismo acerca dos índios “selvagens”:

Esses Tapuia eram, principalmente, povos de sistema adaptativo ajustado às condições do cerrado, muito contrastante com o modo de vida dos agricultores da floresta tropical [os Tupi]. Sua própria forma de fazer a guerra era outra, preferindo desfechar golpes de tacape ou varar o inimigo com lanças. *Como cativos, eram quase inúteis* por não terem familiaridade nenhuma com os hábitos agrícolas dos Tupi-Guarani adotados pelos mamelucos, mas, sobretudo, por exigirem vigilância permanente para não fugirem, matando, se possível, seu captor.

Habitados a percorrer imensas distâncias em seus deslocamentos, os Tapuia, principalmente os Kayapó, atacavam sempre inesperadamente nos lugares mais distantes, fazendo prisioneiros sempre que podiam, sobretudo meninas e mulheres que incorporavam à tribo. *Essa característica os converteu no pavor dos bandeirantes e, depois, através de séculos, das populações sertanejas que estavam a seu alcance.*

Frente a esses índios, escolados no enfrentamento com agentes da civilização, mesmo as vantagens inicialmente indiscutíveis das armas de fogo se anularam. Sagacíssimos e manhosos, eles percorriam longas distâncias a partir de suas aldeias para atacar gente desprevenida com chuvas de suas flechas silenciosas, por vezes ervadas. *Enquanto um bandeirante levantava o clavinote, sustentado numa forquilha, e armava o complicado*

disparador, o índio mandava de três a cinco flechadas. (RIBEIRO, 1995, p. 111, grifos nossos).

Monteiro (1994) explica que, ao ser percebida uma aparente homogeneidade entre grupos denominados “tupi-guarani”, dois problemas se apresentam: a segmentação e o belicismo interno entre os tupi, e a existência de diversas sociedades não tupi falantes de outras línguas. Como forma de solucionar estes problemas, busca-se reduzir o panorama etnográfico a estas duas categorias genéricas⁸. O autor analisa que, apesar do esquematismo dessa dicotomia, ela está bem fundamentada por identificar trajetórias históricas e formas de organização social diferenciadas, fato que, segundo ele, é bastante destacado nas fontes quinhentistas.

É interessante ressaltar esta oposição, uma vez que a atribuição de Tapuia aos indígenas que habitavam o que se constituiria como território goiano fixa um estereótipo que hierarquiza a relação entre as sociedades indígenas, subordinando em escala evolutiva os grupos do centro do Brasil aos do litoral. Além disso, esta característica de selvageria constrói uma “marca” que se transplanta para o imaginário das populações regionais, naturalizando o extermínio e consolidando uma imagem que se mantém até hoje em muitos centros urbanos próximos às aldeias.

Essa é uma representação que possui até os dias de hoje grande eficácia simbólica, estando presente nos discursos de indígenas e populações locais que utilizam o termo como fator hierarquizador que designa tanto a “selvageria” quanto a “impureza”, a mistura étnica e consequente perda de elementos contrastivos. A definição de *caboclo* evidencia ainda mais esse caráter da mistura como desqualificadora da identidade étnica. Seguem algumas definições:

Caboclos: s.m. Nome que dão não só aos descendentes já civilizados dos aborígenes do Brasil, como também aos mestiçados com a raça branca. Em algumas províncias do Norte aplicam esse nome tanto aos aborígenes civilizados, como aos selvagens, designando-se aqueles por Caboclos Mansos e estes por Caboclos Bravios, aos quais nas províncias meridionais chamam bugres e no Pará Tapuios. Nas províncias de São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro, chamam também caboclo á gente da ínfima plebe, que vive espalhada pelos campos e margens dos rios, correspondendo ao que

⁸ Segundo Monteiro, “a parte Tupi desta dicotomia englobava basicamente as sociedades litorâneas em contato direto com os portugueses, franceses e castelhanos, desde o Maranhão a Santa Catarina, incluindo os Guarani. Se é verdade que estes grupos exibiam semelhanças nas suas tradições e padrões culturais, o mesmo não se pode afirmar dos chamados Tapuia. De fato, a denominação ‘Tapuia’ aplicava-se freqüentemente a grupos que – além de diferenciados socialmente do padrão tupi – eram pouco conhecidos dos europeus [...] Ao que parece, a denominação representava mais que a antítese da sociedade tupi, sendo, portanto, projetada em termos negativos” (1994, p. 19-20).

no Ceará e outras províncias do Norte chamam Cabras // Adj. De cor avermelhada, tirante á cobre: melão caboclo, feijão caboclo // O alvará de 4 de abril de 1755 fala de Cabôculo em lugar de Cabôclo, que é a forma atual do vocábulo, e proíbe o seu uso, como nome injurioso dado aos portugueses casados com índias, ou aos que nascem destes matrimônios (Morais) (ROHAN, 1889, p. 54).

Caboclo: 1º) s.m., indígena do Brasil e, em geral, da América, índio; 2º) raça de cor acobreada; 3º) mestiço de branco com índia Brasil; 4º) mulato de cor acobreada e cabelos corridos, como os brasis; 5º) o sertanejo, caipira, tapuia etc., o proletário do sertão ou da roça, queimado do sol (SOARES, 1888).

Caboclo: (1) segundo Theodoro Sampaio, vem do tupi *cac-boc* – tirado ou procedente do mato. É vocábulo muito correntio no Brasil, hoje empregado em vários sentidos: ora, para apelidar os aborígenes, tanto mansos como bravios, donde as variantes caboclos mansos e caboclos bravos; ora, no sentido de descendente dos indígenas mestiçados com a raça branca; ora com a significação de sertanejo, *caipira*, homem da roça, do mato, de cor morena carregada, semelhante à dos primitivos habitantes do Brasil; ora, até, no sentido de pessoa querida, como na frase – meu caboclo. Vale referir que nada mais arbitrário no linguajar brasileiro do que o uso dos nomes que designam os mestiços das três raças que entraram na formação do nosso povo. Nelson de Senna, nas suas *Contribuições para a Etnologia Brasileira*, escreve: "*Cabocos*, como é a rude pronúncia vulgar, ou caboclos, segundo a prosódia erudita, representam o elemento indígena amansado e que das selvas viera coabitar com a gente civilizada; mas o legítimo *caboco* é também o mestiço de índio, e, no sentido figurado, o tipo do homem valente e bem disposto; além de indicar o gentio que veio bravo do mato e, depois de manso, passa a viver no meio dos brancos". Capistrano de Abreu, entretanto, escreveu no seu *O Descobrimento do Brasil* (Ed. da Soc. Capist. de Abreu, 1920, pág. 123), que o *caboclo* era o filho de índio e africano, também chamado *curiboca*. Amadeu Amaral registou *cabocro* – mestiço de branco e índio. Teschauer regista as formas *caboco*, *cabocro*, *cabocolo*, esta última referida na *Informação Geral da Capitania de Pernambuco*, publicada nos *Anais da Biblioteca Nacional* (Vol. 28 pág. 483), nos seguintes termos: "*Cabocolos* são os índios que moram na Costa e falam língua geral" em contraposição aos *tapuias* que são "os naturais da terra, que vivem no sertão e não falam uma língua geral, senão cada nação a sua particular". Ocorrem ainda as formas *cabouco*, *cabouculo* e as palavras *caboclismo*, *caboclista*, *caboclada*, *cabocrada*, *caboclote* etc. (SOUZA, 1939).

Como podemos aferir da análise desses verbetes, os termos *caboclo* e *tapuia* confundem-se e se misturam, não possuindo designações unívocas. Aspecto comum e que nos interessa observar é que ambos são termos que não são autoclassificatórios, tendo seus usos somente para designar quem seja *o outro*. Nesse sentido, os termos *bugre*, bem como os acima citados (*tapuio* e *caboclos*), comportam uma mesma característica, a de serem termos construídos pelo que há de elementos ausentes (não civilizados, não nacionais, não cidadãos etc.) ou negativos (misturados racialmente, ignorantes, rudes, trabalhadores braçais, ínfima

plebe), servindo a designações genéricas que comportam diferentes “tipos populacionais”, conforme descrição abaixo:

Bugre: nome que se aplica hoje em dia, indistintamente, aos selvagens do Brasil, aos ameríndios bravos, aos caboclos que ainda erram nas selvas e campos do Brasil interior, qualquer que seja a sua família ou língua. É um desses termos gerais que, não raro, na América, *os civilizados aplicam aos povos mais diferentes entre si*. No Peru e na Bolívia, com a mesma significação, dizem *jivaros* ou *chunchos*. A respeito da origem e das transformações semânticas do vocábulo *bugre*, leiam-se no *Vocabulário* de Macedo Soares, as opiniões de Augusto Saint-Hilaire, Varnhagen, Machado de Oliveira, von Martius e Accioli. Amadeu Amaral registra o termo como aplicado indiferentemente a qualquer indígena e de uso muito comum em São Paulo, embora não seja desusado em outras regiões do país. No Sul do Brasil usa-se o feminino *bugra*, que Teschauer registra como localismo gaúcho. Entretanto vemos empregado por Amando Caiuby, à pág. 272, de *Sapezais e Tigueras*: "Ao contrário do que supunham a bugra foi ficando, não largando por um instante o seu protetor, parecendo dedicar-lhe viva simpatia" (SOUZA, 1939, *grifos nossos*).

Ao problematizar os sentidos do termo *caboclo*, Lima explica que “os parâmetros utilizados nessa classificação coloquial incluem as *qualidades rurais, descendência indígena e não civilizada* que contrastam com as *qualidades urbana, branca e civilizada*” (2009, p. 7, *grifos do autor*). São os que possuem essas últimas características aqueles que tomam para si a autoridade de falar sobre o outro, seja ele tapuio, caboclo ou bugre. Algo que também nos parece significativo é que estas são definições que mesclam categorias de classificação que são culturais, temporais, sociais, geográficas e raciais, não sendo categorias sociais homogêneas nem absolutamente distintas, de modo que podem ser pensadas como abstrações que definem coletividades, mas que não são neutras, sendo permeadas por eficácia discursiva quando consolidam determinadas categorias sociais. Assim,

As palavras criadas para servir como categorias de classificação social não apenas descrevem como criam a estrutura social. A definição dos nomes das classes, privilégio dos grupos que ocupam posições superiores, reflete e configura a estrutura social. O caso do caboclo é um exemplo entre outros [...]. A nomenclatura, como a nomeação, é um ato de definição de identidades e atributos sociais. No caso de uma palavra com sentido de exclusão como caboclo (em muitos aspectos o pária da sociedade colonial amazônica), o nome atribui uma identidade que prende o grupo e os sujeitos a uma imobilidade social. A permanência do nome restringe as possibilidades de emancipação. (LIMA, 2009, p. 27)

Outra expressão que se assemelha semanticamente a essas categorias e que aparece amplamente como designação nos textos historiográficos é o termo *gentio*. Conforme lembra

Vainfas (2000, p. 304), “ao utilizarem também o vocábulo genérico de *gentio* para aludirem aos índios, os colonizadores inseriram os índios no imaginário cristão, classificando-os não a partir das tradições indígenas, mas do ponto de vista europeu”. Em 1888, o Dr. Antonio Joaquim de Macedo Soares apresenta o termo *indiada* para designar: “1º) bando de índios, cafila de bugres; 2º) ação de índio; 3º) por extensão, bando de gente ruim”. Em outros dicionários analisados é o termo *gentio* que aparece definido como “gente baixa”, “povo”, “ínfima plebe” ou “aqueles que não são cidadãos”, questões que retomaremos posteriormente a fim de pensar a presença indígena na nacionalidade brasileira. Com a intenção de problematizar as peculiaridades das ideias presentes nos dicionários analisados, buscamos dialogar com algumas definições que circularam nos países de colonização hispânica, esquadrihando algumas particularidades dessa noção de indigenismo, pensada e vivenciada no Brasil. É disso que tratamos no tópico seguinte.

1.3 E O INDIGENISMO TORNA-SE EXPRESSÃO SUBSTANTIVADA...

García-Falces (2004) lembra que o termo *indigenismo* passa a ser utilizado como conceito oficial a partir do I Congresso Indigenista celebrado em Pátzcuaro, no México, no ano de 1940. Por *indigenismo*, ele compreende “la política de los Estados para atender y resolver los problemas de las poblaciones indígenas, y establecer las medidas necesarias con el fin de asimilarlas e integrarlas a la vida nacional correspondiente”. Ressalta ainda que “se trata de uma política de los no índios para resolver los problemas de los índios” (GARCÍA-FALCES, 2004, p. 38). Esta definição e a observação que a segue nos servirão como ponto de partida para identificar uma compreensão mais ampla do que estamos dizendo quando nos referimos ao indigenismo. Como tal, ela nos serve para identificar alguns elementos que por vezes nos passam despercebidos, mas que constituem importantes indícios de que ao manusearmos o termo em diferentes situações nos países americanos nem sempre nossas compreensões são tão inequívocas como parecem. É o que procuraremos demonstrar nos parágrafos que se seguem.

Tendo sua primeira aparição no Brasil provavelmente em 1881, durante grande parte do século XX a expressão *indigenismo* aparece como termo destituído de qualquer conteúdo histórico ou político-ideológico: simplesmente como “*caráter ou qualidade de indígena*” (Caldas Aulete, 1881; *Novo Diccionario Nacional*, 1928; Laudelino Freire, 1946) e análoga ao termo *indigenato*, que guarda definição semelhante à última em Antônio José de Carvalho e João de Deus (1895) e é definido como “1) *qualidade de indígena*; 2) *conjunto dos*

indígenas de um país” em Laudelino Freire (1946). Somente em 1953, com Antonio de Moraes Silva, diferencia-se *indigenismo* de *indigenato* ao definir o primeiro desses como o “método preconizado por alguns tratadistas e centros missionários anglo-saxões e que consiste num esforço inteligente que conduza a uma perfeita assimilação do que é essencial no Cristianismo, com a liberdade local de adaptação” (MORAIS SILVA, 1953). A partir desse, são apresentados dois novos termos:

Indigenização: s.f. (de indigenizar). Sociol. Conjunto de medidas para tornar peculiar a um povo uma determinada ideia. Fenômeno de adaptação num povo de um princípio de valor humano que lhe fosse pregado, ensinado ou incutido. Método, em missiologia, que em vez de destribilizar o indígena que sofre a influência estranha, faz com que ele deixe de o ser pela assimilação do povo influenciado.

Indigenizar: v.t. (de indígena). Submeter um povo à indigenização ou ao indigenismo (SILVA, 1953).

É interessante que esta definição faça referência ao indigenismo como método missionário assemelhado a uma espécie de “aculturação”, por meio da qual sejam inculcados valores e ideias que levam à compreensão da superioridade da religião cristã. Esta é uma concepção que enfatiza a imposição de valores e a padronização cultural, porém propõe que esta seja feita via catequese, apontando esta como opção branda para civilização. Nos demais verbetes consultados, o termo aparece designado simplesmente como “condição do indígena” e é esta designação genérica e esvaziada de significados que nos chama a atenção para um padrão que se mantém na definição do que seja indigenismo.

No *Dicionário Caldas Aulete* (2010 [s.p.]), o verbete Indigenismo é apresentado por meio de três significados: “1. O mesmo que indigenato; 2. Interesse, empatia pelos indígenas e por sua cultura; estudo ou conhecimento sobre o indígena; 3. Bras. Ações e política de amparo e apoio às populações indígenas. [F.: indígena + -ismo.]”. Essas definições orientam uma leitura que vai um pouco além da definição genérica que predomina até hoje, mas, ainda assim, informam o mesmo conteúdo genérico que caracteriza o termo quando nos debruçamos sobre a interpretação dos significados apresentados: ao designar indigenato, podemos aludir a definição genérica convencional para o país (como “condição do indígena”); a segunda definição nos informa um sentido de valorização do que é indígena como o exótico que faz alusão a uma construção idealizada desse; a terceira faz referência às ações empreendidas para os indígenas numa perspectiva de inspiração tutelar. Pensado neste sentido, não identificamos relevantes acréscimos semânticos à definição anterior.

O *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* (2010) apresenta a seguinte definição para o termo indigenismo:

1. qualidade ou condição do que é indígena; indigenato 2. conjunto de ideias e valores favoráveis em relação ao indígena 3. interesse, empatia pelos problemas dos indígenas, por sua cultura 4. política de proteção e apoio ao indígena e sua cultura 5. estudo ou conhecimento sobre o indígena brasileiro 6. ling palavra, construção ou locução de uma língua indígena tomada de empréstimo por outra língua 7. ped rel método estabelecido por certos tratadistas e centros missionários anglo-saxões, que preconiza o ensino do cristianismo aos indígenas naquilo apenas que ele tem de essencial, com liberdade de adaptação local.

Esta definição, mais ampla e significativa que as demais, evidencia, ao contrário das anteriores, a abrangência que hoje caracteriza o termo, sendo a ele referenciadas as mais diferentes acepções referentes aos indígenas. Para além das definições anteriores, temos algumas associações que nos trazem a dimensão da amplitude que o termo ganhou: ideias, valores, interesse, empatia, problemas, proteção, apoio, estudo, conhecimento, construção linguística, método, cristianismo, adaptação. São essas algumas das ideias a ele associadas.

Como termo correlacionado, o conceito de *indianismo* ganha contornos mais “bem definidos” que o *indigenismo*, predominando um sentido que o constrói em oposição a outros elementos nacionais. Em 1888, *indianismo* é definido por Macedo Soares como:

1º) locução, fala, frase peculiar aos índios; 2º) gênero de literatura que põe em jogo os índios, seus usos e costumes, sua linguagem, exclusivamente ou de preferência aos outros elementos da nacionalidade brasileira, como o africano e o português; 3º) afetação dos modos ou hábitos do índio.

Em 1928, no *Novo Dicionário Nacional*, o termo *indianismo* aparece como “predileção pela história, etnologia, língua e costumes dos indígenas do Brasil”. Estas definições identificam *indianismo* como gênero literário associado ao romantismo brasileiro, entretanto a ênfase recai sobre a sua construção como predileção aos indígenas em relação aos demais elementos da nacionalidade.

Em pesquisa nos dicionários da Real Academia Española identificamos um desenvolvimento diferente do termo *indigenismo*. Nestas publicações, que tiveram grande circulação entre os intelectuais de diferentes países latino-americanos, o verbete *indigenismo*

aparece pela primeira vez em 1927 e permanece na publicação de 1950 com a vaga definição de “*condición de indígena*”, o que se assemelha à primeira concepção que aparece e predomina no Brasil. Já na edição de 1956 do dicionário espanhol, *indigenismo* é identificado como: “*estudio, cultivo y exaltación de los caracteres y antigua cultura de ciertos pueblos autoctonos de América, que hoy forman parte de naciones en las que predomina una civilización europea*” (DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 1956, p. 743). Nesta edição há de se ressaltar também a aparição do termo *indigenista* como “*perteneciente o relativo al indigenismo, persona partidaria del indigenismo*” (1956: p. 743). A partir da década de 1970 acrescenta-se uma segunda definição a esta que designa os estudos relacionados a populações indígenas: “*2. Doctrina y partido que propugna reivindicaciones políticas, sociales y económicas para las clases trabajadoras de índios y mestizos em las repúblicas iberoamericanas*” (DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 1970, p. 740).

Como nos indicam tais definições, podemos evidenciar dentro da tradição hispano-americana uma perspectiva que pensa o indigenismo desde a década de 1950 dentro do contexto dos movimentos sociais de classe. Essa é uma diferença fundamental em relação ao Brasil visto que em nossa tradição intelectual, quando se trata do campo indigenista, a perspectiva de classe aparece secundarizada, para não dizer invisibilizada, em detrimento de uma perspectiva cultural (entendendo esta em diferentes sentidos, que serão desenvolvidos no decorrer da tese). Há uma dificuldade em associar aspectos do “campo do indigenismo” a uma expressão de movimento social, o que acaba tornando hegemônica a ausência de interpretação que valorize o movimento indígena como expressão política significativa e elaborada pelos próprios indígenas. Pensado numa perspectiva historiográfica, parece ainda vigorar a interpretação varnhageniana de que “de tais povos na infância não há história: há só etnografia” (VARNHAGEN, [1854] 1975, p. 30).

Buscamos argumentar que essa leitura reflete uma percepção fortemente tutelar que está arraigada em nossa forma de perceber a história indígena no Brasil. Nesse sentido, consideramos significativo que a expressão semântica que hoje predomina no âmbito indigenista é aquela que compreende *indigenismo* simplesmente como *política indigenista*, retirando dela o caráter de atuação dos próprios indígenas em sua história, numa recorrente reprodução de tais constructos coloniais. Parece lugar comum afirmar que no Brasil os indígenas permaneceram durante muito tempo sendo percebidos como passivos diante de uma história que se desenrola *para* eles, mas não *por* eles.

É salutar lembrar que em muitos países latino-americanos o termo *indianismo* aparece recentemente como designação para um movimento contrário e reativo ao *indigenismo*, designando movimentos que se opõem: *indigenismo*, concebido como ações políticas ou sociais conduzidas por não indígenas, seja no âmbito governamental ou civil, e *indianismo*, tomado como movimento organizado por indígenas – ou aqueles que se identificam como descendentes – que se opõem ao primeiro. Conforme esclarece a antropóloga mexicana Xochitl Solano:

Indigenismo ha sido em México (y Latinoamérica) una política de estado, una serie de políticas lanzadas por los gobiernos y sus agencias, que buscaban integrar (biológica y culturalmente) a los habitantes originales del continente dentro de los estados y las culturas hegemónicas nacionales. [...] Por indianismo nos referiremos al “movimiento ideológico y político que proclamaría como su objetivo central la liberación del indio, pero no para liberar al indio en particular sino para liberar al indio en tanto miembro de la civilización indígena, de esa civilización que pervive en la memoria colectiva de los grupos indígenas y no ha sido aniquilada, pues al contrario, espera pacientemente el momento de su liberación” (Velasco, 2003, 122). La idea indianista de civilización india fue creada en confrontación con el proyecto civilizatorio occidental, de cara al indigenismo de 1940-1970, en las entrañas de este mismo, en diálogo con los antropólogos de la época y en los márgenes del pensamiento de la izquierda latinoamericana (Velasco, 2003, 121-143) (SOLANO, 2005, p. 285-286).

Ao apresentar tal definição, Solano faz uma ressalva às definições que concebem o *indigenismo* como “*ideología paternalista del Estado autoritario*” e o contrapõe ao *indianismo* quando concebido como “*una ideología de los movimientos indios democráticos e independientes*” (2005, p. 287). Conforme expõe em sua análise, tal formulação dicotômica é limitadora por desconsiderar que “*indigenismo, indianismo y movimiento indígena tuvieron desarrollos paralelos, superpuestos y cruzados*” (p. 287). Nesse sentido, sua proposta é que seja apreciada a natureza dialógica em que estas expressões são formuladas, considerando-as de acordo com as demandas de cidadania étnica que vão se incorporando ao debate. Tal interpretação, guardadas as distinções do caso brasileiro, podem iluminar o debate que aqui trazemos quando nos proporciona pensar o indigenismo como “*antecedente más remoto de las gramáticas de las luchas autonómicas*”, sendo, pois, “*la contraparte dialógica del indianismo y del movimiento indígena de los años ochenta y noventa*” (SOLANO, 2005, p. 288).

Essa afirmação nos auxilia na compreensão de como o Brasil compartilha com os demais países latino-americanos um contexto de fortalecimento do movimento indígena. Assim, apesar de “muy diferentes entre sí y están ubicados en distintos procesos políticos a

veces incomparables, es posible afirmar que la emergencia indígena de los años noventa tiene como cuestión fundamental el tema del reconocimiento” (SOLANO, 2005, p. 293). É essa questão do “reconhecimento” que queremos reter a fim de problematizar como algumas demandas são compartilhadas a despeito de nomenclaturas e situações peculiares a cada realidade nacional. Da mesma maneira, buscaremos pensar como uma significativa distância semântica nos diz muito mais sobre o que o indigenismo significa para o Brasil e para os brasileiros do que comumente pensamos. Acerca dessas particularidades, Franklin (2007, p. 102) explica que tanto “países da América do Sul com forte componente indígena em suas populações, como a Bolívia e o Equador, e de grandes extensões territoriais ocupadas por grupos indígenas, como o Brasil e a Venezuela, têm atualmente em seus governos fortes influências das várias correntes do indigenismo e do indianismo”. Acerca dessas duas categorias, esclarece:

Enquanto o indigenismo busca valorizar a diversidade étnica dos povos indígenas americanos, o indianismo busca o reconhecimento político não só da diversidade étnica geral, mas de cada grupo étnico específico. Também luta por compensações dos séculos de domínio ocidental. Para tanto, utiliza de princípios como o da auto-determinação nas relações entre estes grupos e os Estados nacionais e os seus níveis de governo, o que leva os formuladores de políticas de defesa a temer pela integridade de seus territórios, principalmente em se tratando de etnias separadas pela linha imaginária das fronteiras políticas (FRANKLIN, 2007, p. 102-103).

Para fins comparativos utilizaremos o verbete “indigenismo” que foi elaborado recentemente pelo pesquisador espanhol Jose Fernández como parte do *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*, publicado pela Universidad Complutense de Madrid em 2009. O verbete se inicia com a explicação de que *indigenismo* “es un término derivado de la palabra indígena, siendo esta un sinónimo de indio de uso frecuente en el lenguaje ordinario y también en el trabajo antropológico para evitar las connotaciones peyorativas que hasta muy recientemente tenía la palabra indio cuando es empleada por los no indios” (FERNÁNDEZ, 2009). Temos já aí mais um indício das particularidades desta leitura em relação àquela que predomina no Brasil, conforme comentamos anteriormente. Em primeiro lugar, porque faz referência ao questionamento dos indígenas quanto ao termo *indio* utilizado por não índios para designá-los. E também porque comenta logo em seguida que este termo tem adquirido uma conotação política que o transforma em expressão de afirmação identitária dentro do movimento indígena.

Com o intuito de demonstrar a complexidade e a relevância histórica do termo, Fernández apresenta algumas definições que são divididas entre perspectivas favoráveis e críticas ao indigenismo. Utilizaremos as referências por ele citadas em dois de seus trabalhos (FERNÁNDEZ, 1998, 2009) com o objetivo de traçar um panorama das compreensões que predominam nas leituras latino-americanas que tratam o tema, utilizando-as posteriormente para pensar as peculiaridades desta definição no contexto brasileiro.

Entre aqueles qualificados como “defensores do indigenismo”, Fernández (1998) cita Alejandro Marroquín (1972: p. 3), que define indigenismo como *"la política que realizan los estados americanos para atender y resolver los problemas que confrontan las poblaciones indígenas, con el objeto de integrarlas a la nacionalidad correspondiente"*. Esta definição se aproxima daquela que predomina no Brasil que compreende indigenismo como o campo de políticas sociais destinadas aos povos indígenas com o fim último de integração. Aguirre Beltrán é apresentado como *"uno de los más prestigiosos indigenistas mexicanos"* e sua definição, apesar de dialogar com a primeira, apresenta uma perspectiva mais ampla do campo indigenista ao afirmar que:

El indigenismo no está destinado a procurar la atención y el mejoramiento del indígena como su finalidad última, sino como un medio para la consecución de una meta mucho mas valiosa: el logro de la integración y desarrollo nacionales, bajo normas de justicia social, en que el indio y el no indio sean realmente ciudadanos libres e iguales (BELTRÁN, 1970 apud Fernández, 1998, p. 4).

Esta definição está em consonância com a que se tornará oficial por meio do Instituto Indigenista Interamericano, em publicação de 1991: *"una formulación política y una corriente ideológica, fundamentales ambas para muchos países de América, en términos de su viabilidad como naciones modernas, de realización de su proyecto nacional y de definición de su identidad"* (p. 63). E para encerrar este primeiro grupo, Fernández (1998) cita o historiador e antropólogo chileno José Bengoa, para quem o indigenismo *"es sin dudar el movimiento cultural y político más importante que ha habido en el continente durante este siglo. Rescate de lo indígena para reafirmar una identidad compleja, propia, autónoma y diferenciada de la cultura occidental"* (BENGOA, 1994, p. 26).

Ao elencar as leituras críticas ao indigenismo, Fernández (1998) menciona o historiador Henri Favre e sua definição de indigenismo como *"una corriente de pensamiento y de ideas que se organizan y desarrollan alrededor de la imagen del indio. Se presenta como*

una interrogación de la indianidad por parte de los no indios en función de preocupaciones y finalidades propias de estos últimos" (FAVRE, 1976, p. 72). Também Andrés Aubry, para quem o indigenismo é *"una respuesta del sistema a una pregunta de blancos: ¿por qué los países pluriétnicos están atrasados? Encubre una hipótesis: el indígena es un freno al desarrollo. En vez de cuestionar la sociedad global y su modelo de desarrollo, desprecia la cultura indígena"* (1982, p. 15). Ainda, outra definição é aquela apresentada por Marie Chantal Barre, que considera o indigenismo como *"un aparato ideológico del estado característico de América y destinado a reproducir la situación colonial interna de los pueblos indios y su condición de minorías sociológicas"* (1982, p. 1).

A fim de estabelecer um contraponto ao que se apresenta como significativo nas definições de indigenismo que predominam na interpretação brasileira, é interessante perceber como o termo aparece no *Dicionário do Brasil Imperial* (2002), conforme verbete produzido pelo historiador Ronaldo Vainfas. Sua primeira observação é a de que “em contraste com o período colonial, o Império pouco legislou sobre os indígenas” (2002, p. 369). Ao iniciar a definição desta maneira evidencia-se uma leitura que identifica o indigenismo no âmbito das políticas indigenistas. Nesse sentido, o autor discorre sobre o impasse legislativo que caracterizou o período após o fim do Diretório Pombalino em 1798. A segunda afirmação faz referência à situação das populações indígenas que no decorrer do século XIX estariam “demograficamente depauperadas, exploradas sob várias formas de servidão, embora a escravidão fosse legalmente proibida” (2002, p. 370). A condição de subordinação social das populações indígenas também é apresentada como elemento que caracteriza o que se define como “indigenismo”. Ao lado da política indigenista, a condição subalterna do indígena também é elemento definidor desta noção.

O terceiro aspecto observado por Vainfas faz referência ao surgimento de “uma nomenclatura mais simplificada que a dos séculos anteriores para designar as populações nativas” (2002, p. 370). Essa interpretação se refere à oposição comum no período analisado que divide os indígenas entre “índios mansos” e “índios bravos”, respectivamente aqueles que são “controlados” e aqueles que são “hostis”. Na intenção de discorrer sobre esta construção é retomada a interpretação sobre as políticas propostas e/ou empreendidas pelo Império para solucionar “o problema índio”. Comenta-se ao fim sobre a disparidade entre a imagem idealizada sobre os índios na literatura e a condição de vida dos índios reais, que não são atendidos pelas políticas públicas oitocentistas. O verbete *indianismo* se estrutura de acordo com a mesma lógica que opõe índios reais a índios imaginados, enfatizando a celebração tupi

como “novidade” do século XIX. Os aspectos enfatizados por Vainfas sintetizam alguns modos que predominam nas maneiras de perceber o indigenismo e o indígena no Brasil.

Ao analisar comparativamente os movimentos indígenas no Brasil e no México, Bittencourt (2002) faz referência a um corpo teórico construído em torno da figura do índio por correntes românticas e humanitárias da literatura e da teoria social. A partir desse novo corpo teórico seria constituído um aparato denominado *indigenismo*, que corresponderia a “uma construção ideológica que se organiza a partir de não-índios, preocupados com os descendentes dos primitivos habitantes da América e que apresenta diferentes perspectivas nos diversos países com presença indígena, apesar de pontos em comum” (BITTENCOURT, 2002, p. 5). Caracterizado muitas vezes como sinônimo de política indigenista (conforme definição hegemônica no Brasil) ou de defesa da “causa” indígena (conforme definição usual nos países de colonização espanhola), buscamos pensar o indigenismo de forma a observá-lo em um âmbito que vá além das políticas oficiais, problematizando o pensamento social que conforma a presença indígena na história da nação.

Conforme apontam Oliveira Filho e Lima (1983), faz-se necessário pensar o indigenismo como categoria histórica que envolve discursos produzidos em um campo político, mas que também carrega consigo efeitos práticos na vida das sociedades indígenas e em suas relações com as sociedades nacionais, não se restringindo, pois, ao campo discursivo. Segundo Lima (1995, p. 14-15), o indigenismo “é o conjunto de ideias e ideais [...] relativos à inserção de povos indígenas em sociedades subsumidas a Estados nacionais”, em que se enfatiza a formulação de “métodos para o tratamento das populações nativas, operados, em especial, segundo uma definição do seja índio”.

Favre (1998, p. 8) considera o indigenismo como “um movimento ideológico de amplas proporções literárias e artísticas, assim como políticas e sociais, que toma o índio como massa de modelar do protagonismo conquistador/colonizador europeu e latino-americano”. A definição de Favre enfatiza o estímulo narrativo e de criação dado a partir do discurso sobre o índio, sendo este motivador de diversas reflexões sobre a existência nacional nas Américas. Para nossa análise, essa definição serve para demonstrar o enfrentamento de ideias entre um *Brasil real* e um *Brasil ideal* (NEVES; MACHADO, 1999) que toma o índio como objeto para construir a nação. A proposta de análise aqui apresentada advém da interpretação de que o esboço de um indigenismo entre os historiadores oitocentistas brasileiros compõe um conjunto de referências que constituirão representações impulsionadas pelo referido “discurso sobre o índio” a que alude Favre (1998). A essas observações

gostaríamos de acrescentar e reter como fundamento para os demais capítulos a reflexão de Silva (2009):

Segundo o indigenismo, o índio não cabe na nação como membro simétrico de outra sociedade, apenas como membro assimétrico da mesma sociedade. Este estado de coisas se deve ao fato de que a categoria de "índio", como aponta Bonfil Batalla, designa o setor colonizado e faz referência necessária à relação colonial (1981, p. 20). No jogo de linguagem indigenista, quem se diz "índio" não se afirma apenas como membro de um povo diverso com identidade própria, mas um sujeito subordinado pela relação colonial. E é sobre este sujeito, em particular, que se ergue, se justifica e se renova todo o edifício indigenista. O "índio" como efeito do poder colonial é o que resta integrar (leia-se, incorporar, desenvolver, salvar, redimir etc.) porque tudo que havia antes dele foi desintegrado e relegado ao passado sob o peso do Estado nacional enquanto projeto ideológico (p. 5)

Interessa-nos enfatizar, como faz Silva (2009), esse caráter de integração subordinada que caracteriza o campo indigenista, fator que indica aspectos comuns entre as diferentes situações históricas vivenciadas por populações que foram subsumidas por estados nacionais dentro de um contexto de relações de tipo colonial. A observação de que o índio somente “cabe na nação como membro assimétrico” também guarda para nós enorme relevância. A assimetria a que se refere Silva (2009) é aquilo que origina e traz sentido histórico e efetividade política aos *pares conceituais assimétricos* com os quais buscamos trabalhar: 1) civilizados x não civilizados; 2) brasileiros x indígenas e 3) cidadãos x índios.

Como explicamos anteriormente, tais pares conceituais – constituídos por oposições e assimetrias – serão por nós percebidos sob diferentes pontos de vista: a) como categorias de conhecimento que organizaram a realidade para aqueles que viveram no Brasil oitocentista; b) como categorias que nos colocam em diálogo com os significados de tais antíteses do passado, interpretando-as sob o ponto de vista do historiador; e, por fim, c) como instrumento metodológico que nos possibilita reconhecer que o dinamismo das relações históricas converteu tais construções – signos históricos da violência de tipo colonial – em capacidade de ação política para aqueles que foram estigmatizados por meio destas assimetrias.

Nesse sentido é que tivemos a preocupação em colocar tais interpretações do século XIX em diálogo com as reflexões sobre o indigenismo na contemporaneidade ao compreender, como o faz Silva (2009), que neste jogo da linguagem indigenista aquele que se diz índio se afirma também como sujeito subordinado pela relação colonial. Esperamos que ao final do trabalho consigamos evidenciar como essa retórica de subordinação, mesmo que negada, se apresenta como resquício semântico das oposições de tipo colonial. Com isso,

entendemos que a assunção de um discurso politicamente orientado de subalternização se apresenta como possibilidade teórica para a construção de um conceito *contra-hegemônico* de indigenismo. A fim de tornar compreensíveis as noções sobre os indígenas e o indigenismo no século XIX, contextualizaremos no próximo capítulo o panorama em que identificamos a presença indígena no Brasil oitocentista.

CAPÍTULO II – UMA TOPOGRAFIA DE INTERESSES: REPRESENTAÇÕES SOBRE INDÍGENAS NO BRASIL OITOCENTISTA



“O imperador está à cavalo, com a Constituição aberta na mão. No pedestal se acham jacarés, alguns outros bichos e também enormes e exageradas figuras de índios. Tudo isto [...] parece uma caçoadá. Pois o imperador proclama a Constituição a índios e jacarés? [...] Que parte tiveram estes índios e aqueles jacarés na Independência do Brasil?” (MELLO MORAES, Revista Brasil Histórico, 24/07/1864 apud ALENCASTRO, 1997, p. 54)⁹

A observação do historiador oitocentista Mello Moraes apresenta de maneira significativa o quanto é problemática a acomodação das populações indígenas no contexto

⁹ A estátua em homenagem a D. Pedro I, localizada na Praça Tiradentes na cidade do Rio de Janeiro, foi inaugurada por seu filho em 1862 durante a cerimônia de comemoração do quadragésimo aniversário da independência do Brasil, trazendo D. Pedro I montado a cavalo em traje militar completo. O historiador James Green descreve da seguinte maneira a estátua em questão: “A composição do pedestal do imperador resume essa fusão da natureza brasileira e de sua nobre população. Os quatro lados da base de granito maciço ostentam imagens românticas e nostálgicas do indígena brasileiro, retratado genericamente. Em vez de serem representados de acordo com suas diferenças lingüísticas e culturais, os filhos e filhas estilizados do Brasil nativo são transformados em alegorias dos quatro maiores rios do país: o Amazonas, o Paraná, o Madeira e o São Francisco. Animais tropicais- a capivara, o jacaré, a jibóia e o tatu- são misturados aos índios, evocando o “exotismo” do país tropical. Acima desse mundo de nobres selvagens, plantas e animais, reina o imperador, exercendo domínio sobre a vastidão territorial que lhe garante e justifica o eminente título” (GREEN, 2007, p. 197-198).

imperial e na formação da nova nação. Mais do que a crítica sarcástica do historiador à construção da estátua que simbolizaria a independência, interessa-nos o fato de que a presença indígena em uma imagem sgnica da nacionalidade cause tamanho incômodo a um contemporâneo e que, por outro lado, a mesma imagem tenha sido escolhida para compor o panteão da independência, demonstrando não se tratar de tema insignificante. Na totalidade em que se formula a ironia do historiador, talvez possamos encontrar indícios daquilo que lhe tenha servido como referência para constituição de uma *topografia de interesses*, conforme define Certeau (1979). É essa reflexão que motiva este capítulo: compreender como tal topografia se configura a partir de um *lugar de fala* – a intelectualidade no século XIX brasileiro - e a partir dessa, como se estabelece um determinado discurso sobre as populações indígenas, para qual é conferida legitimidade. Para tanto, trazemos inicialmente algumas considerações acerca do contexto em que as populações indígenas se inserem na formação da nação e em seguida, apreendemos este contexto por meio de um diálogo com quatro pontos de vista que se confrontam e se complementam: como prefigurações do indigenismo José Bonifácio e Robert Southey, e como leituras específicas do indigenismo Gonçalves Dias e Couto de Magalhães.

Green (2007) questiona as razões que teriam conduzido o artista Luiz Rochet (chancelado pela Academia Imperial de Belas-Artes e pelo imperador) a se voltar para o indígena como imagem alegórica da nação. Em sua interpretação, o que conduz a escolha é o fato de o indianismo estar em voga, apesar da ocorrência constante de violentos conflitos com populações indígenas, sobretudo nas regiões fronteiriças. A associação de interpretações nacionalistas ao bom selvagem rousseauiano compreenderia os índios como símbolos de independência espiritual, política, social e literária. Assim “a ingenuidade infantil do índio brasileiro, como retratada por estes autores, refletia uma ideia de nação jovem e inocente, erigida numa terra tropical, de animais exóticos, natureza majestosa e população nativa pura e simples” (GREEN, 2007, p. 197).

No contexto pós-independência, a reação de aversão aos lusitanos traz como uma de suas características um movimento nativista¹⁰ que faz alusão à figura indígena como

¹⁰ Conforme Antônio Cândido no capítulo “Literatura e Subdesenvolvimento”, o nativismo consiste em uma “forma de representação da identidade comum a determinado grupo de indivíduos baseada no sentimento de vínculo a uma mesma origem natal, a uma mesma terra de nascimento, independente de diferenças sociais, econômicas e políticas e anterior a própria constituição autônoma desse local de origem enquanto nação” (CÂNDIDO, 1989). Em relação à relação entre nativismo e nacionalidade, Alckmar Santos explica: “Oposto ao nativismo, que é uma celebração da terra - e que talvez tenha sido, nos séculos XVI e XVII, uma tradução do panteísmo pagão para a mentalidade renascentista européia -, o nacionalismo parte de uma construção prévia que é a de uma imagem de si como realidade autônoma e específica, justapondo-se ao sentido da própria terra e

representante do brasileiro verdadeiro, por mais que esteja distante do indígena verdadeiro. Nesse sentido, a “tupinização” de sobrenomes vira moda entre as elites imperiais, além disso, indígenas passam a ser presença marcante nos museus de história imperial em forma de telas e esculturas (que representam “os últimos remanescentes”)¹¹ e estão também representados nos comércios da época, que buscavam conquistar o consumidor, concorrendo com os produtos estrangeiros comercializados no país.

Não há dúvida de que o indígena “de carne e osso” interessa muito pouco a estas representações, sendo reverenciado como signo pretérito pautado na imagem do herói nativo que foi derrotado e agora serve para aguçar sentimentos patrióticos, contribuindo para construir uma nação onde somente existia um Estado. Exemplo de quão performática é esta exaltação nativista, é a fala do deputado baiano Francisco Gê de Acaiaba Montezuma que, apesar de aderir à moda de indigenização do sobrenome, evidencia a ausência indígena no contexto imperial em que discute a nova Constituição:

Eu cuido que não tratamos aqui senão dos que fazem a sociedade brasileira, falamos aqui dos súditos do império do Brazil, únicos que gozam dos cômodos de nossa sociedade, e sofrem seus incômodos, que têm direitos e obrigações no pacto social, na constituição do estado. Os índios porém estão fora do grêmio da nossa sociedade, não são súditos do império, não o reconhecem, nem por consequência suas autoridades desde a primeira até a última, vivem em guerra aberta conosco: não podem de forma alguma ter direitos, porque não têm, nem reconhecem deveres ainda os mais simples

redefinindo-o, não importando quanto de ficcional essa imagem possa ter. Aliás, elementos ficcionais (e, num sentido lato, também elementos míticos) participam decisivamente da construção dessa imagem, ajudam a delimitar uma identidade cujos contornos são, em parte, inventados e sobrepostos às realidades locais, como máscaras que servem para esconder detalhes indesejáveis ou para ressaltar elementos pretensamente privilegiados. É claro que tal oposição só pode ser feita a partir da emergência do nacional. Nesse sentido, o nativismo não antecede o nacionalismo, mas surge como contemporâneo deste: a partir do presente, é um olhar retrospectivo que busca iluminar aquilo que, no passado, foi feito sem a intenção de ser um ou outro (isto é, nativista ou nacionalista). Dessa maneira, o nativismo é uma atualização de perspectivas não nacionais com que se falou de uma certa terra, buscando destacar elementos de grandeza sem uma linha de força que atualizasse seus sentidos e lhes imprimisse a marca da especificidade local, isto é, do nacional. Aí se insere o esforço romântico, em nosso século XIX (e do qual Machado de Assis é caudatário), de estabelecer uma divisão mais estrita entre nacionalismo e nativismo, tentando ver neste (através do indianismo de Santa Rita Durão e de Basílio da Gama) um embrião daquele (do indianismo de Gonçalves Dias e de José de Alencar). De outro lado, o nativismo também pode surgir como a descrição que faz um observador externo de elementos que busquem descrever uma terra na qual ele - observador - não se encontra. Apoiado nesse olhar estrangeiro, tal observador se sentirá capaz de caracterizar como nativista, por exemplo, textos que não compartilhem um pretenso nacionalismo que (ele crê) poderá se desenvolver nessa terra, em algum momento, em algum local ou em algum segmento social. Todavia, mesmo nesse caso, o nativismo somente aparece como o pano-de-fundo contra que se recorta o nacionalismo. Entre um e outro, mais do que oposição, há uma relação de complementaridade ou, para ser mais exato, de dependência daquele com respeito a este (ver nota 6 em observação ao texto de Machado de Assis, 1959).

¹¹ Porto Alegre (2000) comenta que “o propósito de ‘salvar’ as culturas do desaparecimento dá aos museus um lugar particularmente relevante neste contexto, com repercussões internas que levam as elites intelectuais a tentar inserir-se no espírito cosmopolita e nos padrões de universalidade da ciência da ciência, com a criação de três museus: Nacional, Paulista e Paraense Emilio Goeldi”.

(falo dos não domesticados), logo: como considerá-los cidadãos brasileiros? (Fala apresentada durante a Sessão de 23 de setembro de 1823 in *Annaes do Parlamento Brasileiro*. Assembléia Constituinte, 1823, tomo 5º apud SPOSITO, 2006: p. 28)

Conforme podemos depreender da fala de Montezuma, o contexto imperial apresenta um novo elemento que transforma as relações com os indígenas já que, se até aquele momento, o Diretório Pombalino empreendeu esforços no sentido de tornar os índios vassalos do rei português, a nova conjuntura não permitia tal inserção por se tratar agora de uma inserção como cidadãos¹² e não mais nos termos da vassalagem colonial. A condição de submissão que a ideia de súditos permitira apresentava grande distância de um tratamento como concidadãos. É o que demonstra a fala do deputado Montezuma. Tal exemplo serve para demonstrar que existem diferenças fundamentais no tratamento real e simbólico dado aos indígenas neste contexto.

O século XIX traz como marca um amplo debate acerca da presença indígena, em busca de soluções para o que se denominava à época como “problema índio”. Ideias circulavam no âmbito cotidiano da população e ao mesmo tempo, entre políticos e intelectuais oitocentistas e, nesse contexto, o desafio lançado para a inserção de um “outro” no projeto que se definia para a nação, toma as páginas das Revistas do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro desde a sua primeira edição, em 1839, um ano após a criação do instituto. Presença marcante no imaginário da nação, o indígena permeia nossa cultura política, ora como ícone romântico e idealizado, ora como sinônimo do atraso e empecilho ao progresso. Essas representações ambíguas serão objeto privilegiado em nossa análise na tentativa de compreender os elementos que caracterizam a noção de indigenismo a qual nos referimos.

Conforme observa Schwarcz (2001, p. 9-10), importa destacar “o caráter curativo da História quando se trata de pensar na nação ou mesmo refletir sobre o ato de quem funda e se debruça sobre sua prática”, já que não há interpretação nacional que aconteça isoladamente, sem o respaldo de uma “comunidade de sentidos”. Buscando identificar a ressonância de certas ideias em nosso pensamento social, utilizando o indigenismo como pretexto para reler alguns momentos fundamentais da formação da nação no século XIX e da incorporação do tema na historiografia brasileira.

¹² Há de se ressaltar, conforme aponta a historiadora Lucia Maria Paschoal Guimarães, que, ao longo do século XIX “nos meios jurídicos, políticos e letrados do Império brasileiro, a palavra cidadania era utilizada para definir o que mais tarde veio a se denominar de nacionalidade, tal como se observam as disposições da Carta Outorgada de 1824. Portanto, na ótica dos intelectuais oitocentistas, pensar a cidadania significava o mesmo que pensar a nacionalidade, o que subtendia refletir sobre a existência ‘de um passado comum’, bem como contribuir para a formação de um ‘patrimônio coletivo’” (GUIMARÃES, 1998, p. 471).

Consideramos relevante partir das observações de Said (1990), para refletir acerca da matriz que indica os modos de conceber *o outro* que o indígena representa para o Brasil imperial. Dentre as ideias apresentadas por Said, destacamos aquela em que o Orientalismo é definido como uma espécie de desejo ou intenção de entender, controlar, manipular ou incorporar o que é um mundo diferente, alternativo ou novo. Evidentemente, a tentativa de se relacionar com esse Outro não é ingênua ou despreziosa, porém, não está também relacionada diretamente a uma forma de imposição de poder, sendo produzida em uma troca desigual com vários tipos de poder. Em suas palavras “o orientalismo é um estilo de pensamento baseado em uma distinção ontológica e epistemológica feita entre o Oriente e (a maior parte do tempo) o Ocidente” (SAID, 1990, p. 14). Nesse estilo de pensamento, o Ocidente “se concede” a autoridade de falar pelo e sobre o Oriente e, além disso, ganha em força e identidade quando se compara com o Oriente “como uma espécie de identidade substituta e até mesmo subterrânea, clandestina” (SAID, 1990, p. 15). De maneira elucidativa, compartilhamos aqui a compreensão de Silva (2009) de que o indigenismo possa ser percebido como “orientalismo à americana”.

O “indigenismo” também reivindica seu lugar no movimento orientalista, voltado que está, na qualidade de discurso, para a invenção dos “índios” como outros significativos não somente das experiências colonialistas e imperialistas europeias, mas das experiências latino-americanas de construção nacional e formação de Estados. Esta abordagem ao indigenismo como uma variação orientalista encontra sustentação em pelo menos três de seus intérpretes, notadamente Antonio Carlos de Souza Lima (1995), Henri Favre ([1996]1999) e Alcida Ramos (1998). (SILVA, 2009. p.14)

A partir dessa definição, argumentamos que a relevância do tema indigenista para o Período Imperial extrapola a mera presença indígena, apresentando-se como interpelação à maneira pela qual o brasileiro começa a se perceber, servindo como contraponto identitário naquilo que se refere ao indígena real e como reforço identitário no que diz respeito à construção de um indígena idealizado aos moldes românticos do século XIX europeu. Nesse sentido, a noção de indigenismo formulada por diversos intelectuais, neste momento, corresponde a uma intenção de *incorporar* ou *manipular* este Outro no Brasil oitocentista, remetendo-se a uma articulação complexa de aspectos históricos, políticos, econômicos, literários e culturais que sustentariam referenciais distintivos da nacionalidade.

Podemos também aferir que quanto mais próximo de um *Brasil ideal* e distante do *Brasil real* seja esse indigenismo, mais estereotipado ele se apresentará, originando uma dualidade que se assemelha ao binômio Oriente/Ocidente problematizado por Said (1990).

Nesse sentido, a construção de uma ideia de indigenismo e as noções a ela agregadas consistem em uma composição que, por muitas gerações, foi objeto de construções cotidianas que cristalizaram imagens simplificadoras e estereotipadas, protelando uma reflexão mais exaustiva sobre o tema.

Conforme aponta Ramos (1998), analisar o indigenismo é também uma maneira de revelar o Brasil, percebendo a sedimentação da ideologia da mestiçagem e compreendendo o papel desempenhado pelos indígenas como o Outro interno para o brasileiro. Em suas palavras, o indigenismo seria para o Brasil o que o Oriente é para o Ocidente. Alcida Ramos explica que um dilema acompanha todo o percurso do indigenismo: incluir ou excluir os povos indígenas do projeto de nação. “Tanto o índio de carne e osso como a imagem ou imagens que dele se tem feito sempre foram ingredientes fundamentais para a construção da nação Brasil [...] Durante quatro séculos, esse índio tanto real como irreal foi incluído nos projetos coloniais e nacionais” (RAMOS, 1999). Em sua opinião, reduzido a massa de modelar, o *índio-imagem* foi se metamorfoseando “de nobre para ignóbil selvagem ao sabor do seu criador, seja ele o vizinho regional que o teme e odeia, ou o missionário que o quer cristão, ou o literato que o quer raiz de nacionalidade, ou o ambientalista que o quer curador de fauna e flora, ou o Estado que o quer submisso” (RAMOS, 1999, p. 12).

Ribeiro (2001) aponta outro elemento que poderia explicar o papel desempenhado pelos indígenas neste contexto: “a eficácia do tropicalismo”¹³, ideia que constrói um Outro exotizado em que o indígena é o ser tropical que se adéqua à imagem desejada:

Os trópicos brasileiros forneceram “um modelo de frescura de instintos a cortes européias fatigadas de requinte e civilização”, “a matéria prima para a elaboração da teoria da bondade do homem em estado natural”. Forneceram, ainda, o “cenário e atores coadjuvantes” para o estabelecimento do naturalismo, “a contribuição mais importante do Brasil à história das ideias”, influenciando as obras de muitos ilustres pensadores, como Erasmo, Thomas Morus, Rabelais, Montaigne, Campanella, Grotius, Locke, Malthus, Hume, Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau, e outros. Em um povo carente de grandes realizações, a geografia, e não a história, “forneceu à identidade nacional consciência de singularidade” e manteve o “Brasil, espaçoso e florestal, como reserva das liberdades naturais em um mundo em congestionamento”. Mas a ambivalência da percepção do homem selvagem e da natureza americana desemboca, por outro lado, em teorias racistas e imputações de subalternidade que até hoje se mantêm. (RIBEIRO, 2001, p. 15)

¹³ A utilização do termo “tropicalismo” aqui faz referência aos discursos construídos sobre a natureza tropical brasileira, ou seja, é uma expressão que tenta englobar as diversas representações sobre a natureza desde o período colonial, não devendo ser confundido com movimentos culturais como a tropicália que aconteceu na segunda metade do século XX.

Conforme lembra Ribeiro (2001), o indigenismo é parte do tropicalismo, e não o contrário, visto que o tropicalismo abarca toda a complexa formação do Brasil em sua mestiçagem e estereótipos sobre a Natureza, o que envolve símbolos muito diversos da nacionalidade. Compreendemos que, enquanto o tropicalismo privilegia um enfoque mais amplo e geográfico destas relações, o indigenismo, apesar de ser uma definição mais restrita e localizada, refere-se a uma construção histórica da nacionalidade que tem início no século XIX e está presente até hoje em nosso imaginário. Não há como deixar de relacionar a natureza (objeto desse tropicalismo) e o indígena (correlato imediato dessa natureza) como ideias que afirmam origens na construção da história nacional (SUSSEKIND, 1994). Assim,

A paisagem natural passou a servir como um suporte para que se definisse para a elite letrada o conjunto de coisas nomeáveis como nacionais. Ao mesmo tempo que se elegia a natureza do Brasil e seus representantes diretos- os índios- como emblemas nacionais, passava-se também a conhecer essa mesma natureza como um aprendizado “material e científico” dos elementos dessa paisagem natural evocada, implicando o processo uma via de mão dupla. No interior desse processo, abriu-se a possibilidade de transformação do índio em objeto academicamente recortado pelo Instituto Histórico - objeto que se via reportado à história e à geografia do país. (KODAMA, 2009, p. 31)

Depois de tantas outras representações coloniais, cabia agora ao império tornar o índio elemento de destaque na nacionalidade. No âmbito das políticas indigenistas, Gomes (2003) destaca que o grande legado imperial foi tornar estes seus “órfãos”, cristãos e civilizados, passíveis de inserção na construção mítica do passado nacional. Fazia-se necessário recuperar um tempo perdido, visto que finalizado o período pombalino que conduziu as ações relativas aos indígenas durante o século XVIII e após a recusa aos Projetos para a Constituinte apresentados por José Bonifácio e outros intelectuais, o Império teria se iniciado com um grande vazio no que se refere à política indigenista: “sem instruções superiores, a não ser um ou outro “aviso”, ou portaria, emitido pelo governo central, as assembleias provinciais legislavam como bem entendessem, o que provocou todo tipo de espoliação, sem constrangimento legal” (GOMES, 2003, p. 430-431).

Vale lembrar que à semelhança dos processos de construção nacional em alguns países hispano-americanos, *a priori*, o Brasil pode ser considerado como mais uma nação formada em detrimento das populações indígenas, já que estas se tornaram minorias populacionais e políticas, depreciadas nas representações nacionais e referenciadas sempre em um passado distante a ser “superado” em prol da civilização. Nesse sentido, podemos observar que “o

indigenismo também pode ser caracterizado como um empreendimento criador de espaços nacionais sobre territórios indígenas” (SILVA, 2008).

Com o propósito de criar espaços nacionais, mantinha-se a condição jurídica de “orfandade” para os índios, sendo estes considerados “ingênuos, volúveis e manipuláveis” e, portanto, destituídos de cidadania. Gomes (2003) compreende que o movimento indianista, além de apresentar o índio como possível diferencial da nação, também contribuiu com a criação de uma política indigenista a partir de 1845, com o Decreto 426 (conhecido como Regimento das Missões) colocado em prática por meio da Diretoria Geral dos Índios que deveria ser instalada em cada província. Em sua feição religiosa, as ações do governo central foram marcadas pelo envio de missionários capuchinhos para catequização dos indígenas. Segundo Gomes (2003),

O lema que veio a caracterizar toda a política indigenista imperial se resume ao binômio “catequese e civilização”, o que indica a busca de um equilíbrio entre estado e cristianismo, os motores tradicionais da disputa sobre índios. [...] De todo modo, mesmo com essa sabedoria política, os índios que receberam os cuidados da política imperial não se deram bem. Suas populações continuaram a cair e suas terras foram sendo invadidas e transformadas em propriedades particulares. (GOMES, 2003, p. 431-432)

O binômio catequese/civilização pode ser identificado nas propostas políticas e nas análises que buscam refletir sobre a forma de integração dos índios à nação. Entretanto, é importante ressaltar o esquematismo de algumas interpretações que compreendem o Primeiro Reinado como um período mais violento e sanguinário (devido à ausência de uma legislação específica) e o Segundo Reinado como um período mais apaziguador dos conflitos em decorrência do movimento indianista e do Regulamento das Missões. Essa interpretação desconsidera que o Segundo Reinado foi justamente o período de maior extermínio das populações indígenas, conforme lembra Moreira Neto (2005).

Fazendo referência à situação de esbulho de terras nas vilas indígenas e da perda de autonomia político-cultural frente à expansão de cidades, o autor destaca que, a partir de meados do século XIX, o Brasil perde muito de seus “vestígios indígenas”. Muitas aldeias já haviam sido extintas por decreto, quando em 1850 a Lei de Terras veio agravar a situação de perda de terras indígenas. A partir desse momento, a mestiçagem se torna argumento para descaracterizar a posse legítima aos territórios sob o pretexto de que a extinção das aldeias indígenas consistia, muitas vezes, na afirmação de que os índios já se confundiam com o restante da população:

Para autoridades políticas do Rio de Janeiro oitocentista, transformar os índios em mestiços significava a possibilidade de extinguir as aldeias oficialmente e incorporar suas terras às câmaras municipais. Para os índios, a condição de mestiçagem implicava na perda da condição jurídica especial que lhes dava direitos, sobretudo, à terra, aos rendimentos das aldeias e à vida comunitária. O discurso da decadência das aldeias e condição de mistura, dispersão e desaparecimento dos índios, no entanto, não se restringiu aos políticos. Intelectuais simpáticos aos índios também consideravam a necessidade de integrá-los e defendiam isso, não apenas em benefício da nação, mas também dos próprios índios. Em sua concepção, as condições de miserabilidade e exploração nas quais viviam os índios das aldeias, só podiam trazer-lhes prejuízos. A terra coletiva e a possibilidade de vida comunitária por ela garantida, tão caras aos grupos indígenas, não eram, absolutamente, valorizadas por intelectuais que comungavam com a lógica do progresso e da civilização. (ALMEIDA, 2008, p. 32)

Conforme afirma Almeida, “razões políticas, econômico-sociais e ideológicas somavam-se para incentivar autoridades, moradores e intelectuais a proclamar o estado de mistura e mestiçagem dos índios, contribuindo para o seu desaparecimento enquanto categoria, o que justificaria a extinção das aldeias” (2008, p. 30-31). Há de se ressaltar que os indígenas também souberam se utilizar de sua condição jurídica especial, buscando aliados civis e eclesiásticos que contribuíssem com a garantia de seus direitos e retardando com isso a perda de seus territórios. Não podemos, entretanto, desconsiderar a força que o discurso civilizatório sob influência iluminista tem nesse momento, sendo aplicados os critérios de desenvolvimento econômico e social pautados em modelos europeus. É interessante notar que o discurso de inautenticidade indígena, tão presente na contemporaneidade, já ganhava contornos evidentes na sociedade imperial:

Na verdade, a Lei de Terras inaugura uma política agressiva em relação às terras das aldeias: um mês após sua promulgação, uma decisão do Império mandar incorporar aos Próprios Nacionais as terras de aldeias de índios que “vivem dispersos e confundidos na massa da população civilizada”. Ou seja, após ter durante um século favorecido o estabelecimento de estranhos junto ou mesmo dentro das terras das aldeias, o governo usa o duplo critério da existência de população não indígena e de uma aparente assimilação para despojar as aldeias de suas terras. Este segundo critério é, aliás uma novidade que terá vida longa [...]. É uma primeira versão dos critérios de identidade étnica do século XX. (CUNHA, 1992, p. 145)

Dentro do debate que iniciara a reflexão sobre cidadania no Brasil, os indígenas não eram percebidos nem como cidadãos nem como brasileiros, visto que “além de não pertencerem à sociedade civil, não compartilhavam nem mesmo os valores da cultura ocidental, estando, portanto, fora dos planos político e social que se delineavam” (SPOSITO,

2006: p. 19). Diante do contexto analisado, a autora traz um questionamento quanto à presença de etnias dentro da Nação que se formava, avaliando se a existência indígena representava uma contradição ao modelo de nacionalidade em formulação. Segundo sua análise, a coexistência entre o movimento indianista e a primeira lei imperial para populações indígenas indica que “a partir desse momento, a convivência das etnias dentro do Estado Nacional havia saído do ponto conflituoso e ambíguo, para se tornar uma contradição que pedia resoluções inadiáveis” (SPOSITO, 2006, p. 20).

Sposito (2006) ressalta ainda que essa variação, apesar de conflituosa, não indica uma completa contradição visto que se encaminhara até então de maneira condizente com o modelo liberal em voga sob o qual os homens eram vistos como naturalmente desiguais e, portanto, haveria de se diferenciar sociedade civil e sociedade política. Evidenciava-se, a partir de então, “um fosso entre a sociedade real, existente em território que se pretendia nacional, e aquela sociedade que passaria a compor, a partir de então, a nação brasileira” (SPOSITO, 2006, p. 18). A ambiguidade sobre a cidadania explicaria o fato de ter sido adiada ao máximo a criação de leis nacionais que regulamentassem a presença de populações indígenas na nação, até o momento em que tal relação tenha se tornado insustentável, o que teria ocorrido com a consolidação e repercussão do movimento indianista.

Dadas as proporções e consideradas as peculiaridades, Sposito (2006) acrescenta ainda que os indígenas também se enquadravam na condição de escravos durante o período imperial, sendo a escravidão aplicada aos indígenas que fossem *hostis* às práticas colonizadoras. Apesar de estar legalmente restrita às atividades produtivas e impedida a comercialização, conforme previam as Cartas Régias de 1808/1809, em vigência até o início do período regencial em 1831, os jornais da época indicam ser comum a prática de comercialização de indígenas. Independente desta condição, a peculiaridade da inserção indígena na nação se evidencia quando consideramos que “cativos ou não, só estariam dentro da sociedade nacional uma vez que estivessem imbuídos da cultura ocidental, abandonando seus hábitos de origem, como idioma, vestuário, religião”. Ou seja, “poderiam compor a nação à medida que deixassem de ser justamente o que eram: indígenas” (SPOSITO, 2006, p. 26).

Vale ressaltar que a questão indígena não consistia em prioridade para estabelecimento do pacto político; portanto, a criação de leis e inserção efetiva dos autóctones na composição populacional não era preocupação central para consolidação da nação. Entretanto, para elaboração do seu imaginário, os indígenas seriam, desde o primeiro momento, fundamentais.

Nesse sentido, instaura-se um aparente paradoxo: o indígena do discurso intelectual (referenciado primeiro nos discursos nativistas e em especial com o movimento indianista) e o indígena do discurso político institucional (que só se apresenta como problema a partir de meados do século XIX). Essas são representações que adquirem conotações bastante distintas no Império, conforme demonstra Sposito:

No caso do Brasil, os que não eram cidadãos, os não-brasileiros que representavam um modelo de organização social divergente do seu Estado estariam agora com os dias contados. Isso se deu porque se buscava eliminar, no interior da nação, os elementos estranhos a ela. A resolução das diferenças étnicas vai se colocar num discurso racial e de homogeneização populacional. No caso dos indígenas do Brasil, eles seriam encarados de maneira contraditória: no nível do imaginário foram idealizados e valorizados; no plano real, houve uma política prevendo o controle e a gradual extinção de sua identidade autônoma. (SPOSITO, 2006, p. 35-36)

Conforme observa Moreira Neto (2005), a ausência do indígena, nas preocupações políticas desde o contexto de independência, adquire outro viés quando ocorre uma espécie de transferência da presença indígena para o passado. Segundo esse autor, “hoje, como ontem, nos textos que exprimem a ideologia dominante no país, o índio é essencialmente um ser pretérito, não contemporâneo” (2005, p. 264). Conforme sua observação:

A própria literatura indianista do Império, a exemplo de Gonçalves Dias e José de Alencar, encarrega-se de estabelecer distância intransponível entre o “*noble savage*”, convenientemente situado no passado histórico nacional mais remoto, e o índio atual, produto de inexorável processo de decadência. (MOREIRA NETO, 2005, p. 264)

Moreira Neto (2005) critica a visão equivocada de Stauffer, autor que se insere em uma interpretação historiográfica que percebe o período imperial como um momento de estabilidade institucional, paz e domínio da lei e da ordem. Esta compreensão atribui ao Império um momento de proteção às sociedades indígenas, a partir de fragmentos retirados das obras de naturalistas estrangeiros que estiveram no Brasil ou de missionários. Entretanto, Moreira Neto considera que estas referências são descontextualizadas: “nada é dito sobre o sistemático desapossamento das terras de comunidades indígenas, ou sobre a irremediável marginalização e decréscimo de número dessas populações” (2005, p. 265).

Concordamos quanto à afirmação de que há uma interpretação equivocada e carregada ideologicamente, que buscou consolidar a ideia de que o Império foi um momento de tranquilidade para os indígenas. Discordamos, porém, quando Moreira Neto (2005)

compreende que o índio deixa de constituir tema de qualquer significância histórica durante o império, restringindo-se (quando há) à história “militantemente antiindígena” como em Varnhagen. A preocupação que envolve a questão indígena no contexto imperial demonstra, ao contrário, que este foi tema de grande relevância. Além disso, a postura de Varnhagen em relação aos índios de maneira alguma pode ser considerada hegemônica nos círculos intelectuais oitocentistas.

Dada a complexidade da composição social da nação, no âmbito real, a obtenção de dados censitários populacionais representou grande preocupação para o império brasileiro, conforme pode ser identificado nas tentativas fracassadas de realizar um censo populacional na década de 1850¹⁴. Em conformidade com as ideias que circulavam em nações europeias, conhecer a população era uma forma de medir o Estado que havia se formado, dimensionando suas proporções. A peculiaridade das formas de descrição e análise da população brasileira preocupava-se em estabelecer o *degradê de tons* - para utilizar uma expressão usual à época - que compusera a sociedade, sendo o critério racial considerado mais importante que a diversidade cultural que distinguia a população. Segundo Botelho (2004):

As categorias censitárias também revelavam permanências significativas em face da experiência colonial. Se a divisão entre livres e escravos (e, eventualmente, libertos) era uma decorrência óbvia da segmentação fundamental que marcava a sociedade brasileira, a preocupação em registrar a cor era certamente uma herança portuguesa muito importante. A maior parte dos levantamentos censitários da época dividia a população em pelo menos três segmentos: os brancos; a população de ascendência africana nascida no Brasil, mestiça ou não; e os pretos. Onde a população indígena assumia proporções significativas, essa categoria também se incorporava aos censos, descrita como caboclos. [...] Essa herança portuguesa, ou mesmo ibérica, teria depois uma importância significativa na construção da nação brasileira, e com isso me refiro à centralidade dada à questão racial na definição da nossa nacionalidade. (BOTELHO, 2004, p. 326- 327)

Em conformidade com os discursos construídos para explicar o Brasil, ainda em princípios do século XIX, o critério racial apresenta-se como questão central para a definição da nação. A proposta fracassada do Censo de 1852 previa a identificação de indígenas ou caboclos de acordo com a “tribo” a que pertenciam, talvez em consonância com as recomendações censitárias europeias que indicavam a identificação das diferentes línguas

¹⁴ Acerca do fracasso do Censo populacional de 1852, Botelho conclui: “Pode-se dizer que o censo de 1852 fracassou porque ainda não havia condições mínimas de reconhecimento, por parte da população brasileira, de que ela realmente se integrava a essa comunidade ampliada. Creio ser possível afirmar que, quando se intentou, em 1852, medir a nação, aqueles que eram vistos como seus componentes não se sentiam como tal. Percebiam, no máximo, a presença ameaçadora do Estado; não conseguiam, ademais, ver-se refletidos nele.” (2004, p. 330)

faladas no interior das nações. A exclusão dos dados indígenas no Censo de 1872, primeiro oficialmente realizado na história nacional, revela em suas clivagens a opção por demonstrar a unidade cultural da Nação e sua hierarquização pelos critérios socioeconômicos e raciais, questão que passará por amplo debate entre os intelectuais da geração de 1870.

Vale lembrar que essa busca por unidade nacional se apresenta como afronta à diversidade étnica já que a incorporação das sociedades indígenas no contexto nacional significa, na realidade, a apropriação de seus territórios. Moreira Neto (1971) lembra que as ações indigenistas do século XIX partem do princípio de que elas não vieram atender a demandas das sociedades indígenas, mas da sociedade envolvente representada pelas elites dominantes. Nesse sentido, defendemos o argumento de que as ideias apresentadas na RIHGB forneceram balizas que orientaram a forma de agir em relação aos índios, sendo difundidas por todas as províncias do Império.

Moreira Neto (1971) demonstra que em algumas províncias do império, pelo menos até a década de 1870, a população indígena continua representando parcela considerável da população, por exemplo, na Amazônia, onde até o fim do século a maioria da população era identificada como índios ou tapuios. Além disso, em outras províncias, a análise dos relatórios de governadores indica que o quantitativo populacional indígena era relevante especialmente até meados do século XIX.

Conforme argumenta Leonardi, “em 1808, ano da abertura dos portos ao comércio internacional, havia quatro milhões de habitantes no Brasil, sendo que dois milhões eram escravos e quatrocentos mil eram índios integrados” (1996, p. 267). Juntos, brancos e mestiços perfaziam apenas 40% da população (1,6 milhão de pessoas). Praticamente desconhecidos pela sociedade brasileira, havia um imenso número de indígenas, “cujo efetivo é difícil avaliar, mas que era, com certeza, pelo menos igual ao número de brancos e mestiços. Basta lembrar que, 130 anos depois, ele ainda era de um milhão de pessoas, segundo avaliações feitas pelo general Rondon, em 1942” (LEONARDI, 1996, p. 267).

Há de se considerar a heterogeneidade que caracteriza o século XIX, um período marcado por uma nova experiência política que sofre as tensões entre poderes locais e tentativas de centralização, contrastando áreas de colonização antiga com novas frentes de expansão e uma população que, em grande medida, não corresponde aos anseios das elites intelectuais. Diante desse contexto, Cunha (1992, p. 133) considera que, no decorrer do século, “a questão indígena deixa de ser uma questão de mão-de-obra para se tornar uma questão de terras” e há um estreitamento da arena decisória na política indigenista com a

centralização na Coroa. Temos dúvidas de que estas questões possam ser apresentadas de maneira tão incisiva, cabendo uma maior reflexão acerca desse aspecto quando consideradas as disparidades regionais e as diferentes realidades locais.

Em conformidade com o que destaca Losada (2009), no Brasil oitocentista como um todo e em especial nas regiões que contavam com um importante contingente populacional indígena, “índios civilizados” e “índios bravos” não se confundiam, pois ocupavam lugares muito distintos tanto na ordem social quanto nas representações. Entretanto, para aqueles que legislavam sobre os índios, esses não se diferenciavam. Observa-se ainda que por mais que se tenha tentado reduzir todos os índios à condição de selvagens, a população indígena tida como civilizada era numerosa demais para passar despercebida. Dessa maneira, “se era difícil excluir os escravos nascidos no Brasil e os libertos do pacto social que estava sendo costurado, mais ainda era fazer isso em relação aos índios. Afinal, os índios não eram nem estrangeiros nem escravos” (LOSADA, 2009, p. 9).

O debate que permeou todo o século ficaria a meio caminho entre o extermínio e a civilização dos índios, mediado pelos critérios cientificistas que retomam (ou lançam pela primeira vez efetivamente) a questão da humanidade/perfectibilidade dos índios e lança argumentos que percebem estas sociedades como representações que oscilam entre a velhice da humanidade e a infância da mesma. Para fins de caracterização, os indígenas seriam designados como “bravos” ou “domésticos ou mansos”. Os primeiros corresponderiam popularmente aos Botocudos (correspondente imperial aos Tapuios do período colonial) caracterizados pela ferocidade e objeto de interesse da ciência; enquanto a segunda designação corresponderia aos Tupi ou Guarani, virtualmente extintos ou assimilados, emblema da nação e inspiração para os heróis do indianismo: “é o índio bom e, convenientemente, é o índio morto” (CUNHA, 1992, p. 136). Como já dissemos, a política indigenista imperial oscilou entre ações missionárias e leigas, investindo grandes esforços na criação de aldeamentos que atenderiam às conveniências da população nacional, sendo este tema objeto de debates em diversos âmbitos da sociedade.

A preocupação com o mapeamento populacional, em especial no que se refere às populações indígenas, fica demonstrada desde as primeiras edições da RIHGB a partir de 1839, que comporta diversos levantamentos parciais que buscam informar o quantitativo e a diversidade da população indígena no Brasil. Mota (2006) identifica que, no período de 1839 a 1889, em seus 52 tomos, a RIHGB publicou 274 artigos referentes à temática indígena, total correspondente a quase vinte por cento da pauta da revista, sendo significativo que somente

uma revista (editada no ano de 1870) não tenha trazido nenhum artigo sobre o tema. Esses dados reforçam a argumentação de Guimarães (1988) de que no interior do IHGB, e também fora dele, ocorria um acirrado debate em que literatura e história argumentavam sobre a viabilidade da figura indígena como representante da nacionalidade brasileira. Ainda segundo esse autor, a importância do tema para o IHGB se justifica pela concepção de escrita de história que vigorava entre os intelectuais do instituto.

Presos ainda à concepção herdada do Iluminismo, de tratar a História enquanto um processo linear e marcado pela noção de progresso, nossos historiadores do IHGB empenhavam-se na tarefa de explicitar para o caso brasileiro essa linha evolutiva, pressupondo certamente o momento que definiam como coroamento do processo. Neste sentido, lançar mão dos conhecimentos arqueológicos, lingüísticos e etnográficos, seria a forma de se ter acesso a uma cultura estranha- a dos indígenas existentes no território- cuja inferioridade em relação à “civilização branca” poderia ser, através de uma argumentação científica, como pretendiam, explicitada. Por outro lado, este mesmo instrumental capacitaria o investigador da história brasileira a recuperar a cadeia civilizadora, demonstrando a inevitabilidade da presença branca como forma de assegurar a plena civilização. (GUIMARÃES, 1988, p. 5)

Guimarães (1988) lembra que, em busca de uma definição para a nação brasileira, os elementos identitários se pautaram na definição de “outros”, tanto internamente quanto externamente. Internamente, indígenas e negros representam esse papel em virtude da compreensão de que não fossem portadores da noção de civilização; externamente, as repúblicas latinoamericanas inserem-se como contraponto ao serem percebidas como representação da barbárie em suas formas republicanas. Apesar da construção dessa oposição, partilhamos com essas nações um conceito que se esboça no momento de construção de identidades nacionais.

Em meio aos debates que se apresentam nesse momento, intelectuais vinculados ou não ao IHGB representam de forma emblemática diferentes leituras do “problema índio”. Mota (2006) explica que os autores desses artigos eram membros da elite, tendo como participantes clérigos, portadores de títulos de nobreza, naturalistas, literatos e militares. Essa diversidade comporta diferentes posições ideológicas em relação à civilização dos índios: “uns defendiam a paz do cristianismo através da catequese, em oposição à guerra e ao extermínio; outros, no extremo do gradiente, justificavam o extermínio, a guerra aos grupos indígenas como único método para dominá-los” (MOTA, 2006, p. 128). Além disso, Mota destaca que os autores demonstravam consciência de que as ações relativas aos indígenas

seriam essenciais para o projeto de nação que se almejava. Estas questões serão por nós analisadas em seguida.

2.1 PREFIGURAÇÕES DO INDIGENISMO: DIÁLOGOS COM JOSÉ BONIFÁCIO E ROBERT SOUTHEY

Ao definir as ideias de José Bonifácio e Robert Southey como “prefigurações do indigenismo” buscamos referenciá-las como interpretações que adiantam algumas questões que serão caras ao indigenismo e à historiografia no decorrer do século XIX, compreendendo-as como propostas de ruptura em dois sentidos: como interpretação de *civilização* em José Bonifácio e como proposta *narrativa* em Robert Southey. Sob o ponto de vista da historiografia guardariam enorme relevância, sendo produções que, embora anteriores ao IHGB inspirarão grande parte dos seus sócios, como fica evidenciado em muitas referências feitas a estes dois autores. O primeiro, como representante da intelectualidade de Coimbra e proponente de um projeto para civilização dos índios, e o segundo como literato romântico que, apesar de nunca ter visitado o país, fora o primeiro a escrever uma história do Brasil.

2.1.1 O GOVERNO “FAZENDO UMA NAÇÃO HOMOGÊNEA E FELIZ”: INDÍGENAS EM JOSÉ BONIFÁCIO (1763- 1838)

“O governo do Brasil tem a sagrada obrigação de instruir, emancipar, e fazer dos índios e brasileiros uma só nação homogênea, e igualmente feliz.”

José Bonifácio

Brasileiro nascido em Santos, José Bonifácio de Andrada e Silva iniciou seus estudos em São Paulo e, aos vinte anos de idade, seguiu para a Universidade de Coimbra, onde estudou Filosofia, Matemática e Direito, retornando ao Brasil em 1819 após estadia em diversos países europeus, trazendo consigo a bagagem da intelectualidade ilustrada portuguesa. Para apresentar José Bonifácio é significativo que iniciemos por sua breve e conturbada atuação política. Inicialmente (assim que retorna ao país), opõe-se a Gonçalves Ledo e a outros liberais ao defender que a soberania do novo país deveria ser partilhada entre a nação e o imperador (e não pelo povo); já em 1823, eleito para a Constituinte, passou a ser um crítico das posturas autoritárias da época (inclusive de D. Pedro I), expondo suas ideias contrárias no periódico “O Tamoio”, publicado entre agosto e novembro de 1823.

Como resultado de sua postura na Assembleia Constituinte, fora deportado para a França, retornando em 1829 em meio ao instável ambiente do Período Regencial. Retomando sua breve atuação política, e contrariando o esperado, foi nomeado pelo próprio D. Pedro I como tutor de seu herdeiro Pedro II. Atuou politicamente até 1833, sendo afastado da tutoria por opositores e julgado por um suposto envolvimento em um levante contra o governo, acusação da qual seria absolvido em 1835. A partir desse momento, dedica-se exclusivamente a atividades científicas e literárias, ressentindo-se do ostracismo político ao qual teria sido relegado até sua morte no ano de 1838. A complexidade de sua atuação demonstra a superficialidade da imagem que, durante tanto tempo, predominou acerca de José Bonifácio, como se percebe nas palavras de Bublitz:

Não seria exagero afirmar, como já apontou Caldeira, que o paulista foi “o político fundamental de um momento crucial”. Entretanto, para além da imagem mitificada de “patriarca da independência”, como ficou conhecido no Brasil, Andrada e Silva concebeu um ambicioso e surpreendente projeto de desenvolvimento nacional, de alcance social, político, econômico e ambiental. Projeto, este, que em muitos aspectos permanece desconhecido do grande público, esmaecido pela cortina de fumaça formada a partir das interpretações de uma historiografia tradicional mais preocupada em narrar “fatos históricos” e criar “heróis” nacionais. (BUBLITZ, 2006, p. 04)

Segundo verbete do *Dicionário do Brasil Imperial* (VAINFAS, 2002) produzido pela historiadora Lúcia Maria Bastos Pereira das Neves, José Bonifácio teve sua presença na história imperial marcada por um misto de exaltação de sua figura como “patriarca da independência” (imagem predominante para a vertente nacionalista) e por uma imagem negativa e “antiandradina” encabeçada entre outros por Francisco Varnhagen e Mello Moraes, historiadores que exerceram grande influência no Segundo Reinado (Cf. VAINFAS, 2002).

Na historiografia do século XX, Bonifácio foi reconduzido à figura central da independência (vide José Honório Rodrigues) e teve sua imagem reavaliada por historiadores como Emília Viotti da Costa e Caio Prado Júnior, que buscaram contextualizar sua atuação como homem de seu tempo, desmitificando a imagem heróica que circulava em torno de seu nome. Estudos enfatizaram mais tarde o seu papel como intelectual influenciado pela Ilustração europeia, político atuante nas relações internacionais e naturalista reconhecido por suas pesquisas mineralógicas.

Sob influência das ideias ilustradas, foram produzidos os seus *Apontamentos acerca da civilização dos índios* – obra que aqui nos interessa –, bem como outras reflexões que buscavam solucionar os entraves que impediam a instauração de uma sociedade civilizada aos moldes europeus: Bonifácio tratou da questão da escravidão, da instrução pública, das

reformas políticas, da povoação do Brasil, dos hábitos da população, da “debilidade e pobreza do reino”, além de esboçar reflexões literárias e filosóficas.

Dolhnikoff (2000) refere-se a Bonifácio como “um observador atento da realidade nacional” entre tantos outros intelectuais que se prestaram à tarefa de construir um projeto civilizatório que concretizasse “o sonho de um país europeu na América” (2000, p. 3). Convicto de sua missão como intelectual ilustrado, Bonifácio arregimentou um grande número de opositores em sua curta e intensa carreira política: “republicanos, áulicos, absolutistas, nobres, por razões distintas, sentiam-se prejudicados pelo imenso poder desfrutado por ele” (DOLHNIKOFF, 2000, p. 5). Nesse sentido, em seu projeto civilizador, (apesar de explícitos os benefícios que traria às elites dominantes) pareceu apontar também para uma *civilização* dessas mesmas elites, intenção que não teria sido bem recebida por seus contemporâneos.

Essa dimensão demiúrgica de seus projetos subestimava os interesses reais tanto dos proprietários quanto da elite política. Sua arrogância ilustrada lhe permitia pensar soluções que confrontavam os interesses de uma complexa gama de agentes sociais. *Em Bonifácio, o uso da imaginação enquanto força da prática política*, aliada a um temperamento difícil, logo redundaria em perseguições e intolerância com os adversários, o que lhe resultou, em retorno, não menores conseqüências. (ARAÚJO, 2006, p. 8)

Bonifácio “ofereceu assim, um futuro mais glorioso a uma elite que desejava apenas um presente mais lucrativo” e, por essa razão, “foi facilmente silenciado”, já que não obteve apoio em seu projeto modernizador (DOLHNIKOFF, 2000, p. 12). O conjunto da análise de Dolhnikoff (2000) redimensiona o papel de Bonifácio como formulador de uma ideia sobre o Brasil, enfatizando uma dimensão menos mítica para sua atuação no contexto do século XIX ao demonstrar que, apesar de ser um reformista avançado para seu tempo, era também um monarquista constitucional. Nesse sentido, corrobora Thomaz:

Para Bonifácio, a nação brasileira não é um *a priori* que teria como conseqüência a independência do país. Muito pelo contrário: numa primeira etapa, Bonifácio apostará no Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves. É em função de uma conjuntura política e de um universo de conflitos que opõem brasileiros e portugueses que José Bonifácio passará a pensar num Brasil politicamente independente, *onde tudo, das instituições ao “povo”, deveria ser construído*. (THOMAZ, 2000, p. 209)

Distinguem-se, em sua concepção política, os reflexos de uma formação bastante cosmopolita que se traduz em uma perspectiva internacionalista. Entretanto, essa formulação inicial vai sendo moldada de acordo com os acontecimentos vivenciados no país, sobretudo,

na preocupação que fica cada vez mais evidenciada de que as especificidades locais demonstram ser impróprias as transplantações de modelos políticos. Destaca-se também, conforme observação de Thomaz (acima citada), que a busca por um projeto peculiar (apesar de inspirado por ideais ilustrados) faz com que ele acredite ser necessário e possível construir “tudo”: as instituições, o povo e tudo mais que a imaginação desejasse; nesse sentido, evidencia-se a “dimensão demiúrgica” a que se refere Araújo (2006).

Evidentemente, José Bonifácio utilizou determinados artifícios para “criar” sua Nação, constituindo um conceito peculiar de política ao mesclar ingredientes que buscavam equacionar os conflitos da época e forjar uma unidade nacional no que se refere ao território, à raça, à cultura e ao Estado. Unidade territorial, centralização política e manutenção de uma monarquia constitucional eram elementos direcionadores em seu projeto nacional e,

para materializar a miragem de um país europeu na América, era preciso, no seu entender, adotar reformas de grande alcance que atacassem o que considerava ser os entraves para a conquista da civilização: a heterogeneidade racial e cultural, a escravidão, a equivocada política indigenista e a profunda ignorância que grassava entre brancos e negros, ricos e pobres. (DOLHNIKOFF, 2000, p. 7)

A fim de solucionar esses entraves, Bonifácio apresentou como proposições para a Constituinte Brasileira daquele momento: o fim da escravidão, a integração dos índios à sociedade nacional e a mestiçagem; argumentando que tais propostas conduziram à tão aclamada unidade cultural e nacional. Thomaz (2000) nos lembra que devemos inserir o conjunto das reflexões de Bonifácio no contexto dos movimentos culturais e políticos que movimentaram os círculos europeus oitocentistas. Segundo esse autor, o eixo condutor para esses intelectuais era a reflexão acerca do homem em uma perspectiva universal e civilizatória, preocupação esta que buscava romper com as restrições que a Igreja havia imposto à cristandade até então. Assim, mais do que um simples projeto, a tentativa de construção de uma civilização nos trópicos representava a esperança de redenção para o sufocante ambiente conservador que dominava parte da Europa e que trazia consigo as frustrações advindas da França pós-revolucionária. Conforme explica Araújo:

Depois dos acontecimentos traumáticos da Revolução Francesa, e vivendo em um ambiente social conservador, a forma mais imediata de realizar os princípios do século parecia ser abandonar o Velho Mundo e tentar novos espaços, vazios de passado e receptivos a receber os benefícios do novo mundo de ciência e civilização. O processo de independência do Brasil despertou em Bonifácio a esperança de tornar essa empresa pessoal em projeto nacional visando reconstruir um cosmos completamente organizado

e harmônico, em que os homens do Velho Mundo poderiam encontrar novas energias para se libertarem de suas sociedades estagnadas. Desse encontro, patrocinado por uma natureza intacta e uma ciência triunfante, a civilização se renovaria reunindo energia para novas realizações. (ARAÚJO, 2006, p. 9)

Essa reflexão fornece-nos uma dimensão mais ampla dos projetos que José Bonifácio buscava consolidar no país, contribuindo para a desmitificação de sua imagem como “patriarca da independência”, tendo em vista que seus objetivos eram muito mais universalistas. Os *Apontamentos para civilização dos índios bravos*, de Bonifácio, iniciam-se com a descrição das dificuldades encontradas para sua execução: a primeira “da natureza e estado em que se acham estes índios” e a segunda “do modo com que sucessivamente portugueses e brasileiros os temos tratado, e continuamos a tratar ainda quando desejamos domesticá-los e fazê-los felizes” (BONIFÁCIO, 2000, p. 47). A primeira delas tem decorrência da ausência de “freio religioso e civil”, ou seja, da inexistência de instrumentos de sujeição aos índios que os fizessem sair da condição de abandono à natureza em que se encontravam. A segunda diz respeito ao desprezo com que portugueses e brasileiros teriam tratado os indígenas, fazendo *mea culpa* ao afirmar que agimos “enxertando-lhes todos os nossos vícios, e moléstias, sem lhes comunicarmos nossas virtudes, e talentos” (BONIFÁCIO, 2000, p. 48).

A partir dessa reflexão, Bonifácio indica a necessidade de conhecermos os indígenas para então “acharmos os meios de os converter”. Diz que devemos considerar que “o homem no estado selvático” tem poucas ou nenhuma necessidade, não possui ideias de prosperidade, desejos de distinção ou vaidades sociais, não tem ideias abstratas de quantidade já que não possui bens ou dinheiro. Em suas palavras, essas são “as molas poderosas que põem em atividade o homem civilizado” (BONIFÁCIO, 2000, p. 48), e é isso que se devia construir nos indígenas, a fim de que eles abandonassem os instintos físicos, afinal, “mudadas as circunstâncias, mudam-se os costumes” (BONIFÁCIO, 2000, p. 49).

Característico de sua proposta em relação aos índios é sua tomada de posição diante da questão da perfectibilidade¹⁵ tão em voga como argumento da barbárie desde o século XVIII. Bonifácio defende que os índios sejam passíveis de perfectibilidade, porém, considera que, por desconhecerem uma forma de organização em sociedade, caberia ao Estado realizar a constituição de sociedade para os indígenas. Esse estado de sociedade está claramente ligado

¹⁵ Conforme Rousseau, a perfectibilidade é uma faculdade distintiva e quase ilimitada do homem, que consiste na capacidade de aperfeiçoar; faculdade esta, a partir da qual se desenvolvem todas as outras, tirando o homem de sua condição originalmente dada (Cf. ROUSSEAU, Jean Jacques. *A origem da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Editora Escala, 2007, p. 40-41.)

à sujeição imposta pelo Estado – seja pelo jugo das armas, da religião, das leis ou do trabalho: a ausência de uma “sociedade indígena” legitima a ação do Estado sob os indígenas como cultura política da época. Sustentado nestas ideias, o argumento de Bonifácio demonstra coerência, conforme analisado por Cunha:

Os índios são humanos, capazes de perfectibilidade. Só o estado de sociedade, no entanto, lhes permite realizar a perfeição. Ora eles carecem de sociedade, na medida em que não reconhecem chefes permanentes, nem leis ou religião que os coíbam. Cabe ao Estado fornecer-lhes a possibilidade de saírem de sua natureza bruta e formarem uma sociedade civil: a educação que também assim lhe cabe supõe essas premissas. São condições para tanto que se sedentarizem em aldeias, se sujeitem a leis, à religião e ao trabalho. (CUNHA, 1987, p. 172)

Coerente com sua crença na capacidade transformadora da civilização, tornou-se bastante conhecida a sua frase: “Newton, se nascera entre os Guaranis, seria mais um bípede que pisara sobre a superfície da terra, mas um Guarani criado por Newton, talvez que ocupasse o seu lugar” (BONIFÁCIO, 2000: p. 50). Reconhecida a possibilidade de civilização dos índios, afirmando que “não falta aos índios bravos o lume natural da razão”, demonstra ser o colonizador (português ou brasileiro) o grande entrave a uma ação civilizatória bem sucedida pela forma com que teriam sido tratados os indígenas.

Em José Bonifácio, “o conceito de civilização *mantém-se distante de qualquer relativização culturalista*, o que não significa que seu discurso não fosse infiltrado por uma compreensão das raças humanas como portadoras de certas qualidades e virtudes únicas” (ARAÚJO, 2006, p. 7). Portanto, vale ressaltar que em sua obra, o verbo civilizar indica mais do que uma adequação de hábitos e comportamentos para a vida em sociedade, e mais do que a condição estagnada em que determinada sociedade se enquadra. Indica uma transformação que corresponderia a uma espécie de “regeneração moral” que deveria ser conduzida pelo Estado por meio de intelectuais ilustrados capacitados para o ato de *civiliz-ação*, ou seja, a ação de civilizar, característica do século do iluminismo (que se utiliza amplamente do sufixo *ação* para demarcar um processo de “melhoria constante”, de acabamento das ações).

O ato de civilizar aproxima-se em Bonifácio da ideia de “sacrifício” em nome de princípios universais para a humanidade: “brandura, constância e sofrimento de nossa parte” são necessários, já que “cumpre-nos excitar-lhes a curiosidade e dar-lhes altas ideias de nosso poder, sabedoria e riqueza” (BONIFÁCIO, 2000, p. 53 e 55). Entretanto, Bonifácio demonstra também que cabe ao Estado conduzir esse processo civilizatório sob supervisão dos intelectuais ilustrados: “Quando dentre os nossos reis se alçará um grande legislador, que dê

nova forma ao índio e ao negro? Que lhes dê o pleno gozo dos frutos do seu trabalho, e a liberdade civil, que depende da educação moral e intelectual do povo?” (BONIFÁCIO, 2000, p. 64)

Essa postura reforça a sua crença na “missão civilizatória” que ele mesmo vinha empreender no Brasil ao trazer as luzes da ilustração europeia. Missão que se realizaria prioritariamente por meio da razão, secundarizando a experiência (por mais que faça constantes referências à experiência jesuítica, apontando seus equívocos). Trata-se, pois, de uma proposta de regeneração moral que atingiria toda a população. Nesse sentido, reпреende a permanência de práticas de escravidão contra indígenas “em um século tão *alumiado* como o nosso”, bem como, os excessos cometidos pelos paulistas (“essa raça mestiça forte e ativa” - p. 63):

Segundo nossas leis os índios deviam gozar dos privilégios da raça européia; mas este benefício tem sido ilusório, porque a pobreza em que se acham, a ignorância por falta de educação, e estímulos, e as vexações contínuas dos brancos *os tornam tão abjetos e desprezíveis como os negros.* (BONIFÁCIO, 2000, p. 52, grifo nosso)¹⁶

Talvez a inspiração rousseauiana explique a sua crença na disponibilidade indígena para a civilização: “é fácil cristianizar os índios, porque não há dogma antigo que se oponha a novo dogma, nem cerimônias velhas, que devam ser proscritas” (p. 67), ou “os índios são um rico tesouro para o Brasil se tivermos juízo e manha para aproveitá-los” (p. 73). De maneira adversa a que são percebidos os índios, os negros são tratados com hostilidade e o “desprezo” que ele tanto reclama aos colonizadores. Alguns exemplos demonstram essa perspectiva e reforçam a frase grifada na citação acima transcrita:

p.53: “5º) Favorecer por todos os meios possíveis os matrimônios entre índios e brancos, e mulatos, que então se deverão estabelecer nas aldeias, havendo cuidado porém de evitar que pelo seu trato e maus costumes não arruinem os mesmos índios”;

p. 57: “25º) ... para que deste modo lhes fiquem mais suaves os trabalhos da agricultura, e *se não julguem aviltados e iguados aos negros*, puxando pela enxada”;

p. 65: “Procurar a mistura por casamentos entre brancos e índios, *índios e mulatos, mas não negros*, para cruzar as raças...”;

p. 72: “Os dois objetos capitais para o Brasil são legislar e moldar de novo índios e escravos de raça africana. Os escravos, entes vis e corrompidos, afogam nos meus patrícios os sentimentos nobres e liberais desde o berço, cercando-os desde a infância de uma atmosfera pestilenta.” (BONIFÁCIO, 2000 [várias páginas], *grifos nossos*)

¹⁶ Repete-se a mesma afirmação na página 64 de sua obra (Cf. BONIFÁCIO, 2000).

Vistos como prejudiciais à civilização dos índios, ofensivos à formação da raça que constituirá os brasileiros, os negros são inseridos em uma hierarquia em que se encontram subordinados inclusive aos índios. Conforme esclarece Raminelli:

Para este naturalista, em princípio, os índios deveriam desfrutar dos mesmos privilégios da raça européia. Esses benefícios, porém, seriam ilusórios, pois os nativos padeciam de extrema pobreza, da falta de educação e enfrentavam as constantes vexações dos brancos. Este estado deplorável os tornou, segundo Bonifácio, tão abjetos e desprezíveis como os negros. Os índios bravos compunham uma raça de homens inconsiderada e, em grande parte mal agradecida e desumana. Essas características não seriam irreversíveis, pois eram capazes de civilização quando se adotavam meios adequados e zelo no trato com as comunidades. Embora não defendesse a transformação de índios em brancos, BONIFÁCIO acreditava, enfim, na sua civilidade. (RAMINELLI, 2008, p. 14)

A ideia da miscigenação, sistematizada por Bonifácio, consistia também em um instrumento civilizador, visto que, no repertório comum a ser criado, prevaleceria o branco como elemento superior, e os demais seriam conduzidos à civilização por meio da educação oferecida por uma elite ilustrada que estaria capacitada para tal feito. Em diversos momentos do texto, Bonifácio nos transmite a sensação de construção de uma escala de “regeneração” constituída da seguinte forma:



Figura: escala de “regeneração” ao modelo de Bonifácio

Nesse ponto, voltamos a uma questão central que perpassa o texto de Bonifácio: mais do que uma proposta guiada por princípios humanitários para civilizar índios e libertar escravos (como se pode depreender de uma leitura superficial), consiste em uma proposta de “regeneração moral” para construção de uma nação civilizada nos trópicos. Algumas

características são recorrentes em todo o texto: além da vinculação entre civilização e progresso a afirmação de princípios que estejam “fundados na justiça e sã política” (BONIFÁCIO, 2000, p. 52). A referência à justiça, em alguns momentos, é feita pautando-se no exemplo estadunidense. Em uma das passagens, ao criticar as práticas jesuíticas lança mais alguns princípios: “Os jesuítas tinham por fim fazer dos índios frades e pupilos obedientíssimos. Eram déspotas com justiça, porém afugentavam tudo o que podia dar aos neófitos: ideias de dignidade dos homens e de cultura intelectual” (BONIFÁCIO, 2000, p.71). Também são diversas as referências às “ideias de honra” e de “necessidades sociais”, conforme desdenham as ações empreendidas anteriormente, qualificando-as de “sem juízo, prudência e moralidade” (BONIFÁCIO, 2000, p. 54). Nesse sentido, questiona-se:

Que amor pode ter a seu rei o índio manso, desprezado, pobre, ignorante, e vexado, e sem esperança de aumentar a sua felicidade realmente para o futuro? Miserável o país em que só os castigos fazem respeitar as leis e a pessoa do soberano! O clero que os podia consolar e conter é uma das classes mais corrompidas e desprezíveis que há, geralmente falando, no Brasil. (BONIFÁCIO, 2000, p. 65)

Araújo (2006) destaca, na obra de Bonifácio, uma preocupação em regenerar o reino de Portugal no Brasil. Concretizada a emancipação política, estava garantido o espaço geográfico como palco seguro para essa regeneração, restava então, habitar este espaço. A “matéria-prima” disponível para compor o povoamento não facilitava tal feito, como tantas vezes alertou Bonifácio: portugueses colonizadores “decadentes e cheios de vícios”, indígenas em estado de selvageria e os negros cerceados pela escravidão. Considerando o português como o âmbito mais complexo dessa operação, Bonifácio resolve iniciar o seu projeto por meio de ações para civilizar índios e negros, considerados “menos contaminados” que os portugueses.

Conforme já foi demonstrado, na construção de seu projeto de nação, temas referentes aos indígenas mereceram especial atenção: “é notável a quantidade de escritos destinados à análise desse problema, o que demonstra ter-lhe sido esse tema ainda mais caro que outros de igual importância social, como a própria escravidão” (DOLHNIKOFF, 2000, p. 13). Em carta dirigida ao Conde de Funchal, já demonstrava essa preocupação: “O outro objeto que me tem merecido muita meditação e desvelo são os pobres índios [...] para que a raça desgraçada desta mísera gente não desapareça de todo, é mais que tempo que o governo pense seriamente nisto”. Dolhnikoff elenca três fatores que podem justificar tamanha atenção à questão da integração dos índios:

Primeiro, por ter Bonifácio nascido em São Paulo, quando a escravidão negra mal penetrara na capitania, alimentando-se a economia paulista da exploração dos índios. Segundo, devido à forte influência que sofreu do pensamento ilustrado pombalino, no qual o problema indígena aparece com destaque. Por fim, pelo fato de que atribuía ao índio o papel principal na substituição da mão-de-obra africana, uma vez extinto o tráfico negreiro e abolida a escravidão, conforme é explicitado nos seus “Apontamentos para a civilização dos índios bravos”. (DOLHNIKOFF, 2000, p. 13)

Ao pautar-nos nessas observações, conduzimo-nos pela tentativa de identificar uma noção de indigenismo na obra de Bonifácio. Para fins de análise, partiremos da afirmação de que Bonifácio seria o motivo de inspiração para o indigenismo positivista colocado em prática por Marechal Rondon a partir de 1910; discurso esse, amplamente disseminado pelo próprio Rondon. Em um dos trechos de uma biografia publicada em 1858, Rondon afirma que “há, entre tantos, um nome que merece referência especial, o do Patriarca José Bonifácio de BONIFÁCIO, cujo plano, sonhado há cento e vinte anos, procurei dar vida com todas as forças de que fui capaz.” (*apud* VIVEIROS, 1958)¹⁷. Boehrer (1963) corrobora esta afirmação:

Tendo sido o último projeto de grande alcance adotado pelo Império, somente nos primeiros anos da república do Brasil é que os Apontamentos vieram a influenciar efetivamente os interessados na solução do problema indígena. Os positivistas brasileiros, que tanto contribuíram para a proclamação da república através da intensa propaganda desenvolvida por Antônio da Silva Jardim e através da participação direta de Benjamin Constant Botelho de Magalhães nas atividades revolucionárias do *coup d'état* de 1889, aproveitaram-se da sua posição para promover a solução do problema indígena, pelo qual havia muito se interessavam. Aduladores incansáveis de José Bonifácio, viram as suas ambições realizadas em 1910, quando o Governo brasileiro aceitou o programa do positivista Cândido Rondon, recentemente falecido, de criar uma repartição oficial, o Serviço de Proteção ao Índio. (1963, p. 18-19)

Em meio a tentativa de construir uma imagem heróica que desse significado à nova política indigenista oficialmente implantada, inicia-se o que poderia ser qualificado como uma construção mítica que confere a José Bonifácio às raízes do indigenismo positivista formulado quase um século depois. Em publicação dos *Apontamentos* feita em 1910 em homenagem à Bonifácio e para a Inauguração do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN), evidencia a preocupação em reforçar o mito. Conforme Boehrer (1963), nas duas versões publicadas por Moraes Filho e Neiva, historiadores

¹⁷ Sobre a vinculação entre o indigenismo positivista e a obra andradina ver também RONDON, Cândido. “José Bonifácio e o problema indígena”. In: *Jornal do Commercio*, Tomo VII, vol. III.

positivistas, “ambos omitem extensas passagens do texto - embora nem sempre as mesmas- indicando porém as omissões”, segundo ele, “os dois positivistas geralmente suprimem as partes que divergem da filosofia e religião de Comte” (BOEHRER, 1963, p. 39-40). Ainda conforme este autor:

Seguindo a orientação de Comte em relação a outros ilustres personagens históricos, os positivistas brasileiros consideram José Bonifácio positivista *avant la lettre*. O respeitado líder positivista, Teixeira Mendes, referiu-se a ele como “o tipo mais eminente da raça portuguesa naquele tempo”. Teixeira Mendes escreveu, a respeito dos Apontamentos: “ideou a incorporação do selvagem, chamando à civilização ocidental pelo auxílio direto da ciência em vez de recorrer exclusivamente à catequese teológica. Foi assim que José Bonifácio patenteou ser o único estadista de nossa Pátria”. Em conclusão, o apóstolo positivista escreveu que José Bonifácio “esforçou-se por manter o sentimento de unidade humana, através de uma fragmentação inevitável”. (BOEHRER, 1963, *cf. nota de rodapé nº 16*)

Colocando em xeque o que se convencionou considerar como uma ligação entre o indigenismo positivista e a obra de José Bonifácio, Cunha (1987) considera que essa avaliação equivocada teve como resultado uma leitura superficial da proposta de Bonifácio no que se refere à civilização dos índios. Segundo Cunha, “os pressupostos de José Bonifácio e os dos positivistas tinham, na verdade, pouco em comum, e a influência póstuma de José Bonifácio é certamente mais mítica do que real” (1987, p. 165).

Podemos afirmar que, inserido em uma proposta de regeneração moral que atingiria toda a população, a proposta de Bonifácio consiste em um indigenismo de cunho civilizatório. Nesse, os aspectos raciais e biológicos não eram determinantes. Os *Apontamentos para civilização dos índios bravos* reproduzem um conjunto de técnicas e ideias para se conduzir a uma transformação moral dos indígenas, que viria paralelamente à regeneração dos outros elementos constituintes da nação (brancos, negros e miscigenados), adequando-os ao mundo civilizado através da sujeição ao trabalho e às leis que os tornariam cidadãos dignos de participar da nação em gestação.

2.1.2 “POSSO LHE CONTAR MUITO MAIS COISAS ACERCA DOS TAPUIAS E DOS TUPINAMBÁS DO QUE SOBRE OS TURCOS E RUSSOS”: ALEGORIAS DO INDIGENISMO EM ROBERT SOUTHEY (1774-1843)

Robert Southey, poeta e historiador inglês, publica em Londres *History of Brazil*, obra em três volumes escritos entre 1810 e 1819. Apesar de nunca ter estado no Brasil, fundamenta o texto em ampla pesquisa documental a qual teve acesso após duas viagens que realizou a Portugal em 1795 e 1800, momento em que iniciou a análise do acervo documental da

biblioteca de seu tio, o pastor anglicano Herbert Hill. A pesquisa foi complementada ainda por outras fontes coletadas por compatriotas ingleses que moraram no Brasil e por amigos pessoais, entre eles, Henri Coster. De acordo com Brasil Bandecchi, prefaciador da 5ª edição brasileira: “a importância da História do Brasil de Robert Southey está em ter ele estudado amplamente o período colonial, pesquisando como até então ninguém o fizera, examinando e interpretando documentos, na elucidação de fatos, explanação e crítica dos mesmos” (SOUTHEY, 1977, p. 11-12)

Segundo verbete produzido por Lúcia Guimarães, “em narrativa minuciosa, descreveu a paisagem natural do território e sua ocupação. Romântico, transpirava certa simpatia pelos nativos, embora não deixasse de destacar a barbárie dos indígenas” (VAINFAS, 2002, p. 656). Apesar da perspectiva protestante, reconhece o valor das ações jesuítas no que se refere aos indígenas e critica as práticas espoliativas portuguesas, considerando inclusive que a barbárie indígena acentuara-se pelos métodos agressivos dos colonizadores [Cf. *Dicionário do Brasil Imperial*, 2002]. A esse respeito, Dias ressalva que “não se contentaria o historiador em condenar as credices dos colonos e os seus rituais supersticiosos, investiria também contra o catolicismo, que considerava em tese, incapaz de dar lastro à ordem social “pois administrava ópio aos seus fiéis” (1974,p. 269).

Causa polêmica sua convicção de que *History of Brazil* haveria de ser reconhecida como a primeira grande obra que procurara dar forma consistente à história brasileira, que considerava possuir, até então, uma historiografia rudimentar, desconexa e desprezível. Confessara ainda a um amigo, a íntima certeza de que representaria para os brasileiros aquilo que Heródoto representara para os europeus. Prefaciando o trabalho de Maria Odila da Silva Dias, Holanda ironiza a prepotência do inglês dizendo que “passados hoje mais de cento e cinquenta anos desde seu primeiro aparecimento, o prognóstico não se verificou e nada diz que deva confirmar-se nos séculos vindouros” (1974, p. XIII). A despeito da dimensão que sua obra pretendia atingir, chama-nos a atenção o olhar que se volta para os indígenas em sua obra, estando estes constantemente presente em sua narrativa, seja como elemento nacional, inimigo comum que unificava portugueses e regionais, seja como mão-de-obra ou como peculiaridade da Nação. Perspectiva que destoava do indianismo romântico e também se diferencia daquele que o transformaria em seu grande desafeto: Varnhagen, para quem era inaceitável que Southey o tivesse precedido na historiografia, escrevendo a primeira grande *História do Brasil*.

Segundo Temístocles Cezar (2007, p. 308), apesar de ter sido traduzida para o português apenas em 1862, “a obra era conhecida pelos homens de letras. Na verdade, mais conhecida do que lida, pois nem todos tinham domínio da língua inglesa”. Guimarães (VAINFAS, 2002, p. 656) explica que a apresentação em língua inglesa dificultou a difusão do trabalho e cita a pesquisadora Maria Grahan, que considera que a superstição e o clericalismo da época, teriam impedido uma melhor recepção da obra. Apesar disso, o historiador Francisco Iglésias avalia que Southey pode ser considerado o nosso primeiro brasilianista, se considerada a contribuição trazida pela obra. De acordo com Sodré (1976, p. 116), “um dos seus grandes méritos está em não se ter deixado fascinar pela tradição oficial, particularmente quanto à obra dos jesuítas, mantendo julgamento próprio, estabelecendo critérios de discriminação diversos daqueles habitualmente adotados”. Comentário semelhante faz Brasil Bandecchi (SOUTHEY, 1977), ao prefaciar a edição brasileira de 1977: “Ele era protestante, porém, como historiador, soube colocar-se acima de qualquer problema de faccionismo religioso para julgar serenamente a ação benemerita dos padres no Brasil” (SOUTHEY, 1977, p. 11).

A obra de Southey inicia-se com a ressalva de que esta não consiste na história que gostaria de narrar visto que é constituída por diversas situações de conflitos e violência decorrentes da barbárie em que se encontram os indígenas e da falta de condições morais plenas para que os portugueses pudessem conduzir o processo civilizatório. Em suas palavras:

A história do Brasil, menos bela que a da mãe-pátria, menos brilhante que a dos portugueses na Ásia, a nenhuma delas é inferior quanto a importância [...] Percorrendo os seus anais, mais freqüentes nos agitaram a indignação e a cólera, do que estes sentimentos elevados que o historiador prefere excitar. Tenho de falar de selvagens tão desumanos, que pouca simpatia nos podem inspirar os sofrimentos por que tiveram de passar, e de colonos cujos triunfos poucas alegrias nos podem causar, porque menos cruéis eram do que os índios que guerreavam, e tão avarentos como bárbaros, perpetravam o maior dos crimes pelo mais vil dos motivos. (SOUTHEY, 1977, p. 39)

A história começa com a descrição da chegada de Pinzon à América em 1499, ressaltando a má recepção dos indígenas em relação às tropas espanholas: “fazer-lhes gestos amigáveis, mostrar-lhes guizos, contas e espelhos, tudo foi em vão, os selvagens pareciam resolvidos a repelir estes estrangeiros, e os espanhóis deixaram-se intimidar ao seu aspecto” (SOUTHEY, 1977, p. 41). Revela ainda o temor provocado pelo imaginário europeu sobre os indígenas: “desembarcaram os espanhóis e convenceram-se de que ao seu medo havia sobrado fundamento, achando ou imaginando achar uma pegada de gigante, duas vezes mais

comprida do que a teria deixado impressa a de um homem regular” (SOUTHEY, 1977, p. 41-42).

No dia seguinte, outro episódio revela a recusa dos nativos em aceitar a presença espanhola enquanto costeavam rumo ao norte: “Com suas flechas letais mataram os índios oito, feriram muitos mais, e perseguiram-nos até aos botes. Não contentes com isto, atacaram as embarcações. Foi então, que, achando-se nus, provaram o corte das espadas européias” (SOUTHEY, 1977: p. 42). A tentativa de defesa dos espanhóis e a superioridade bélica dos mesmos não teriam amedrontado os indígenas, o que revelava a ferocidade de seus atos: “nada os intimidava; atiravam-se como feras, desprezando as feridas, arrostando a morte; arremessaram-se a nado atrás dos botes, depois destes haverem largado, e galhardamente tomaram um, matando-lhe o comandante, e lançando fora a tripulação” (SOUTHEY, 1977, p. 42). O teor da narrativa traz a impressão de se tratar de uma recusa específica à nacionalidade espanhola dos estrangeiros. Nesse sentido, em muito se difere a descrição da chegada da esquadra portuguesa de Cabral, que teriam sido recebidos de forma amigável, ao contrário dos espanhóis:

Ao entrar a ele já uns vinte selvagens se haviam reunido sobre a margem, armados de arcos e setas, apercebidos para a defesa, mas sem intenção de procederem como inimigos, salvo vendo-se em perigo. Eram cor de bronze escuro, e estavam inteiramente nus. Coelho fez-lhes sinal que depusessem as armas, ao que pronto obedeceram. Seguiu-se uma entrevista amigável. (SOUTHEY, 1977, p. 45)

A descrição parece estar inspirada no relato de Caminha, e a narração da dita “entrevista” parece um episódio cômico, visto que em nada se compreendem, revelando para Southey que os portugueses transformavam em discurso aquilo que ansiavam por encontrar, conforme se depreende do comentário de que “interpretando à medida de seus próprios desejos”, os portugueses teriam compreendido que os índios lhes ofertaram ouro e prata. (SOUTHEY, 1977, p. 46). Ressalta-se, nas palavras de Southey, a sedução dos índios aos “presentes” ofertados pelos europeus, recebidos pelos nativos como tesouros, conforme a compreensão portuguesa (SOUTHEY, 1977, p. 47). Observa-se também o incômodo causado pelo fato de que os índios “pedinchavam” com perseverança e o encantamento decorrente da cerimônia religiosa cristã durante a qual “miravam eles pasmados” (SOUTHEY, 1977, p. 49). Reforçando a feliz recepção aos portugueses, é descrito outro momento de encontro de indígenas com a esquadra de Cabral: “Da praia acompanhavam os indígenas a música,

gritando, dançando e batendo palmas, soprando buzinas, atirando setas para o ar e erguendo os braços ao céu em ação de graças pela chegada de tais hóspedes” (SOUTHEY, 1977, p. 49)

Como não poderia faltar à sua observação de bom cristão europeu, são descritas a fragilidade e superstição dos indígenas: “mas no meio desta folia, súbito terror se apoderou dos indígenas, que todos deitaram a fugir [...] entre eles lavrava visivelmente a desconfiança, e um nada os assustava e punha em movimento...” (SOUTHEY, 1977, p. 50). Apesar disso, encerra a descrição da chegada de Cabral, revelando o encanto causado aos europeus pela vida selvagem como sinônimo de liberdade: “Da armada desertaram dois moços, escondendo-se na praia, tentados pela perspectiva de liberdade e ociosidade da vida selvagem, de que apenas haviam visto a superfície” (SOUTHEY, 1977, p. 53).

Reprimindo a atitude dos desertores, demonstra ainda como os portugueses, cientes da superioridade que possuíam como homens civilizados, compreendiam a semelhança dos índios com animais, que viviam em um estado puro: “Bem como os pássaros bravos, diziam eles, têm mais brilhante plumagem do que os domesticados, e os quadrúpedes do mato possuem pêlo mais fino do que os que vivem entre homens”, dessa forma, “a agilidade destes selvagens, as belas formas dos seus membros, e a limpeza e brilho de suas peles, são provas de que no seu viver eles se assemelham aos animais” (SOUTHEY, 1977, p. 50).

Os capítulos que se seguem buscam descrever os costumes e a aparência dos índios, demonstrando a crença portuguesa de que se tratava de uma raça tão inocente que, facilmente, abraçaria a Lei de Cristo, conforme pudera ser apreendido da descrição da primeira missa feita por Caminha. Lembra Siman (2001, p. 156) que “essa cena, ao ser recuperada no século XIX, torna-se uma das simbologias que representa o elemento de continuidade do país que se torna independente com a metrópole”. A leitura da primeira missa como momento inaugural já estava presente em Southey (1977), apesar de sua perspectiva protestante, talvez porque a percebera como uma representação que extrapola a imagem católica, simbolizando uma expressão de civilização nos trópicos. Southey (1977) admitia que para fins civilizatórios “a pompa exterior dos rituais católicos era mais favorável do que a religiosidade austera dos protestantes” (DIAS, 1974, p. 152).

Com a chegada da armada de Américo Vesúpcio, são descritas pela primeira vez em sua obra as práticas de antropofagia entre os indígenas, tão comuns nos relatos de viajantes desde o século XVI: “A carne humana, diziam eles, era boa, tão boa, que lhes dava apetite para mais. Um gabou-se de ter tido quinhão nos corpos de trezentos inimigos”. Acerca dessa prática assevera: “mas era uma paixão mais forte do que a fome, a que dava a estes diabólicos

banquetes o seu melhor sainete” (SOUTHEY, 1977, p. 55). Em relação às práticas condenáveis, desperta atenção a constante afirmação de Southey de que os criminosos (degradados) enviados com a esquadra haviam sido designados com a função de se tornarem missionários e serem deixados entre os índios para civilizá-los, prática sobre a qual Southey demonstra reprovação: “As suas relações com os selvagens não produziram senão males: os antropófagos adquiriram novos meios de destruição, os europeus novas práticas de barbaridade” (SOUTHEY, 1977, p. 59).

A partir da viagem de Pinzon e Solis, é descrita a descoberta do Rio da Prata, com nova ofensiva dos indígenas, formação das primeiras capitânicas, em meio às aventuras de Diogo Álvares (Caramuru) que se aliou aos Tupi em guerra aos Tapuias. São descritos os modos de vida dos guaianases, goitacases, papanases, caetés, tabajaras, tupiniquins e outras etnias. Ao comentar sobre os Tupiniquins, reclama da tirania dos portugueses que os afastou de suas terras e analisa: “jamais faltaram homens que erguessem a voz contra o cruel proceder de seus patrícios; mas tão geral era culpa, que nacional se tornou o delito” (SOUTHEY, 1977, p. 69).

Enfatiza-se também os conflitos entre indígenas:

Até onde lembrança de homem podia remontar entre selvagens, possuíamos os Tapuias, mas sendo esta parte do Brasil a todos os respeitos um dos lugares formosos debaixo do céu, era também por demais um país por demais apetecido para ser gozado em paz, onde a lei do mais forte era o único direito. (SOUTHEY, 1977, p. 70)

Segundo a compreensão poética do autor, estes conflitos eram desencadeados por motivos típicos dos escritores românticos: “Rebentou novo conflito entre os que habitavam do lado oriental da baía: foi causa a que em idades bárbaras, heróicas ou semibárbaras tanta matéria tem fornecido à história e a poesia” (SOUTHEY, 1977, p. 70). Essa perspectiva revela uma leitura da história do Brasil como narrativa épica.

Longos capítulos descrevem o reconhecimento da região do Rio da Prata até a Amazônia peruana, sendo feitas diversas referências às relações amigáveis dos Guarani (pertencentes à “raça tupi”) com os espanhóis. Um capítulo traz o relato de Hans Staden descrevendo as aventuras do naufrago alemão entre os Tupinambá. Ressaltam-se, em sua perspectiva, a honra e a justiça que, em sua análise, conduziram as ações dos Tupinambá

apesar das condenáveis atitudes selvagens, especialmente, se comparadas à postura traiçoeira dos cristãos que, tendo oportunidade de libertar o seu semelhante, haviam se recusado.

Os capítulos que se seguem apresentam pormenores culturais de grupos denominados tupi, detalhando variantes linguísticas e aspectos que interligam e diferenciam indígenas em locais de colonização portuguesa e espanhola. Será apresentado um comparativo entre a América Portuguesa e Espanhola e, inaugurando este tipo de análise, argumentaremos sobre o relativo êxito que a colonização portuguesa tivera em relação à espanhola. Nas missões jesuítas, os indígenas eram descritos como *plantas que nasciam na sombra e não aguentavam o sol*, o que revela uma concepção da colonização como dever humanitário, muito mais fenômeno religioso e cultural do que empreendimento econômico mercantilista.

Tendo como tema central a ocupação do território, Southey (1977) buscou compreender a colonização no Brasil, analisando os valores mentais predominantes naquele momento, propondo uma espécie de teoria da civilização. Sua análise foi considerada equivocada pelos historiadores da época que perceberam estas ideias como ofensivas ao “caráter nacional dos brasileiros do novo império” (DIAS, 1974p p. 237). Ofensivo também teria sido o caráter etnológico de sua obra, acumulando informações sobre diversas sociedades indígenas, estudando os diferentes costumes e processos de aculturação indígena de maneira articulada com a história do Brasil, análise que somente tentaria ser retomada em princípios do século XX com Capistrano de Abreu. Segundo Dias, Southey “pretendia trazer uma contribuição revolucionária para o estudo dos costumes etnológicos e tentava uma interpretação mais dinâmica e particularista dos costumes selvagens” (1974, p. 237).

Por certo, não se tratava de exaltar a figura indígena em sua obra, não sendo estes percebidos sob um olhar romântico e idealizado, afinal, “episódios de luta e de guerra contra selvagens faziam parte da épica de desbravamento e de civilização que o historiador procurava reviver” (DIAS, 1974, p. 281). O assunto merecia relevância em sua obra já que constituía tema transversal aos seus focos centrais: a conquista do território e a formação da futura nacionalidade. Além disso, as condições de coesão interna estariam relacionadas à presença indígena como elemento que agregaria forças civilizatórias com o intuito de que, juntos, civilizadores se protegessem dos males das tribos selvagens que a todo o tempo ameaçavam a colonização.

Acerca das inter-relações entre colonos e índios, Dias considera que, em Southey, “a rede inicial da futura unidade descerrava-se nas raízes do mundo primitivo, absorvido pela colonização portuguesa, nas lendas e nas migrações internas dos próprios selvagens”. Merece

destaque a compreensão inovadora de que se estabeleciam relações de interdependência na colônia brasileira, incluindo os indígenas como atores centrais nesse contexto: “No litoral, os indígenas tinham notícias do interior do continente, e os colonos, freqüentemente, assim como dependiam dos selvagens para sua sobrevivência e alimentação, também se aproveitavam de seus conhecimentos geográficos”¹⁸ (SOUTHEY apud DIAS, 1974, p. 259).

Nesse sentido, é interessante ressaltar a sua observação de que *as novas terras eram povoadas e não desertas*, indo na contracorrente da leitura que se consolida a partir desse momento, e propaga a ideia de que o interior do país consiste em imensos espaços vazios a serem ocupados. Southey compreendia que o processo civilizatório prosseguia com o aumento da população mestiça e diminuição da população indígena, porém, o ato de emancipar os indígenas não seria prudente já que “não estavam preparados para se beneficiarem da liberdade e dos plenos direitos de cidadania que lhes eram conferidos” (DIAS, 1974, p. 279).

Apesar dessa afirmação, em sua obra, são exaltadas as qualidades dos Tupinambá, em especial, a harmonia e o senso de justiça: “Digno se torna de reparo nunca ou quase nunca brigarem entre si os rapazes, apesar de não se inculcarem outros princípios que não os de ódio e vingança”. Acrescenta que “raro são rixosos os selvagens quando sóbrios, e tão habitual era entre os Tupinambás o sentimento do mútuo bem-querer-se, que parece não o perdiam, nem quando ébrios”. Exemplifica essa harmonia a partir dos relatos de De Lery, viajante que vivera entre eles, “sem que presenciasse mais que duas pendências; sossegados e sem intervirem se mantinham os circunstantes, mas se em algumas destas raras ocasiões qualquer injúria se irrogava, executavam sem piedade os parentes do ofendido a pena de talião” (SOUTHEY, 1977, p. 182).

Podemos considerar, a partir dessa perspectiva, que uma releitura de fontes quinhentistas, iniciada por Robert Southey, teria trazido para a pauta historiográfica oitocentista a oposição entre os tupi do litoral (a exemplo dos Tupinambá - herói derrotado conforme representado na gravura *O último tamoio*) e os tapuias do sertão (representação do índio hostil, distante do herói indianista). Monteiro (2001, p. 27) observa que, na obra de Southey, os Tupinambá coloniais “cresceram em estatura e passaram a demarcar um forte contraste entre os índios que ocupavam o litoral sulamericano na gênese da nacionalidade

¹⁸ Dias (1974, p. 260) explica que, em Robert Southey, “todo o processo de desbravamento seria estudado, de modo a conduzir implicitamente à imagem de interdependência e comunicação entre as diversas regiões do país, tendo em vista uma futura fusão das diferentes capitanias, que ainda estava longe de consumir-se em seu tempo. É como se refletisse em sua obra o interesse dos ingleses pela política de centralização administrativa de Dom João VI”.

brasileira e aqueles contemporâneos”, considerados empecilhos à marcha da civilização. Acerca da perspectiva quinhentista que opusera tupi e tapuia, Almeida explica:

No século XVI, os Tupi predominavam na costa brasileira e na bacia do Paraná-Paraguai, tiveram contato mais estreito com os portugueses e foram os mais bem conhecidos e descritos por eles, enquanto Tapuia era o termo genérico utilizado para designar todos os grupos não Tupi. A palavra Tapuia na língua Tupi quer dizer “bárbaro” e os índios a utilizavam para designar todas as nações estrangeiras (Varnhagen [1854] s.d.: p. 22). Daí, provavelmente, o engano dos cronistas em considerar os mais variados grupos indígenas como parte de uma grande nação. Não obstante, as diferenças entre eles surgiam nas descrições esporádicas sobre alguns grupos específicos; nada, porém, comparado à riqueza de informações contidas nos diversos relatos sobre os Tupi. Os grupos Tapuia considerados arredios e de difícil contato eram, grosso modo, definidos em oposição aos Tupi e apresentados a partir de características extremamente negativas: eram bárbaros e selvagens, ocupavam os sertões, e falavam uma língua estranha e incompreensível. (ALMEIDA, 2000, p. 26-27)

No relato de Southey, o tratamento dado às mulheres também exemplificaria a superioridade dos Tupinambá: “A muitos respeitos eram os Tupinambá uma raça melhorada: às mulheres cabia um tanto mais do que o seu equitativo quinhão no trabalho, mas não eram tratadas com bruteza, nem era no todo desgraçada a sua sorte” (SOUTHEY, 1977, p. 184). A gratidão também seria outra característica peculiar aos Tupinambá: “Eram francos e generosos, tão prontos a dar como a pedir; quanto continha a choça estava às ordens do hóspede e quem vinha podia compartilhar a refeição. De boa vontade e até com prazer se mostravam serviçais; se um europeu que lhes merecia afeição, cansava viajando na companhia deles, alegres o tomavam às costas” (SOUTHEY, 1977, p. 186).

Ao descrever as características mais instintivas que apresentavam os indígenas, Southey é incisivo em afirmar: “Estes dons quanto mais rudes as tribos em tanto maior grau os possuíam; mas entre elas não devemos por certo classificar a raça tupi” (SOUTHEY, 1977, p. 188). A descrição dos Tapuias (no caso, os Aimorés) deixa antever um teor completamente diverso: “Não tinham nem vestidos, nem habitações. Nus como animais se deitavam a dormir pelas florestas, e como brutos corriam de gatas por entre sarçais, através dos quais, impossível era segui-los”(SOUTHEY, 1977, p. 208). A seguir observa que “se tinham fogo como que meio assavam suas viandas, se não o tinham, com a mesma apetência as devoravam cruas” e da mesma forma, era o modo de fazer guerra: não tinham chefes e agiam de maneira traiçoeira. A partir desta oposição, estariam identificados os exemplos que sustentariam a existência de diferentes estágios civilizatórios e, talvez, de maneira não intencional, construía-

se também o índio tupi idealizado que serviria de inspiração para os românticos brasileiros, em oposição ao índio real e indesejado para a Nação.

Para Southey, parecia óbvio que as populações selvagens eram passíveis de conversão e cederiam naturalmente a uma religião ou a uma civilização superior; entretanto, “para ele, as culturas selvagens traziam em seu bojo as sementes da própria destruição, por força da depravação de seus costumes” (DIAS, 1974, p. 123). Para Southey, exemplo disso seria o fato de que, após os abismos nos processos de aculturação dos indígenas, com a expulsão dos jesuítas e abertura de uma nova frente conquistadora com os bandeirantes, passaram então os próprios indígenas a contribuir para processo civilizador, precipitando a sua própria extinção: “sofriam processo autônomo de despovoamento ocasionado por epidemias, por um alto índice de mortalidade e pela prática voluntária do aborto, como entre os guaicurus”. Além disso, “lutavam entre si destruindo-se uns aos outros ou provocando a deserção de outras tribos, que procuravam proteção integrando-se entre os colonos brancos” (SOUTHEY *apud* DIAS, 1974, p. 282-283). A esta observação, Dias analisa que o autor utiliza-se de uma construção intelectual fundamentada em uma oposição que resultaria sempre na afirmação de superioridade da cultura europeia, mesmo que conduzida pelos selvagens, como “males que vem [sic] para o bem”.

Evidenciando afinidade com a historiografia romântica, Southey apresenta algumas referências que serão decisivas na formação da ideia de história no Brasil do século XIX. Compreendemos que essa contribuição também se faz presente em relação à construção de um imaginário acerca dos indígenas a partir desse período. Conforme o próprio autor escreve em carta endereçada a Henry Coster, em 1808, durante a preparação de seu texto: “posso lhe contar muito mais coisas acerca dos Tapuias e dos Tupinambás do que sobre os turcos e russos” (SOUTHEY *apud* DIAS, 1974). Essa observação evidencia a sua preocupação em focalizar a presença indígena na história do Brasil.

2.2 LITERATURA E PRAGMATISMO: DIÁLOGOS COM GONÇALVES DIAS E COUTO DE MAGALHÃES

Ao identificar, em um mesmo conjunto de produção, os textos de Gonçalves Dias e de Couto de Magalhães, buscamos evidenciar que, independente da distância que guarda as modalidades de construção de tais obras, uma reflexão é por eles partilhada: ambos indicam maneiras de pensar e inserir o indígena como representação para o Brasil (seja como instância imaginativa ou como existência real), construindo caminhos distintos que os levam a um

resultado comum: a inserção das populações indígenas em nossa história, seja como personagens inspiradores, seja como braços para a Nação. Tais particularidades serão aqui tomadas como duas maneiras distintas de posicionar os indígenas perante o indigenismo, não mais como prefigurações, mas como propostas de instauração de um “lugar” adequado e legitimado pelo discurso da nação.

2.2.1 “VIVAMOS, POIS, NA INDOLÊNCIA E OCIOSIDADE”: INDIGENISMO EM GONÇALVES DIAS (1823- 1864)

*“Qual será o nosso lugar entre os homens que são senhores,
e os homens que são escravos?”
(Gonçalves Dias, Meditação)*

Antônio Gonçalves Dias nasceu em 1823 no Maranhão, filho de pai português e mãe mestiça. Estudou em São Luis do Maranhão e bacharelou-se em Direito na Universidade de Coimbra. A maior parte de sua produção poética foi escrita entre 1843 e 1851. Entre idas e vindas entre a Europa e o Brasil, estudou etnografia e linguística, escrevendo em 1852 o estudo histórico-antropológico *O Brazil e a Oceania* e sendo nomeado chefe da Seção de Etnografia da Comissão Científica de Exploração do Ministério do Império em 1854. Entre 1854 e 1858 retorna à Europa, encarregado pelo Governo Imperial de coletar material histórico nos arquivos das principais capitais do continente.

Conhecido representante da vertente indianista do romantismo brasileiro, Gonçalves Dias fez parte de um movimento intelectual em que literatura e história estiveram justapostas, relacionando dados empíricos com a representação ficcional num claro objetivo de consolidar elementos da nacionalidade. Sposito (2006) considera que esse movimento foi tributário do IHGB em uma espécie de batalha política em que seria respaldado o domínio espacial por parte do Estado, já que a “causa indigenista ou indianista” teria sido uma das maiores bandeiras do instituto, tendo entre seus membros intelectuais que pressionaram o império na definição de uma política indigenista.

Para além da batalha política, outra batalha também deveria ser empreendida – uma batalha pela invenção da nação. Nessa, a invenção do nacional passava pela exaltação das características indígenas, uma vez que eram eles que diferenciariam o português do brasileiro. Idealizando um passado mítico, acreditava-se que a mescla harmoniosa entre indígenas e portugueses teria constituído a nação. Mesmo para os intelectuais que não consideravam que o papel indígena fosse digno de exaltação, não restava alternativa, visto que não poderiam se

apoiar no colonizador, que era português e, naquele momento, opositor ao processo de autonomia. Assim, “inspirar-se nos indígenas – que foram muito mais antagônicos ao projeto colonial do que seus agentes – era mais coerente com a visão construída sobre as origens da nação na colônia” (SPOSITO, 2006, p. 36-37).

Freitas (2007) afirma que o índio apropriado por esse romantismo é um elemento puramente literário, estilizado, simbólico, adaptado e a serviço do projeto colonizador: “Iracema e Peri estão distantes das populações indígenas que de fato, naquele momento, continuavam a se debater com o avanço das frentes econômicas, em processos de invasões, perseguições e massacres sobre seus territórios” (2007, p. 2). Se numa leitura desatenta, a pauta indianista parece se restringir à defesa das sociedades indígenas, uma análise mais apurada de seus enunciados demonstra algo mais complexo. A exaltação das características indígenas era feita de maneira distorcida, ao desconhecer a diversidade e enfatizar a sujeição indígena (via assimilação ou morte) como beneficiária do florescimento da civilização brasileira, acabando por apresentar, um quadro idealizado, bastante distante e , prejudicial aos indígenas reais e contemporâneos.

Condizente com essa análise, Busato (2007, p. 1) observa que “é a essa figura exótica (do grego *exotikos*, sendo *exo* aquele que está fora) que a literatura indianista do século XIX se voltará, elegendo-a como ícone da origem do homem brasileiro”. Em busca de um nacionalismo ontológico, constrói-se o índio como elemento unificador interno; porém, a ele é destinado um lugar que é exterior à nacionalidade. Ele permanece sendo o Outro que, paradoxalmente, é capaz de construir o brasileiro:

A escolha pela personagem do índio demonstra uma posição política perante a ideia de identificação do nacional com o natural, e este com a verdade: esta estaria filosoficamente centrada no elemento puro e original. Esta verdade (a de sermos mais naturais, mais autênticos) marcaria a diferença com a matriz européia (Portugal) e nos daria identidade. A construção do simulacro da origem caminhou para a construção de uma identidade política e literária, em termos das diretrizes de Magalhães: o sentimento patriótico balizado por um paradigma novo a promover uma literatura independente. Partimos do pressuposto de que já havia um interior prévio que só precisava exteriorizar-se. E assim foi feito, em termos temáticos, evidentemente, e em termos de uma invenção da alma nativa, da essência primitiva do homem brasileiro. (BUSATO, 2007, p. 2)

Dessa forma, a alegoria indígena se tornaria a representação da individuação do nacional. Transplantando na coragem e bondade natural os nobres valores que o paradigma europeu medieval apresentara, constituir-se-ia uma poética histórica que tornaria possível

vislumbrar a “alma do homem brasileiro”: “O espírito nacional seria representado, portanto, pelo homem nativo, dócil e selvagem, em sintonia com a natureza, ambiente original, apaziguador das tensões geradas pelo fluxo histórico” (BUSATO, 2007, p. 3). Sendo fruto da imaginação desejada, não caberia, pois, que este indígena tivesse uma existência concreta.

Indo além dessa perspectiva, Treece (2008) propõe uma análise peculiar ao indianismo ao interligar esse movimento com três fenômenos históricos: a política indigenista, a formação da Nação e a constituição do indígena no imaginário nacional. Ao focalizar o indianismo dessa maneira, recusa o enfoque predominante que percebe o movimento indianista como descontextualizado da realidade local e mero produto do romantismo europeu. David Treece (2008) consegue demonstrar que a temática indígena foi questão crucial para o Brasil oitocentista.¹⁹

De acordo com Antônio Cândido (2000), é consciente o movimento de distanciamento da realidade a que os intelectuais brasileiros se dedicam, conforme podemos apreender das obras de José de Alencar, Gonçalves de Magalhães e Gonçalves Dias, que “projetam a imagem do índio para um passado mítico e histórico, com o intuito de compará-lo a ilustres guerreiros e de celebrarem heroísmo e bravura, caros aos heróis gregos e cavaleiros medievais europeus, no personagem eleito como genesíaco nas terras brasílicas” (CANDIDO, 2000). Devemos observar, entretanto, que “apesar da atitude romântica e das deformações literárias inevitáveis, o tema decorria de problemas reais e importantes para o entendimento da sociedade nacional contemporânea” (MOREIRA NETO, 2005, p. 267).

As décadas de 40 e 50 do século XIX consistem no período em que se apresenta o maior volume de escritos indianistas, sendo também considerado o momento de maior impacto das discussões sobre políticas indigenistas e valorização da imagem idealizada do índio. Dentro desse universo de produção indianista, optamos por refletir sobre e algumas ideias de Gonçalves Dias. Para fins de análise, restringiremo-nos às suas reflexões e textos históricos, analisando os textos reunidos em duas obras: *Meditação* e *O Brazil e a Oceania*. O primeiro desses foi publicado parcialmente na *Revista Guanabara*, entre 1849 e 1856, sendo

¹⁹ David Treece (2008) considera que “o grande e variado conjunto de escritos indianistas que acompanhou estes desenvolvimentos, longe de simplesmente representar um escapismo exótico, ou a procura por uma tradição nacional em algum paraíso perdido americano, constituiu uma arena dramática, imaginativa, na qual estas contradições poderiam ser encenadas. A exclusão de amplos setores da sociedade brasileira do acesso ao poder econômico e político podia ser identificada com a marginalização contemporânea das comunidades tribais da sociedade nacional. Por outro lado, a descrição de alianças imaginárias com os índios e sua bem-sucedida integração à sociedade branca podia proporcionar modelos ficcionais para um estado-nação harmonioso, onde os conflitos de raça, classe, e ideologia podiam ser absorvidos, e os antagonismos entre o centro do poder e a periferia, governo e oposição, senhor e escravo, podia ser mantida num perfeito equilíbrio”. (TREECE, 2008, p. 33)

integralmente publicado somente em 1909. Já o segundo é resultado de um estudo que atendeu à solicitação de D. Pedro II feita em Sessão Solene do IHGB em 1849, sendo obra que marca a entrada do poeta para a burocracia imperial. Gonçalves Dias foi um intelectual consciente de seu papel na afirmação de nossa nacionalidade, buscando em suas produções conferir densidade poética e simbólica a elementos nacionais como as paisagens naturais e os indígenas (GUIDIN, 2000). Diversos pesquisadores já analisaram a representatividade do indígena como elemento nacional em sua obra poética, o que foi feito com menor intensidade em suas obras históricas.

Os textos reunidos em *Meditação* são fragmentos que podem ser interpretados como metáforas histórico-literárias da constituição da nacionalidade brasileira. O primeiro desses textos corresponde a uma conversa entre um jovem e um ancião. Sendo a história narrada pelo jovem (podemos inferir que seja o próprio Gonçalves Dias), este é orientado pelo ancião a olhar e refletir sobre o cotidiano que os cerca. Marques entende que o diálogo representa uma viagem não só espacial, mas também temporal sob o país, já que “a ação do ancião faz com que o jovem possa ter acesso tanto ao presente quanto aos outros e diversos tempos históricos do Brasil” (2009, p. 2).

Segundo Marques (2009) o objetivo do texto parece ser o de apresentar as singularidades do país aos próprios brasileiros, aproveitando-se da visão privilegiada que o narrador possui para trazer à tona tanto aspectos positivos (a imensidão e a beleza da natureza) quanto negativos (a crueldade da escravidão e a desigualdade entre raças) sem, entretanto, deixar de apontar caminhos possíveis para superação dos problemas nacionais. Condizente com a perspectiva romântica, a primeira impressão não poderia ser outra senão a da natureza paradisíaca e exuberante. Imagem imediatamente quebrada pela descrição do espectro que compõe a sociedade brasileira. Na primeira dessas observações acerca da população, ele descreve: “E sobre essa terra mimosa, por baixo d’essas árvores colossaes – vejo milhares de homens – de physionomias discordes, de côr vária, e de caracteres diferentes” (GONÇALVES DIAS, 1909, p. 5). Nesta visada, enxerga homens que sofrem e homens que fazem sofrer (respectivamente, negros e brancos). Orientado pelo ancião a voltar o olhar para si, observa:

E vi algumas cidades, villas e aldeias disseminadas pela vasta extensão d’aquêle império, como arvores rachyticas plantadas em deserto infructifero. E n’essas cidades, villas e aldeias havia um fervilhar de homens, velhos e crianças, correndo todos em direções diversas, e com rapidez diferente como homens carentes de juízo. E as sua ruas eram tortuosas, estreitas e mal calçadas- como obra da incúria- e as suas casas, baixas, feias e sem

elegância, não rivalizavam com a habitação dos castores. E os seus palácios eram sem pompa e sem grandeza, e os seus templos sem dignidade e sem religião. E os seus rios- obstruídos por alguns troncos desenraizados-eram cortados por jangadas mal tecidas, ou por miseráveis canôas de um só toro de madeira. E n'essas cidades, villas e aldeias, nos seus cães, praças e chafarizes- vi somente- escravos! (GONÇALVES DIAS, 1909, p. 9-10)

Gonçalves Dias ironiza o fato de que o motor de toda a economia nacional seja a escravidão, realidade que colide com a imagem do Brasil como “terra da liberdade”, “terra ataviada de primores e esclarecida por um céu estrelado e magnífico!” Diante das observações apresentadas nesse texto, podemos aferir um ponto de tensão na cumplicidade entre literatos e as elites, o que fez com que Gonçalves Dias se envolvesse em diversas polêmicas no círculo intelectual oitocentista. Percebemos em Gonçalves Dias uma crítica não só à escravidão, mas também aos ditames e às formas de manutenção do poder econômico das elites brasileiras. Marques (2008) aponta para o fato de que a censura das elites ao texto *Meditação* - inclusive com a supressão de trechos da obra – teria sido motivadora da saída de Gonçalves Dias da *Revista Guanabara*.

No capítulo III da *Meditação*, Gonçalves Dias chama a atenção ainda para o fato de que a sociedade brasileira ostenta demasiadamente seu patriotismo, mas não o vive em profundidade. Para demonstrar a afirmação, utiliza-se da metáfora de um viajante que bebe pela última vez a água de seu rio pátrio antes de uma longa viagem e percebe um sabor que até então não identificara:

Assim eu também, com a triste experiência do presente, encontrei nas scenas da natureza e da sociedade em seu começo quadros belíssimos de poesia e lições de moral sublimes, que são como inerentes à natureza do homem. E vi que uma geração numerosa e não corrompida cobria a extensão do vasto Imperio. (GONÇALVES DIAS, 1909, p. 51-52)

A partir dessa observação, ele ressalta características indígenas como a bondade, o respeito, o orgulho guerreiro, o vínculo com a natureza, a coragem, o amor à liberdade e a esperança. Recorrendo a representações típicas do indianismo, explica que esta visão dos “homens da natureza” o conduziu à visão daqueles “que chamamos civilizados”, fazendo-o criticar as práticas colonizadoras. Estes [os civilizados]

Não eram homens crentes, que por amor da religião viessem propô-la aos idólatras, nam argonautas sedentos de glória em busca de renome. Eram homens sordidamente cubiçosos, que procuravam um pouco de ouro, pregando a religião de Christo com armas ensangüentadas. (GONÇALVES DIAS, 1909, p. 56)

A ideia de que os indígenas estivessem entre aqueles que dominam e os que são dominados é afirmada nesse momento. A resistência indígena é percebida como a luta daqueles que – diferentemente dos negros – não aceitaram ser escravizados. Conforme observa Oliveira (2005, p. 55), “a imagem do índio que prefere morrer em luta a ser escravizado, ou seja, a idéia de entregar a vida pela liberdade da nação, não é algo restrito à poesia do maranhense, mas sim algo que a elite já vinha, há anos, imbuindo no imaginário popular, através dos mais diversos símbolos nacionais”. Significativamente, o desfecho dessa “luta desigual” dar-se-ia no momento em que um índio converso – para Gonçalves Dias “o primeiro Brasileiro que encontramos na História – cioso da liberdade em que nascêra, morreu nobremente de morte ignominiosa por ordem de um Albuquerque” (GONÇALVES DIAS, 1909, p. 58). Em consonância com a perspectiva romântica, o indígena já convertido torna-se herói após a morte que apesar de lamentável é necessária. A partir de então, as críticas de Gonçalves Dias dirigem-se à Europa que teria aplaudido o feito e que recebera como sanção à sua atitude, a ruptura entre Brasil e Portugal, demonstrando que, para subjugar um povo, é necessário “mais gênio do que força bruta”.

A redenção representada pela ruptura colonial teria sido desfavorecida pela divisão da nova sociedade nacional segundo o critério de cores e não de opiniões. Outra metáfora ilustra como se deu essa divisão da sociedade brasileira segundo a variedade de cores. Segundo a narrativa, no momento em que ocorre a ruptura colonial, filósofos e proprietários argumentam que os homens de cor preta deveriam servir aos demais. Não sendo os negros questionados quanto à assertiva, todos teriam consentido que “esta é a voz da razão e da justiça”, e, desta maneira, definiu-se o lugar dos negros na sociedade.

Por sua vez, os brancos teriam se reunido e argumentado que a riqueza dos mesmos demonstra que a inteligência é o grande apanágio e que, por esta razão, aos brancos deve ser concedido o legítimo poder sob as demais cores. Definido o lugar dos homens brancos na sociedade, os homens de raça indígena e os de cor mestiça se levantam e questionam: “__Qual será o nosso lugar entre os homens que são senhores, e os homens que são escravos?” (GONÇALVES DIAS, 1909, p. 66). Refletem então que, se os brancos governam e os negros servem, é justo que os indígenas sejam livres. Sendo-lhes concedido o direito de fala – diferentemente dos negros –, propõe ainda:

__Vivamos, pois, na indolência e na ociosidade, pois que não necessitamos trabalhar para viver;

__Separemo-nos, que é força separarmo-nos, lembremo-nos, porém, que somos todos irmãos, e que a nossa causa é a mesma;
 __Seremos felizes, porque os indivíduos carecerão do nosso braço para a sua vingança, e os homens políticos para suas revoluções;
 __Deixar-nos-hão no ócio porque precisarão de nós e porque a nossa ociosidade lhes será necessária. (GONÇALVES DIAS, 1909, p. 67)

Diante disso, os homens de cor branca teriam afirmado que, sendo o homem senhor de sua vontade, a proposição dos indígenas e dos mestiços estava fundada em justiça. Após consentimento dos brancos, assim se faz e os indígenas permanecem livres, indolentes, ociosos e divididos em etnias, mas disponíveis como braços que um dia poderão servir à nação. Observe que o olhar que enxerga o negro o percebe como quem houvera se submetido passivamente à escravidão, ideia que também estava a se consolidar na imaginação popular e historiográfica do período. O texto prossegue com críticas à política que se conduz à nação, em especial as práticas escravagistas, sendo esse trecho do texto objeto da censura que acima mencionamos e que teria sido omitido da *Revista Guanabara*. Seguem-se contos que descrevem decepções amorosas, seguidos de carta que retrata trecho de *Viagem ao Rio Amazonas* e que se encerra no momento em que encontra índios, sem descrever o encontro.

Um momento interessante para nossa análise é o capítulo denominado *História Pátria*, que se inicia com o prefácio à obra *Reflexões sobre os Annaes Históricos do Maranhão* escrito por Bernardo Pereira de Berredo, administrador português do século XVIII. Neste, Gonçalves Dias faz uma crítica à obra de Berredo, já alertando que não se trata propriamente de uma história do Maranhão, mas sim de páginas da conquista portuguesa. Ao que ele complementa com a crítica severa de que Berredo não possui as características fundamentais a um bom historiador, quais sejam: que o bom historiador deve ser poeta ou político a fim de refletir o que se compreende como humanidade. Desprovido destas características, Berredo traria uma narrativa generalizante e superficial em que “o que é português é grande e nobre, o que é de índios é selvático e irracional, o que é de estrangeiros é vil e infame” (GONÇALVES DIAS, 1909, p. 152).

Comentando sobre o processo de catequese indígena, afirma que a ação dos jesuítas foi prejudicial, por ter separado o indígena de seu universo cultural, impondo-lhe o cristianismo e os hábitos da civilização. Isso trouxera como resultado que o indígena se tornasse “ente de transição”, aprisionado num incômodo meio-termo entre a abdicação à crença nos valores indígenas nativos e a não-adaptação aos novos costumes ditos “civilizados”. Em suas palavras:

[...] não podemos considerar o índio no estado de catequese senão como ente de transição; nesse estado o índio não era nem selvagem nem civilizado, nem pagão nem católico; mas passando, sem preparatório, instantaneamente de um para outro estado, tornara-se igualmente incapaz de ambos – de viver nas cidades com os homens que chamamos civilizados ou de viver nas selvas entre os que chamamos bárbaros.²⁰ (GONÇALVES DIAS, 1909)

O dilema a que se refere é evidenciado em seus personagens indígenas, estando de maneira condizente com sua produção científica. Conforme Oliveira (2005, p. 40):

Em sintonia com as severas críticas à colonização expostas em seus estudos históricos e etnográficos, Gonçalves Dias, movido pelo nacionalismo romântico lusófono que estimulava a simpatia pelos povos nativos e a aversão aos ditames dos ex-colonizadores, faz refletir em suas “Poesias americanas” a ideia de que a influência cultural dos europeus resultou na corrupção dos tradicionais hábitos americanos, desestruturando as comunidades autóctones e facilitando a ação dos europeus. Isto porque o extermínio cultural de uma comunidade, a destruição das bases que lhes constituem e dão sentido, significa propriamente o extermínio da comunidade.

Contestando esta perspectiva, afirma em discurso bastante conhecido que “o primeiro tópico de que havemos de tratar na história do Brasil é o dos índios”:

Eles pertencem tanto a esta terra como os seus rios, como os seus montes e como as suas árvores; e porventura não foi sem motivo que Deus os constituiu tão distintos em índole e feições de todos os outros povos, como é distinto este clima de todo e qualquer outro clima do Universo. Não digamos, como diz Berredo, que era um povo bruto e feroz; nem o apreciemos pelo que hoje conhecemos. Não degeneraram ao contacto da civilização, porque esta não pode invilecer, mas embruteceram à força de servir, perderam a dignidade e caráter próprio e o heroísmo selvagem que tantos prodígios cometeu e perfez. Vede o que fizeram e dizei se não há grandeza e magnanimidade nessa luta que sustentam há mais de três séculos, opondo a flecha à bala, e o tacape sem gume à espada de aço refinado. Eles foram o instrumento de quanto aqui se praticou de útil e de grandioso; são o princípio de todas as nossas coisas; são os que deram a base para o nosso caráter nacional, ainda mal desenvolvido, e será a coroa da nossa prosperidade o dia da sua inteira reabilitação. (GONÇALVES DIAS, 1909, p. 157-158)

“Imprevidência, resignação e heroicidade” são características apontadas por Gonçalves Dias para os indígenas no passado. Ressalta, entretanto, que se lhes for dado o menor estímulo, qualquer incentivo, “serão corajosos e infatigáveis, pertinazes no seu propósito,

²⁰ É conhecida a polêmica gerada com a Igreja Católica a partir da publicação do prefácio feito por Gonçalves Dias à obra de Berredo. Como repercussão das acusações feitas aos jesuítas e outros missionários católicos, é publicada uma crítica na *Revista Religião*, a qual Gonçalves Dias responde em outra edição da *Revista Guanabara*, reafirmando suas convicções quanto aos prejuízos causados às populações indígenas. A réplica de Gonçalves Dias também está publicada no livro *Meditação*.

atilados na sua execução, quase sempre poetas, heróis algumas vezes”... (GONÇALVES DIAS, 1909, p. 158-159) Caberia aos historiadores, fossem eles poetas ou políticos, demonstrar todo o equívoco da escravidão e dos maus-tratos aos indígenas. Caberia também aos historiadores reconstruir este “mundo perdido”, contando a história indígena desde as origens dos Tupi no Amazonas e as cisões que originaram novas nações: “Que imenso trabalho não seria este! Mas também quantas lições para a política, quantas verdades para a história, quantas belezas para a poesia!” (GONÇALVES DIAS, 1909, p. 160). Em capítulos que também constituem a obra *História Patria*, o autor se envereda em outros temas históricos, problematizando a existência das Amazonas (figura mítica europeia que foi transplantada para o imaginário americano) e o acaso que teria conduzido ao descobrimento do Brasil por Pedro Álvares Cabral.

A partir da década de 1850, os estudos sobre os índios ganham uma importância ainda maior nos círculos intelectuais que colocavam em disputa as ideologias indianistas e suas contra-ideologias (conforme se confirma pelos debates que tomam conta das páginas da *Revista Guanabara* e das RIHGB). O trabalho *O Brasil e a Oceania*, encomendado pelo Imperador D. Pedro II durante Sessão Solene no IHGB em 1849, está inscrito nesse contexto, marcando um momento em que a temática indígena não poderia mais simplesmente ilustrar atributos literários, mas pautar-se no debate científico para escrever uma história da e para a população brasileira. Esta é a outra obra por nós escolhida para analisar as contribuições historiográficas de Gonçalves Dias. Como o próprio título já indica, trata-se de um estudo comparativo entre o Brasil e a Oceania a fim de identificar o grau de civilização dos nativos de ambas as localidades, definindo qual deles estaria mais passível de integração às sociedades nacionais. A proposta de trabalho para Gonçalves Dias veio ao encontro dos interesses do autor que buscava ampliar seu projeto literário, indo além da poesia, do teatro e do romance ao adentrar as leituras históricas:

O intuito de dominar diversas áreas de interesses afins, tal como expressava em carta seu projeto literário, não era exclusivo de Gonçalves Dias; tratava-se de algo mais generalizado entre aqueles literatos, que muitas vezes conciliavam sob um mesmo olhar ora a motivação literária, ora as reflexões de exigências históricas. (KODAMA, 2009, p. 163)

Reforçando o que já comentamos anteriormente, Kodama (2009) observa que “não havia contradição entre esse conhecimento e aquele de que o poeta se valia para retratar o índio”. Os instrumentos etnográficos de que dispunha, em lugar de contradizer sua obra poética, reforçava seus personagens indígenas, assim, “o estudo etnográfico que realizou a

mando de Pedro II muitas vezes recompunha a mesma imagem dos índios construída em sua poesia” (KODAMA, 2009, p. 168). A escolha da Oceania está inscrita no debate acadêmico que à época enxergava este local como o extremo do mundo, tanto geograficamente quanto em seu desenvolvimento civilizacional. Predominavam-se, mundialmente, as leituras que percebiam uma sucessão de estágios comuns a toda a humanidade – civilizados, bárbaros e selvagens. As diferenças entre sociedades seriam lançadas temporalmente por meio de estágios evolutivos. Kodama (2009) lembra que, diferindo-se do princípio evolucionista, os intelectuais do império brasileiro seguiram a vertente indicada por Martius, que argumentava em defesa da decadência dos povos indígenas, interpretação esta que deveria buscar legitimidade na etnografia, confirmando o lugar dos índios na história do Brasil:

O trabalho etnográfico, na opinião de Dias, fecundava a visão de um “historiador poeta”. Também, a seu ver, o conhecimento sobre os índios era de proveito para o “historiador político”. Essas duas definições do historiador surgem no artigo para a Guanabara e parecem interessantes para rever sua posição diante da defesa do estudo sobre o índio para a história, e também para indicar o que advogava como elemento da sua construção poética, mostrando a convergência entre a história e a poesia. (KODAMA, 2009, p. 166)

Gonçalves Dias afirma que somente o historiador-poeta poderia atingir a universalidade, aproximando-se do sentimento do povo. Este “povo” estaria representado nas características dos índios brasileiros que sintetizavam a nova nação: “o ensimesmamento, a resignação e também a teimosia” (Cf. KODAMA, 2009, p. 167). Em sua concepção de história, esperava que esta tivesse um alcance universal através da temática indígena para chegar então a uma abordagem particular, que seria a do Brasil, numa leitura cara a um momento em que se buscava a particularização da literatura nacional por meio da escolha de temáticas peculiares.

A memória *O Brazil e a Oceania* foi considerada pelo próprio autor como um trabalho desgastante e que fora concluído unicamente pela obrigação de atender à solicitação do monarca, visto que passava por um momento difícil em sua vida pessoal e lamentava a impossibilidade de realizar um trabalho de campo naquele momento. Apesar disso, o trabalho pode ser lido como aquele que fundamenta cientificamente os elementos que caracterizam seus personagens poéticos, reforçando-os ao invés de contradizê-los. Conforme argumenta Kodama (2007, p. 7), “a empreitada de Gonçalves Dias não dispensava um conhecimento lido pela ciência sobre os índios brasileiros”, inserindo-se em uma nova vertente que buscava

fortalecer os estudos etnográficos e observando os indígenas sob uma perspectiva que se propunha científica.

Neste texto, Gonçalves Dias indica a divisão dos indígenas entre *Tupis* e *Tapuias*, ideia recorrente na historiografia oitocentista que opunha os índios do litoral aos índios do sertão e, conseqüentemente, os índios mansos/aculturados aos índios bravos/selvagens. Obviamente, o índio apropriado pelo indianismo será o primeiro desses, os *Tupis*, considerados por ele como os “mais bem aquinhoados”. Tratando da emigração dos indígenas no Brasil, o literato demonstra algum constrangimento em reafirmar a tese decadentista de Martius (1845). Acaba por ressaltar que tal decadência não seria, condição natural, mas resultante da forma violenta de colonização. Essa versão “mais amena” da decadência teria considerável repercussão na literatura indianista. A complexidade gramatical da língua tupi bem como o fato de terem sido (em um passado distante) grandes nações guerreiras são elementos tomados como indícios desta decadência, visto que são comprovações de que os tupis já estiveram em um estágio “mais avançado” culturalmente. Entretanto, se a decadência está demonstrada pela língua tupi, a reabilitação também aconteceria por meio dela, ao ter incorporado termos e expressões à língua portuguesa. Fica também demonstrado que os Tupi não seriam autóctones, e sim a “última raça conquistadora” que buscara dominar outros povos já habitantes, o que teria originado as divergências Tupi/ Tapuia:

Duas raças portanto, e duas pelo menos, ocupavam o território do Brazil: uma com a mesma língua, physionomia, armas e costumes habitavam o littoral [...]. Outra raça diversissima, entre si fraccionada, sempre em luta, occupava o interior. Esta pela cor da pelle, pelos traços physionomicos pertencerá á raça mongol. Aquela tem no seu aspecto alguma cousa dos ramos menos nobres da raça caucásica. (GONÇALVES DIAS, 1867, p. 9-10)

Justificando sua opção por analisar mais detidamente os Tupi e, ao mesmo tempo reafirmando a inspiração fornecida por estes na criação de seus personagens, explica: “como foi a primeira que se ofereceu aos olhos dos europeus,- a que em primeiro lugar se achou em contato com a civilização, dar-lhe-emos também a preferência neste trabalho” (GONÇALVES DIAS, 1867, p. 10). A partir desse ponto, evidenciamos que, em sua análise histórica assim como em sua obra poética,

O índio é resumido a uma nova entidade: o tupi. Seja apresentado diretamente desta forma, seja recuperando termos e práticas tupinambás, esse tupi surge com um ethos de guerreiro valente e honrado. Ao redor dele se erige a sociedade tribal, orientada para a comunhão com a natureza e para uma cosmogonia orgânica e de eterno retorno- movimento que será rompido

com a chegada do homem branco. Daí que a guerra e o canibalismo apareçam com tanta centralidade e sem nenhum tipo de condenação ou horror, mas como algo mitologicamente belo. (RODRIGUES, 2002, p.41)

Fazendo referência à obra de Magalhães Gândavo, Gonçalves Dias critica a compreensão erroneamente consolidada de que os povos indígenas tivessem uma única origem e que as diferenças linguísticas entre eles fossem tão ínfimas ao ponto de todos conseguirem se comunicar. Sua preocupação parece ser a de demonstrar a especificidade e superioridade tupi frente às demais sociedades indígenas, bem como explicar a dizimação decorrente dos conflitos entre indígenas:

Vencedores e vencidos, uns por orgulho da conquista, outros por vingança e ressentimento, e ambos por dessemelhança da linguagem e costumes que entre eles havia, nunca se puderam unir nem coligar. Guerreavam-se mutuamente: estas guerras excitavam novos ódios, e a vingança ia rapidamente dizimando populações que com grande dificuldade se multiplicavam (GONÇALVES DIAS, 1867, p. 37)

As dessemelhanças entre os grupos indígenas apontavam tratamentos diferenciados que deveriam ter sido reconhecidos pelos colonizadores. Para o literato, teria sido dispensado um tratamento tão equivocado aos tupis que os teria feito retroceder em seu desenvolvimento cultural. A violência imposta pela colonização acabou por fazer com que muitas das características essenciais a estas sociedades deixassem de ser tão facilmente externalizadas: a bondade e a dignidade com que tratavam mesmo os inimigos, o senso de justiça e o espírito guerreiro que lhes dava o caráter heróico, o princípio de liberdade que conduzia suas escolhas, o respeito religioso que os guiava por complexas práticas (denominadas como “poética cheia de ritos”) que teriam favorecido a conversão cristã, a concepção diferenciada de autoridade que possuíam, a hospitalidade com que recebiam os visitantes, a gratidão e a dedicação àqueles que amam.

Considera que essas e outras virtudes (que ele lamenta por serem tão desconhecidas) chegam ao ponto “de fazer inveja aqueles que se ufanam de seguir a religião da caridade, por instinto de coração e não por dever” (GONÇALVES DIAS, 1867, p. 148). Reconhece também que a preguiça e a indolência são defeitos, porém declara que “não era contudo tão extrema essa indolência como querem pintar seus detratores” (GONÇALVES DIAS, 1867, p. 145). Ressalta que, apesar da imprevidência e da superstição que por vezes os conduziam à traição, possuíam muito mais qualidades do que defeitos. Por fim, conclui com o seguinte argumento: “Quanto mais nos aproximamos da natureza, mais resplandecem aquelas virtudes

primitivas, e por assim dizer inatas que o homem ingênuo pratica em singeleza de coração, e de que tanto nos ufamamos no estado social”. (GONÇALVES DIAS, 1867, p. 152). Ao analisar os caracteres intelectuais dos indígenas, inicia suas observações com um discurso exaltado em defesa da racionalidade indígena:

Mais do próprio interesse do que da fraqueza de entendimento nascem os nossos erros, o vulgo os aceita como verdades, a sociedade como tais os admite, e consolida-se um prejuízo, que só o tempo e civilização [sic] poderá destruir, talvez com o auxílio de nossos erros, e com a oposição de interesses encontrados. Veio a fé trazida à América nas asas da cobiça, e como a religião era não pequeno obstáculo à escravidão de entes humanos, o egoísmo contra a humanidade, tratou de propalar o princípio de que não eram verdadeiros homens os que povoavam a América antes da sua descoberta, enquanto por outro lado a política sustentava, que estas, então novas colônias, não poderiam progredir nem mesmo sustentar-se sem escravos. Perpetraram-se horrores de fazer tremer a humanidade, e para justificar quanto era possível o comportamento bárbaro dos aventureiros intrépidos, principalmente espanhóis, que conquistaram as terras do novo mundo, foi preciso qualificar os indígenas como entes destituídos de toda a racionalidade. (GONÇALVES DIAS, 1867, p. 176)

Descreve os intelectuais que inspiraram tais pensamentos como “detratores gratuitos dos primitivos americanos”, que sustentaram uma política equivocada e injusta. Apesar de contestar essas perspectivas, ele não as apresenta como ideias predominantes no Brasil, exemplificando estes equívocos a partir de exemplos da colonização espanhola. O autor esquiva-se, como pode, de um enfrentamento com a política colonizadora do Brasil, o que é justificável devido ao constrangimento de estar a serviço do Império, sendo em seu *O Brazil e a Oceania* menos assertivo que em suas publicações na *Revista Guanabara*. Apesar disso, não deixa de apresentar uma tentativa de positivação da imagem indígena. Esta tentativa ganha contornos mais evidentes quando esboça uma relativização do que é compreendido como “civilização”. Concluindo a análise sobre os índios do Brasil, afirma que, após ter apontado suas características físicas e intelectuais, é fácil concluir se eles fossem ou não capazes de civilização. Ele afirma então que o que chamamos de civilização não é uma só coisa idêntica:

varia segundo os logares, segundo os tempos, segundo os povos, e depende principalmente da religião. Genericamente chamamos civilizado o povo, que, com hábitos sociais tem religião, governo e indústria; em particular, porém, e para o assumpto de que nos occupamos, pergunta-se se no estado em que foram encontrados podiam receber a fé do Evangelho. Difere a resposta segundo considerarmos a civilização de um ou de outro modo [...]. Nós, porém, comparamos povos selvagens influídos pelo christianismo, os do Brazil e da Oceania: tratamos por tanto da civilização no sentido restrito [...]. Concluiremos, pois, que os Tupys, pela invasão e pelo estado decadente em que foram achados, se prestavam maravilhosamente a qualquer plano de

catechese ou de colonização. (GONÇALVES DIAS, 1867, p. 202, 203 e 215)

Com essa observação, à diferença dos intelectuais até aqui analisados, identificamos uma preocupação em relativizar a compreensão que se tem acerca da civilização. Entretanto, essa reflexão vinha embebida da retomada de uma tradição filantrópica bastante em voga naquele momento e que pode ser expressa na referência feita ao *Espírito do Cristianismo* de Chateaubriand. Cabe aqui ressaltar um possível excesso na análise que David Treece faz de Gonçalves Dias ao considerar que ele “aliou-se aos pobres urbanos e rurais do país em uma onda potencialmente revolucionária de agitação” (TREECE, 2008, p. 162). A participação “quase revolucionária” de Gonçalves Dias seria explicada por sua condição de classe desfavorecida e por sua origem mestiça, o que nos parece exagerado apesar de não deixarmos de levar em conta algumas polêmicas intelectuais em que esteve envolvido e também alguma resistência aos ideais imperiais que transparecem em sua obra histórica.

Apesar da positivação da imagem do indígena (e mais especificamente dos tupis) e da crítica à violência da colonização, em Gonçalves Dias, o indígena permanece como ente pretérito e submetido às forças civilizatórias. Assim como em sua obra poética, identificamos em sua perspectiva histórica uma percepção da beleza do índio que foi, necessariamente, morto e não como seu contemporâneo real. Com isso, queremos dizer que não basta que se apresentem intenções louváveis que demonstrem solidariedade à causa indígena. Em conformidade com o que propõe Graça (1998), consideramos que,

não se exterminam, por séculos, nações, povos e culturas sem que, de alguma maneira, haja uma instância do imaginário que tolere o crime. Se a sociedade brasileira incorre no genocídio, desde a sua fundação, e ainda hoje o reitera, é porque existe no imaginário um foro legitimador. Os agentes do genocídio têm consciência do que fazem e, de fato, não o consideram crime. Nos romances indianistas, alguns personagens representam esse papel e fazem a defesa explícita do extermínio. Entretanto, o grupo aí representado não testemunha a ação do imaginário que pretendemos desvelar, ao contrário, esgota-a quando explícita. Tais personagens exercem um papel denunciador e tranquilizam a boa consciência do romancista e dos leitores. (GRAÇA, 1998, p. 25-26)

Apesar da generosidade das intenções, a própria tentativa denunciadora acaba por nos trair, tornando-se elemento estruturador de uma poética que somente se sustenta pela afirmação do genocídio que é lamentável, porém, se faz necessário. Considerando que o que nos interessa aqui é enfatizar o que fundamentalmente “ficou” dessas obras como representações de um indigenismo que se constituía, somos incitados a relevar a força que

essa poética em torno do genocídio indígena guarda para uma noção de indigenismo no século XIX.

2.2.2 “ENTRE A ETNOGRAFIA E O PRAGMATISMO”: INDIGENISMO EM COUTO DE MAGALHÃES (1837-1898)

“[...] o instrumento principal de riqueza não é nem a raça branca, nem a preta. A raça branca representa os misteres intelectuais, mas o trabalho, a elaboração da riqueza que ali depende em tudo de indústrias extrativas, é exclusivamente filha do antigo índio amansado naquele vale pelos corpos de intérpretes, auxiliares indispensáveis da civilização, e do missionário.” (Couto de Magalhães, [1876]1913)

Natural de Diamantina – MG, Couto de Magalhães formou-se pela Faculdade de Direito de São Paulo em 1859. Fazia parte do círculo de relações do imperador D. Pedro II e presidiu três províncias brasileiras (Goiás, Pará e Mato Grosso), recebendo o título de general por sua participação na Guerra do Paraguai (1864-1870). Atendendo a um pedido de Dom Pedro II para que preparasse um curso sobre a língua tupi e costumes indígenas, Couto de Magalhães passara a estudar profundamente o tema. A partir de intensa convivência com índios e informações coletadas no *Dicionário da língua tupi*, de Gonçalves Dias, Couto de Magalhães publicou em 1876 a obra *O Selvagem*. A ideia de se ocupar tão detidamente do conhecimento da história indígena não teria agradado muitos de seus contemporâneos, contrários ao indianismo romântico, por exemplo, Joaquim Serra (destinatário das cartas que compuseram *O Nosso Cancioneiro*, de José de Alencar), que considerou a obra de Couto de Magalhães completamente sem valor.

Apesar das críticas que inicialmente o vincularam ao indianismo romântico, Ribeiro (2003) argumenta que “a iniciativa de Couto de Magalhães parecia integrar-se às tão divulgadas ideias positivistas, oferecendo um lugar não mais *romântico*, mas *científico* ao índio brasileiro”. Numa outra perspectiva, Freitas (2007, p. 4) considera que, sendo “político de grande penetração no Segundo Império Brasileiro (1840-1889), Couto de Magalhães defendeu por essa época, um projeto de “indigenismo pragmático”, visto que propunha a criação de “colônias militares” onde os índios receberiam treinamento para servirem de intérpretes e agentes para outros elementos indígenas, visando ao aproveitamento eficaz de sua mão-de-obra. Apesar dessas perspectivas, é fato que suas publicações contribuíram para o conhecimento de traços culturais indígenas e representou um dos pilares do discurso

assimilacionista tão presente na história oficial do pensamento indigenista brasileiro. Buscaremos colocar em análise estas interpretações, identificando os elementos que caracterizam o discurso científico ou pragmático sob quais Couto de Magalhães analisa a presença indígena no contexto imperial.

Em verbete produzido pelo historiador Ronaldo Vainfas, este afirma que, mesmo considerando a contribuição de Couto de Magalhães como político, sua maior contribuição teria sido etnológica. Considera também que, apesar de nunca ter escondido sua simpatia pelos indígenas, “não se tratou, nesse caso, do apego ao índio abstrato ou heroicizado pelo romantismo, mas aos grupos indígenas das fronteiras do Norte e Centro-Oeste”, ou seja, diferenciando-se dos literatos indianistas tratou de um índio real [Cf. *Dicionário do Brasil Imperial*, VAINFAS, 2002, p. 180].

A fim de aproximarmos-nos das ideias de Couto de Magalhães, optamos por analisar *O Selvagem*, sua obra de maior repercussão sobre o tema e que logo se tornou um clássico da etnografia. Vainfas (2002) lembra que Couto de Magalhães sistematizou a língua *nheengatú*, falada até hoje na Região Amazônica. Na obra *O Selvagem*, ele examina diversos aspectos da língua e da organização das sociedades indígenas que conheceu durante suas viagens, “mas seu projeto, malgrado o apreço que dedicava às tradições indígenas, era claramente aculturador”, visando incorporar o índio à sociedade nacional.

Na análise aqui apresentada utilizaremos a segunda edição da obra, publicada em 1913 pelo sobrinho do autor. Esta edição apresenta apenas a segunda parte que, originalmente, compôs a primeira edição, acrescida da resposta de Couto de Magalhães à Joaquim Serra (crítico de sua obra) e da conferência *Anchieta, as Raças e Linguas Indígenas* proferida pelo autor. Excluiu-se, nessa edição, o *Curso da Língua Geral segundo Ollendorf* que compõe o texto original. O prefaciador explica que esta nova composição corresponde a textos que interessam mais ao etnólogo e menos ao linguista. Demonstrando a repercussão da obra de Couto de Magalhães em toda a produção intelectual até aquele momento, destaca a sua contribuição ímpar aos estudos etnográficos. Diz ainda que a reedição de *O Selvagem* exige urgência visto que, há muitos anos, houvera se tornado obra raríssima e disputada pelos interessados.

Inspirado na memória lida por Couto de Magalhães em 1874, durante sessão do IHGB e intitulada *Região e raças selvagens*, a obra *O Selvagem* foi produzida por ordem de D. Pedro II para figurar na Exposição Universal realizada em 1876 na Philadelphia. O subtítulo da primeira edição explica as razões que conduziram à sua composição: “Trabalho

preparatório para aproveitamento do selvagem e do solo por ele ocupado no Brasil”, sendo este composto por “origens, costumes, região selvagem, método para amansá-los por intermédio das colônias militares e do intérprete militar”. Demonstrando a relevância de sua obra, Couto de Magalhães assinala desde o início os benefícios advindos da incorporação do selvagem à civilização:

Conquistar duas terças partes do nosso território;
Adquirir um milhão de braços aclimatados e utilíssimos;
Assegurar nossas comunicações para as bacias do Prata e do Amazonas;
Evitar, no futuro, grande efusão de sangue humano e talvez despesas colossais, como as que estão fazendo outros países da América. (COUTO DE MAGALHÃES, 1913)

Explicita ainda que o livro não corresponda ao anseio de conquistar glórias literárias e sim de ter utilidade para a pátria como trabalho prático e método para ensino da língua geral, apesar de reconhecer algumas imperfeições científicas. Demonstra estar ciente de que a história comprova que, no contato entre bárbaros e civilizados, restam duas opções: exterminá-los ou ensinar-lhes uma língua por meio da qual possam se entender. Alerta ainda que, para além da ocupação de territórios e conquista de braços para o trabalho, a importância da domesticação deve ser buscada nas dificuldades enfrentadas por nações que, com populações indígenas dez vezes menores que a nossa, não souberam enfrentar a questão, como pode ser exemplificado especialmente pela Argentina, mas também pelo Chile, Peru, Bolívia e pelos Estados Unidos.

Segundo Couto de Magalhães, duas razões explicam porque o Brasil não vivenciou ainda situação tão alarmante quanto a desses países: primeiro porque estivemos atentos a este assunto e segundo porque, devido à vastidão do nosso território, “o selvagem aqui vive à larga”. Desta maneira, os meios práticos a serem empregados deveriam estar fundamentados no seguinte tripé institucional: colônia militar, intérprete e missionário. Já estando estabelecidos no país a colônia militar e o missionário, a obra de Couto de Magalhães viria suprir a necessidade do segundo, contribuindo para formar intérpretes que atuassem a serviço da pátria. Conclui o prefácio admitindo algumas falhas científicas e pedindo que a obra seja julgada pelos leitores tendo em vista o fim prático a que se propõe.

A introdução se divide em cinco partes. Na primeira delas Couto de Magalhães comenta sobre os trabalhos científicos realizados em diferentes países da América e que tiveram como objeto o selvagem. A segunda parte reflete sobre o papel do selvagem como elemento econômico, e, na terceira parte, o autor argumenta sobre a importância da

assimilação do selvagem por meio de intérprete. As duas últimas partes relatam a extensão geográfica sob domínio da língua tupi e explicam o significado linguístico do *nhehengatu*, que ele define como tupi vivo. Já no início do texto, Couto de Magalhães ressalta a opção brasileira pelas conquistas pacíficas pautadas na inteligência em lugar do engrandecimento pelas armas, e explica que o trabalho ali reunido busca demonstrar aos participantes da exposição da Filadélfia que “também aqui nos esforçamos para assimilar à civilização as raças indígenas do Novo Mundo” (COUTO DE MAGALHÃES, 1913). E mais do que isso, visa chamar a atenção dos seus compatriotas quanto à importância do tema:

No futuro nenhum assunto talvez se entrelaçará tão geralmente com o desenvolvimento da riqueza e engrandecimento do Brasil como o do amansamento de nossos selvagens. Parecerá a muitos exagero. Mas que não o é, basta ponderar que o povoamento de quase duas terças partes de nosso território, nossas comunicações interiores e indústrias importantíssimas dependem aqui, até certo ponto, do selvagem. (COUTO DE MAGALHÃES, 1913, s/p, “*Introdução*”)

Couto de Magalhães corrobora sua observação com a citação do historiador Ferdinand Denis que, acerca de sua publicação *Região e Raças selvagens*, afirma estar convencido de que a grandeza futura do país depende do “espírito de raça” bem compreendido. Raça esta que, para Couto de Magalhães, não pode ser outra senão a junção entre o “cadinho de sangue europeu que veio se fundir com o sangue americano”, constituindo raça sem igual como elemento de trabalho: o branco aclimatado pelo sangue do indígena. Nesse sentido, ele afirma que, sendo o branco essencial, os indígenas também não podem ser vistos como menos preciosos.

O autor assegura que “povoar o Brasil não quer dizer somente importar colonos da Europa”, mas sim tornar produtiva uma população que hoje é improdutivo. Respondendo aos que perguntam “que proveito tivemos até hoje dos selvagens”, Couto de Magalhães afirma que, sendo estes metade da população brasileira e aqueles que carregam o maior peso do “imposto de sangue”, são eles que extraem da terra os produtos que consumimos e exportamos, que movimentam a indústria pastoril e foram também eles que deram contribuição sem igual durante a Guerra do Paraguai:

Assim como os homens aclimatados ao solo e habituados à vida semi-bárbara foram condições essenciais à vitória, assim também esses homens, e nessas condições, são elementos indispensáveis de sucesso na luta mais pacífica, porém não menos tenaz, da elaboração da riqueza de um povo. (COUTO DE MAGALHÃES, 1913, s/p, “*Introdução*”)

Exemplificando a importância dos “braços indígenas”, retoma sua experiência como presidente das províncias que possuíam o maior número de “selvagens” (Goiás, Pará e Mato Grosso) para afirmar que somente a condição semi-bárbara dos indígenas permitiu gerar riqueza a partir da extração de produtos naturais no Vale do Amazonas, bem como, foi o que propiciou a exportação de peles de boi para a Europa que tanto movimentava a economia nacional. Toda essa riqueza é feita por indígenas civilizados ou seus descendentes. Lembra que as províncias que governara, junto com a do Amazonas, representam quase dois terços do território brasileiro, constituindo obstáculo em que as populações cristãs não podem pacificamente adentrar:

Em todo o Vale do Amazonas e seus grandes afluentes, quer no território do Brasil, quer nos da Bolívia, Peru, Nova Granada, Venezuela etc., o instrumento principal de riqueza não é nem a raça branca, nem a preta. A raça branca representa os mistérios intelectuais, mas o trabalho, a elaboração da riqueza que ali depende em tudo de indústrias extrativas, é exclusivamente filha do antigo índio amansado naquele vale pelos corpos de interpretes, auxiliares indispensáveis da civilização, e do missionário. (COUTO DE MAGALHÃES, 1913, s/p, “Introdução”)

O selvagem, como define Couto de Magalhães, seria, pois, raça protagonista na teoria monogênica apresentada por ele para explicar o Brasil e localizá-lo na história da humanidade, pautando-se, para tal fim, em uma explicação antropológica que percebe o indígena em sua qualidade evolutiva, em especial, com o aparato da mestiçagem, que entende ser positivo: “Aqui no Brasil as raças mestiças não apresentam inferioridade alguma intelectual, talvez a proposição contrária seja verdadeira” (COUTO DE MAGALHÃES, 1913, p. 127). Contrário ao que denomina como “imposto de sangue”, que é a falta de investimentos em parcela da população mestiça, excluindo-os de uma integração efetiva ao corpo nacional, considera que “se levarmos em conta que os mestiços são pobres, não recebem educação e encontram nos prejuízos sociais uma barreira forte contra a qual têm de lutar antes de fazer-se a si uma posição”, a miscigenação se apresenta como imprescindível para a integração nacional (COUTO DE MAGALHÃES, 1913, p. 128).

Referindo-se a uma de suas viagens pelo interior do país, diz perceber que as nossas comunicações também estão a mercê dos selvagens, já que a população cristã domina apenas a circunferência do Brasil, estando o centro e as regiões mais férteis em poder dos “selvagens”. Ao demonstrar esse fato, argumenta que a questão não passa somente pela utilidade que a nação pode obter dos selvagens, mas também sobre os perigos e despesas a que a nação se expõe ao não os amansar, a exemplo dos dispendiosos esforços militares que

tiveram que ser empreendidos por países como a Argentina, Chile e Estados Unidos. Nesse ponto, faz referência a uma perspectiva de futuro que acredita ser ainda tão pouco percebida pelos intelectuais brasileiros que se ocupariam somente do presente, colocando o país ao risco da imprevidência, que tomou conta desses países vizinhos. E diz que,

Como houvesse empregado quase todo o ano de 1873 em estudar a forma amazônica da língua tupi, com a qual consegui familiarizar-me, achei-me preparado com o principal e mais indispensável instrumento para observação de muitos que, entendendo com aquilo que cada povo tem de mais íntimo, escapam quase completamente à observação de viajantes, enquanto não puderam falar a língua do selvagem. Pude assim conseguir parte da preciosa mitologia zoológica da família tupi. Confrontando depois essas lendas com outras que ouvira em Mato Grosso, como direi adiante, firmei o juízo de que elas eram comuns à família tupi-guarani, e além de conter um código de moral, são preciosos documentos para investigar o que é que constituía o fundo geral do pensamento humano, quando o homem atravessava o período da idade de pedra. O que venho, pois, trazer ao conhecimento desta associação são curiosas páginas de uma literatura que daqui a alguns anos terá desaparecido, porque ela não se conserva em monumentos escritos, e sim na tradição dessa pobre raça aborígine que, pela inflexível lei da seleção natural, há de estar daqui a alguns anos perdida e confundida dentro da nacionalidade brasileira. (COUTO DE MAGALHÃES, 1848 *apud* RIBEIRO, 2003)

Fundamenta suas afirmações em experiências práticas e situações vividas em viagens pelo interior do país e dos países circunvizinhos. Nisso parece buscar diferenciar-se dos intelectuais que ele diz estudarem mais sobre a Europa do que sobre sua terra, esquecendo-se do dever que têm de consagrar sua atividade e energia para engrandecer a Nação. Podemos evocar a partir de Couto de Magalhães uma referência recorrente a um *Brasil real* que é desconhecido pela maior parte da população, o que, segundo ele, faz com que a população seja iludida por ideias falsas acerca de seu interior, predominando a impressão de que possuímos um interior coberto de grandes florestas e composto apenas por grupos indígenas pouco numerosos. Conforme o autor, isso revelaria a fragilidade a que nos expusemos devido ao desconhecimento do interior do país.

Couto de Magalhães defende a crença na perfectibilidade humana²¹ para justificar que, a partir do momento em que os não-civilizados compreendessem a língua cristã, assimilariam

²¹ Cortes (2003, p. 2) observa que, em meio aos debates que buscavam pensar a diferença desde o século XVIII, a ideia da perfectibilidade deve ser percebida com cuidado: “a crença moderna de que todos têm condições de abraçar os mais altos valores da civilização e que, portanto, estes se encontram universalmente disponíveis, constitui, na verdade, um blefe do liberalismo, pois a aposta não-declarada é que nem todos conseguirão sucesso na empreitada, uma vez que a abrangência do êxito descredenciaria a própria superioridade que se postula. Para que a oferta assimilatória permaneça legítima em seu pressuposto universalista, a culpa pelo fracasso da não-assimilação não pode ser atribuída a contradições iminentes da oferta em si, mas tem que recair sobre o estranho com problemas de assimilação. E, no caso deste recusar admitir a culpa imputada, o liberalismo deixa cair sua

os elementos civilizatórios, submetendo-se a eles. Em suas palavras: “Ou o derramamento de sangue, ou o intérprete. Não há meio termo. Ou exterminar o selvagem ou ensinar-lhe a nossa língua por intermédio indispensável da sua” (COUTO DE MAGALHÃES, 1913, s/p, “*Introdução*”). Dessa maneira, defende a necessidade de constituir um corpo de interpretes dispostos a ensinar nossa língua aos indígenas. Este seria constituído por membros do exército, da armada e por outros voluntários indígenas que estariam espalhados pelo império e que pudessem ser orientados pela organização e disciplina militar.

Conforme afirma Couto de Magalhães, o estudo das línguas indígenas é assunto de interesse não só do ponto de vista prático, mas também científico. Cientificamente, ressalta que nenhuma língua “primitiva” jamais ocupou tão grande extensão geográfica quanto o tupi e que esta apresenta uma complexidade não imaginada por muitos pesquisadores. Do ponto de vista prático, destaca a importância do conhecimento da língua para aproximação e assimilação dos selvagens, revelando ter comprovado a eficácia desta estratégia em suas incursões pelo interior do país. A esse respeito, apresenta vários exemplos.

Um desses é a crença de que o surgimento do homem ocorreu de forma a acompanhar o desenvolvimento geológico da Terra, dividindo os humanos em quatro troncos que representam diferentes “idades da humanidade”: tronco negro (porque suporta mais calor), tronco amarelo, tronco vermelho e por último, o tronco branco (contemporâneo dos primeiros gelos). Nesta mesma ordem, Couto de Magalhães acredita que acontecerá o desaparecimento da “família humana”, fato que espera que seja em breve comprovado pela ciência. O tronco vermelho, que corresponde à terceira idade teria se originado nos Andes. Apesar de considerar que a antiguidade do homem americano é grande, ele discorda de teorias que buscam igualar sua idade aos “mais velhos do mundo” (1913, p. 47), importando destacar que o homem americano havia surgido muitos anos antes da chegada dos europeus à América.

Considera ainda que tudo levasse a crer que, à “época do descobrimento”, havia na América duas raças: uma que é tronco – a vermelha – e outra que é objeto de cruzamento com raças brancas. Ressalta, entretanto, que a mestiçagem que originou os *quichua* na área de domínio inca não foi a mesma que originou os *tupis* no Brasil, apesar de ambos possuírem traços de mistura. Comparando estas composições de antigas raças mestiças – que originaram os incas e os tupis, levanta um questionamento que diz não ter resposta: “Que vistas foram as da Providência conservando essa pobre raça em tão grande atraso e no primeiro degrau, por

máscara universalista e recorre ao recurso que, em princípio, nega todo o postulado da perfectibilidade humana: a atribuição do estigma como marca corpórea indelével e irremovível, sinal visível de uma falha moral oculta. Por trás da promessa emancipatória da ideologia liberal, reaparece a força discriminatória do racismo.”

assim dizer, da civilização, enquanto as outras executavam essas arrojadas conquistas da ciência, que fazem o patrimônio do nosso século?” Afirma que, apesar disso, não podemos concluir que esta porção da humanidade esteja em desvantagem visto que os estudos demonstram que existem raças brancas que se degradaram a um estado até inferior ao desses povos.

Descrevendo os múltiplos usos que as populações indígenas fazem do fogo, ele demonstra que estes se encontram em um estágio relativamente avançado de desenvolvimento humano, mas que é anterior ao estágio da fundição de metais. Diante disso, conclui que nossos índios encontram-se na Idade da Pedra Polida. A ideia recorrente da perfectibilidade humana, bem como a crença de que os povos compartilham uma “idade da pedra”, parece familiarizar-se com as ideias de Rousseau, que, além de seu *bom selvagem*, defende a concepção de uma humanidade una da qual se poderiam extrair fatores comuns de desenvolvimento cultural, situando as disparidades do progresso entre as sociedades – tais ideias serão retomadas pelo evolucionista inglês Herbert Spencer.

“A antropologia demonstra que o homem físico passou sempre de período mais atrasado para um mais adiantado; a história demonstra o mesmo fato a respeito do homem moral” (COUTO DE MAGALHÃES, 1913, p. 63). Partindo desse pressuposto, e a fim de sustentar sua tese de que os índios se encontram na “idade da pedra polida”, Couto de Magalhães busca justificar a razão pela qual não tenham sido identificados instrumentos de pedra lascada entre as populações indígenas brasileiras, explicando que os indígenas já haviam transposto aquele período de civilização no momento em que migraram para esta região. Busca também explicar a inexistência de práticas pastoris anteriores às práticas agrícolas já consolidadas entre os indígenas no Brasil, indicando que esta ausência se devia a uma forma peculiar de lidar com as espécies zoológicas (considerando que as aldeias se assemelham a “museus vivos de zoologia”) e não por aversão ou incapacidade de domesticação. Ele apresenta o mesmo argumento quanto à ausência de monumentos.

Couto de Magalhães diz conseguir distinguir, em suas pesquisas empíricas, três raças distintas entre os índios brasileiros: um índio mais escuro e alto, um índio mais claro e de estatura mediana e um índio mais claro e de baixa estatura (amazonense). O primeiro tipo (exemplificado pelos Guaicuru, Xavante e Mundurucu, denominado por ele como *abaúna*) seria originário de um tronco primitivo, enquanto os demais são oriundos de antigas raças mestiças, miscigenadas com brancos (denominados por ele como *abajú*). Apresenta

diferenças físicas, intelectuais e religiosas que considera evidências incontestáveis de origens diversas para os *abaína* e *abajú*.

Sobre os “cruzamentos recentes”, ou seja, a miscigenação entre índios e brancos e entre índios e negros, elogia alguns aspectos da mistura (em especial a beleza mestiça), mas observa que “o cruzamento físico de duas raças deixa vestígios morais não menos importantes que os de sangue” (1913, p. 109), o que no Brasil pode ser percebido pela incorporação de certos termos um tanto “rudes” à nossa língua portuguesa e a um tom lacônico dado à nossa poesia, sendo estas, peculiaridades que, muitas vezes, são incompreendidas pelos brasileiros que desconhecem a força enérgica trazida por esta junção. A observação feita por Couto de Magalhães indica uma perspectiva mais aberta à relativização cultural do que a maior parte de seus contemporâneos, observando de maneira sensível as culturas que se pautam na oralidade. Neste momento, o seu ponto de vista toma contornos mais evidentes:

Temos sido ingratos e avaros para com esses mestiços, que já concorrem em alta escala com o seu trabalho para nossa riqueza. Eu, que tenho experimentado a rara dedicação deles, porque devo duas vezes a vida a indivíduos dessa raça, peço licença para examinar, mais detidamente, a sua influencia como elemento de trabalho e de riqueza para nossa terra. Há ai uma rica mina a explorar-se, tanto mais quanto é hoje sabido que a mistura do sangue indígena é uma condição muito importante para aclimação da raça branca em climas intertropicais como o nosso. (COUTO DE MAGALHÃES, 1913, p. 113)

Diante dos intensos debates acerca das “misturas” raciais no país, Couto de Magalhães entende o Brasil como quadro exemplar para análise do desenvolvimento universal do pensamento humano (chamado por ele de “museu”), explicando um suposto atraso da evolução brasileira ao contemplar em sua pesquisa um “museu vivo”, representado pelos indígenas que são percebidos cientificamente – da mesma forma que romanticamente – como fadados a desaparecer. Nas palavras do pesquisador:

Essa talvez a mais rica mina que, logo abaixo do mito, se pode explorar para escrever a história do pensamento primitivo da humanidade: não há talvez, no mundo inteiro, país que ofereça melhor oportunidade para se colherem tão grandes riquezas, como o Brasil, justamente porque, assim como aqui, no imenso cadinho de nossa pátria, se fundem atualmente os sangues dos grandes troncos branco, negro, amarelo e vermelho, assim também se fundem as tradições e crenças primitivas, o pensamento espontâneo de todos esses troncos. Ah! Que imenso e rico museu não temos aqui nos quartéis do nosso Exército, onde os soldados são mestiços vindos de todas as províncias! Que imenso museu vivo não possuímos para preparar a história do pensamento primitivo da humanidade! Cumpre não desprezar essa mina riquíssima que possuímos em nosso país, visto como, explorando-a e estudando-a, podemos concorrer para o mais belo monumento intelectual do

século XIX, e que consiste, na opinião convencida do Sr. Beaudry, em refazer a história do pensamento espontâneo da humanidade, o qual se encontra hoje somente em duas formas: na do mito e na do conto popular. (COUTO DE MAGALHÃES, 1848 *apud* RIBEIRO, 2003)

Os argumentos apresentados pelo autor, até esse momento do texto, buscaram demonstrar o que agora é exposto de maneira indubitável: os indígenas são importantes como elementos de trabalho. Contrário ao excessivo investimento em mão-de-obra branca europeia, Couto de Magalhães argumenta, por meio de cálculos, quão dispendioso e improdutivo é esse investimento visto que o trabalho do branco não pode rivalizar-se com o do índio, já aclimatado ao trabalho em contato com a natureza devido a essa “forma de errante de viver”. Entretanto, a definição dos lugares de cada um na sociedade se evidencia: “O branco no meio das florestas, com os confortos de sua civilização, é tão miserável como o tapuio em nossas cidades com seu arco e flecha” (COUTO DE MAGALHÃES, 1913, p. 119). Daí resulta a defesa de que o indígena, desde que bem instalado em seu *locus* de atuação, seja indispensável como força de trabalho: “O braço indígena é um elemento que não deve ser desprezado na confecção e preparo da riqueza pública” (COUTO DE MAGALHÃES, 1913, p. 120).

Rodrigues (2002) considera que,

apesar de tudo, seria injusto se a pintura do projeto de Couto de Magalhães o apresentasse como um mero utilitarista. Os antigos objetivos filantropos encontravam abrigo nele. Era preciso evitar as guerras com os índios, também porque este tipo de conquista resultava apenas em sangue e no extermínio do mais fraco [...] No presente caso, isso se daria num segundo momento, depois que os intérpretes tivessem pacificado os índios usando a língua geral. Era a resposta do ponto de vista prático e humanista: salvava uns do extermínio e fornecia a todos o engrandecimento e o enriquecimento da pátria. (RODRIGUES, 2002, p. 35)

Para Couto de Magalhães, “o povo é a fonte e o princípio das riquezas do Estado, um povo bem dirigido, laborioso, comerciante e inteligente é rico” (1848, p. 325 *apud* RIBEIRO, 2003). Essa afirmação evidencia a importância que o general atribui ao trabalho no processo de desenvolvimento do interior do país. Dessa forma, a inserção do índio na civilização por meio do trabalho era de fundamental importância para essas regiões, pois ajudaria a superar a miséria e a ruína a que estavam entregues os sertões do país. Os índios, empecilhos para o progresso, deveriam então ser regenerados via trabalho e incorporados ao corpo da nação. Para tanto, o conhecimento sobre a cultura e os costumes indígenas seria imprescindível.

2.3 MAPEANDO AS TOPOGRAFIAS: A ROTINIZAÇÃO DO CONCEITO DE INDIGENISMO

A fim de indicar as *topografias de interesses* inscritas no contexto de produção historiográfica sobre a história indígena no século XIX, utilizamos como referência três observações de Certeau (1979, 2002) sobre a operação histórica. Para Certeau, a História deveria ser vista como *um lugar de fala*, como *uma prática* e como *uma escrita*. A primeira dessas observações indica que a pesquisa historiográfica se articula com um contexto de produção social, econômica, política e cultural, estando “submetida a opressões, ligada a privilégios, enraizada em uma particularidade”, sendo em função deste lugar “que se instauram os métodos, que se delineia uma topografia de interesses, que se organizam os *dossiers* e as indagações relativas aos documentos” (CERTEAU, 1979, p. 18):

Certamente não existem considerações, por mais gerais que sejam, nem leituras, por mais longe que as estendamos, capazes de apagar a particularidade do lugar de onde eu falo e do domínio por onde conduzo uma investigação. Essa marca é indelével. No discurso onde faço representar as questões gerais, essa marca terá a forma do idiotismo: meu dialeto demonstra minha ligação com um certo lugar. (CERTEAU, 1979, p. 18)

Ontem, como hoje, esse lugar de fala traz concessões e ao mesmo tempo interdita. O cerceamento da escrita da história no Brasil oitocentista se faz pelo vínculo ao Império e pela visão de mundo excessivamente europeizada, centrada em discurso racial e de hierarquização dos povos. Não podemos perder de vista o contexto em que a historiografia se apresenta. José Bonifácio, Robert Southey, Gonçalves Dias e Couto de Magalhães têm seus discursos produzidos dentro de um campo que interpreta a história – e nos termos de Certeau, a *sociedade presente* e a *morte* – em conformidade com as evidências sociais de seus grupos:

Antes de saber o que a história *diz* de uma sociedade, importa analisar como ela aí *funciona*. Essa instituição inscreve-se num complexo que lhe *permite* somente um tipo e produções e lhe interdita outros. Tal é a dupla função do lugar. O lugar *torna possível* determinadas pesquisas, por meio de conjunturas e problemáticas comuns. Mas *torna outras impossíveis*; exclui do discurso o que é sua condição num dado momento; desempenha o papel de uma censura com relação aos postulados presentes (sociais, econômicos, políticos) da análise. Indubitavelmente essa combinação entre a *permissão* e a *interdição* é o ponto cego da pesquisa histórica, e a razão pela qual ela não é compatível com *não importa o quê*. É igualmente sobre essa combinação

que age o trabalho destinado a modifica-la. (CERTEAU, 1979, p. 27 – grifos do autor)

Ao afirmar incisivamente que a História seja também uma prática, Certeau assinala que além de ser organizada a partir de um lugar e um tempo, também o é por suas técnicas de produção. É isso que possibilita que cada sociedade se “pense historicamente” em consonância com os elementos que lhe são disponibilizados. Nesse ponto, apresenta o tema como provocação: “De resíduos, de papéis, de legumes, até mesmo de geleiras e das “neves eternas”, o historiador *faz outra coisa*: faz deles a história. Artificializa a natureza. [...]. Suas técnicas situam-no precisamente nessa articulação.” (p. 29). Tal artificialização da natureza faz referência à forma pela qual os “fatos” são apresentados pelo historiador, que pode manipulá-los quase ao ponto de uma “naturalização” das relações sociais, entretanto, efetua uma manipulação que, como as outras, obedece a determinadas regras: “Em história, tudo começa com o gesto de selecionar, de reunir, de, dessa forma, transformar em “documentos” determinados objetos distribuídos de outra forma [...] mudando, ao mesmo tempo, seu lugar e seu estatuto” (p. 30). Consideradas as particularidades, as observações de Certeau sobre o surgimento dessa prática no contexto da modernidade européia, nos ajudam a compreender o contexto em que se constitui a prática do historiador e de como se demarca um lugar de fala para a intelectualidade no Brasil oitocentista, em meio aos círculos ligados ao IHGB:

As origens de nossos Arquivos modernos implicam desde logo a combinação de um *grupo* (os “eruditos”), *lugares* (as “bibliotecas”) e *práticas* (reprodução, impressão, comunicação, classificação etc.). É, em miúdos, a indicação de um complexo técnico, inaugurado no Ocidente com as “coleções” reunidas na Itália e depois na França, a partir do século XV, financiadas pelos grandes mecenas para se apropriarem da história (os Médicis, os duques de Milão, Carlos de Orleães e Luís XII etc.). Aí se conjugam a criação de um novo *trabalho* (“coleccionar”), a satisfação de novas *necessidades* (a justificação de grupos familiares e políticos recentes graças à instauração de tradições, cartas e direitos de propriedade próprios), e a produção de novos *objetos* (os documentos que são isolados, conservados e recopiados). Uma ciência que nasce (a “erudição” do século XVII) recebe juntamente com seus “estabelecimentos de fontes” – instituições técnicas – sua base e suas regras. (CERTEAU, 1979, p. 31)

Temos no Brasil oitocentista um grupo (os intelectuais, caracterizados pela erudição), um lugar (o IHGB) e as práticas (semelhantes às européias, já que o tratamento metódico das

fontes é transplantado por intelectuais como Varnhagen). Temos também um novo trabalho (a produção histórica), novas necessidades (validar o Estado Imperial por meio de uma leitura científica de sua Nação) e novos objetos (os documentos com temas que inspirassem o patriotismo brasileiro). Se a constituição da História como disciplina esteve estritamente vinculada à formação dos Estados modernos, no Brasil tal caráter se confirma, sendo o próprio imperador possuidor do imperativo de orientar a construção e legitimação do discurso histórico nacional. Naquele momento, os espaços europeus de produção do saber se constituíam em torno das universidades, pressupondo um mérito técnico, no Brasil o espaço destinado à prática historiográfica pautava-se prioritariamente pelas relações sociais estabelecidas (ver GUIMARÃES, 1988). O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro se tornara, pois, um espaço de rotinização da produção do saber histórico oficial, indicando os elementos que deveriam favorecer a obra de construção da nação, arregimentando intelectuais “comprometidos”. Esse tom programático de vinculação entre o IHGB e o Império se evidencia na fala do imperador, durante discurso proferido em 15 de dezembro de 1849, durante a inauguração das novas instalações do instituto:

Sem dúvida, Senhores, que a vossa publicação trimestral tem prestado valiosos serviços, mostrando ao velho mundo o apreço, que também no novo merecem as aplicações da inteligência; mas para que esse alvo se atinja perfeitamente, é de mister que não só reunais os trabalhos das gerações passadas, ao que tendes dedicado quase que unicamente, como também, pelos vossos próprios, torneis aquela a que pertence digna realmente de elogios da posteridade: não dividi pois as vossas forças, o amor da ciência é exclusivo, e concorrendo todos unidos para tão nobre, útil, e já difícil empresa, erijamos assim um padrão de glória à civilização da nossa pátria. Congratulando-me desde já convosco pelas felizes consequências do empenho, que contrahis, reunindo-vos em meu palácio, recomendo ao vosso presidente que me informe sempre da marcha das comissões, assim como me apresente, quando lhe ordenar, uma lista, que espero será a geral, dos sócios que bem cumprem seus deveres; comprazendo-me aliás em verificar por mim próprio os vossos esforços todas as vezes que tiver a satisfação de tomar parte em vossas lucubrações. (RIHGB, Tomo XII, 1849, p. 552).

Quando consideramos a História como “uma escrita” vale lembrar que o espaço de uma figuração deve ser composto, restando assumir a operação que faz passar da prática investigadora à escrita. Conforme analisa Turin (2009):

O trabalho de se escrever a história nacional, esse dever pátrio, pode ser então analisado mediante os três *topoi* mencionados, que se tornam recorrentes nos prefácios dos autores do século XIX: *a sinceridade, a cientificidade e a utilidade do empreendimento*. Nobre, difícil e útil empresa. Seu autor, desse modo, ao encarar a tarefa, está sendo investido de uma ação glorificada, posto que árdua e benemérita. Deve-se ter, *a priori*, uma relação afetiva e sincera com a nação e com sua história. Necessário, também, rigor, abnegação e critérios na realização da pesquisa. Somando-se a esses requisitos, deve o historiador sempre ser pragmático, não esquecendo que sua obra é um meio de orientar e efetivar ações.” (TURIN, 2009, p. 16)

Michel de Certeau nos ensina que, além do dito, existe o não-dito, e os silenciamentos são relevantes para compreender a *topografia de interesses* em que se constitui um grupo. No processo de escrita se esconde a relação do autor com práticas que não são somente históricas, mas também políticas (CERTEAU, 2002). Servindo-se de leituras que organizam as temporalidades, os significados são construídos com a possibilidade de segregar algo que seja estranho às relações sociais do momento. A isto, Certeau chama de “escrita em espelho: tal escrita é séria por causa do que faz - dizer outra coisa pela reversão do código das práticas -; ela é ilusória apenas na medida em que, por não se saber o que faz, tender-se-ia a identificar o seu segredo ao que põe na linguagem e não ao que dela subtrai.” (2002, p. 90).

Os silêncios ganharão eficácia nesse momento de apresentar uma escrita que deve ser legitimada pelos pares. Partindo das atribuições características do trabalho do historiador no século XIX, buscamos compreender nos autores analisados, não somente aquilo que evocam como atributo historiográfico, mas aquilo que está inscrito subterraneamente e que pode ser interpretado como a atuação específica destes autores para configurar uma leitura legítima sobre a história indígena e o campo indigenista. De maneira esquemática e generalizante, apresentamos aqui alguns componentes específicos da *topografia de interesses* identificáveis nas obras dos quatro autores com os quais estabelecemos interlocução neste capítulo: Couto de Magalhães, Gonçalves Dias, Robert Southey e José Bonifácio.

A obra de Couto de Magalhães (1837-1898) pode ser tomada como exemplar para a constituição da figura do indigenista, considerando-o como precursor da formação oficial desta figura “profissionalizada” que tem a função de “administrar índios” a serviço do império brasileiro, função esta, com a qual Couto de Magalhães parece se identificar e que é estratégica nesse momento de constituição da Nação. Para além de sua preocupação com a observação empírica e com os índios, que lhes são contemporâneos (aspecto que revela seu

estilo etnográfico), buscamos enfatizar a proposta de uma ciência que apresentasse métodos a serem aplicados com o objetivo de promover a integração efetiva dos índios à Nação. Suas observações e justificativas são construtoras de elementos fundantes para atuação do indigenista, refletindo sobre a repercussão dessas ideias a partir das polêmicas incitadas por sua obra (e que estão apresentadas nos periódicos da época e nas revistas do IHGB). Suas falas refletem também um momento de diálogo intenso da História com a Etnografia, em especial com os intelectuais franceses do fim do século XIX.

A questão que mais nos despertou atenção em Gonçalves Dias (1823-1864) foi o esforço em trazer por meio de suas reflexões históricas uma “essência” indígena que identifica e aproxima brasileiros. Especialmente interessante é o dilema por ele apresentado para o índio em sua metáfora da nacionalidade brasileira: qual será o seu lugar entre os que são escravos e os que escravizam? Argumentamos que, nesses textos, ele consegue reapresentar os seus personagens, por meio de um exercício filosófico em que o índio se apresenta não como o *outro*, mas como representação de humanidade e humanismo. Nesse sentido, a obra histórica de Gonçalves Dias - que é menos conhecida do que sua obra poética - nos parece paradigmática.

Holanda (1974) lembra que Robert Southey (1774-1843) não escrevera para seus conterrâneos e sim para os brasileiros; isso talvez explique a opção por focalizar o papel do indígena (como o exótico), e também o fato de que essa escolha tivesse ocasionado uma recepção ambígua da obra, questão exemplificada a partir da observação de Ferdinand Denis em 1877, que considera que “o poeta inglês havia pintado, com certo brilho, cenas grandiosas da vida selvagem no Brasil, porém nem sempre suas cores são verdadeiras” (*apud* CEZAR, 2007). A essa questão, Southey parece já apresentar réplica em seu texto: “é preferível que historiadores e viajantes acreditem demais do que de menos; é melhor que respeitem exageros e falsidades do que suprimam fatos, por acharem que não são verdadeiros” e, sobretudo, “que deixem o leitor exercer seu próprio critério em vez de procurar decidir no seu lugar” (SOUTHEY *apud* DIAS, 1974, p. 72). O esforço por uma escrita imaginativa da história, e dentro dele, a inserção dos indígenas como atores épicos centrais parece ser aquilo que fornece maior peculiaridade à obra de Robert Southey, sendo também uma grande lição sobre a produção de narrativa.

Como ideólogo da legislação indigenista imperial, José Bonifácio (1763-1838) mantém em larga medida o projeto pombalino, conservando a preocupação em constituir um corpo homogêneo para a nação e basicamente, acrescentando à nação conforme proposta por

Pombal (que seria formada por brancos, índios, miscigenados e livres), também os mulatos e, gradativamente, os negros (conforme aponta o artigo 44 § 6º, p. 61 – na proposta à Constituinte). Cunha (1987) afirma ainda que Bonifácio seria representante de um discurso que se propagou como oficial, mas que não foi conduzido à prática, não consistindo, pois, em uma ruptura com os referenciais predominantes no período colonial. Importa-nos compreender como José Bonifácio contribuiu para formular uma noção de indigenismo que se difundirá no século XIX (mesmo que restrito ao campo do discurso) e que será objeto de rememoração por longa data, estando presente nos debates sobre a história da política indigenista até os dias de hoje.

A adoção de estratégias de produção de discursos como os que foram acima apresentados tem como propósito conferir legitimidade ao que se diz, devendo, pois, ser revestido de autoridade. Esse é um aspecto comum a Bonifácio, Southey, Magalhães e Dias. A fim de compreender os procedimentos adotados para uma operação histórica que garanta eficácia, utilizemos mais uma observação de Michel de Certeau:

Citando, o discurso transforma o citado em fonte de credibilidade e léxico de um saber. Mas, por isso mesmo, coloca o leitor na posição do que é citado; ele o introduz na relação entre um saber e um não-saber. Dito de outra maneira, o discurso produz um contrato enunciativo entre o remetente e o destinatário. Funciona como discurso didático, e o faz tanto melhor na medida em que dissimule o lugar de onde fala (ele suprime o eu do autor), ou se apresente sob a forma de uma linguagem referencial (é o "real" que lhes fala), ou conte mais do que raciocine (não se discute um relato) e na medida em que tome os seus leitores lá onde estão (ele fala sua língua, ainda que de outra maneira e melhor do que eles). Semanticamente saturado (não tem mais falhas da inteligibilidade), "comprimido" (graças a "uma diminuição máxima do trajeto e da distância entre os focos funcionais da narrativa"), e fechado (uma rede de catáforas e de anáforas assegura incessantes remetimentos do texto a ele mesmo, enquanto totalidade orientada), este discurso não deixa escapatória. A estrutura interna do discurso trapaceia. Produz um tipo de leitor: um destinatário citado, identificado e doutrinado pelo próprio fato de estar colocado na situação da crônica diante de um saber. Organizando o espaço textual, estabelece um contrato e organiza também o espaço social. Deste ponto de vista, o discurso faz o que diz. É performativo. Os artifícios da historiografia consistem em criar um discurso performativo falsificado, no qual o constativo aparente não é senão o significante do ato de palavra como ato de autoridade. (CERTEAU, 2002, p.102-103)

De acordo com a análise das obras selecionadas e percebendo-as sob as observações de Certeau (1979, 2002) podemos concluir que temos reunidas as condições necessárias para realizar a operação histórica no Brasil oitocentista, o que acaba se traduzindo na possibilidade de excluir determinados elementos da historiografia, deixar de tratar de forma mais profunda alguns aspectos ou enfatizar certos momentos históricos, orientados por uma ação consciente daquele que escreve história, ainda mais quando se trata de escrever uma história comprometida com a Nação, pressuposto *sine qua non* para o historiador oitocentista. Como ato essencialmente político, a escrita da história no Brasil oitocentista exigia do autor a reflexão sobre esse vínculo que é imprescindível: a pessoa que escreve, o lugar de onde fala e o projeto que defende (ver Turin, 2009). Essas características estão presentes nos textos acima analisados, e ainda mais explicitamente estão apresentadas nas revistas do IHGB, sobre as quais trataremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO III – LEITURAS DO PASSADO E INTERPRETAÇÕES DO PRESENTE: TEMPORALIDADES DO DISCURSO INDIGENISTA

Neste capítulo, analisaremos a presença de temas indigenistas nas revistas do IHGB no período compreendido entre os anos de 1839 e 1889. Buscamos refletir sobre a maneira pela qual a historiografia brasileira formula uma determinada noção de indigenismo como re-apresentação do indígena para a Nação. O ponto de tensão é a reflexão sobre a constituição de uma concepção temporal que se fundamenta na presença/ausência do indígena na nacionalidade brasileira, partindo de algumas representações predominantes para compreender os elementos constitutivos da história indígena que se formula nesse momento como tema nacional.

As revistas que utilizamos como fonte de pesquisa estão digitalizadas e foram disponibilizadas integralmente no site do IHGB. O conjunto de artigos selecionados compõe um total de 274 textos distribuídos em 52 tomos publicados neste período, abordando diversos aspectos relacionados à história indígena. Há de se ressaltar que no período delimitado para a pesquisa, os artigos relacionados à temática indígena constituem quase vinte por cento da produção do IHGB, sendo significativo que somente uma revista (publicada em 1870) não traga nenhum artigo referente ao tema (Cf. MOTA, 2006). Essa constatação reafirmou para nós a hipótese de que o indigenismo foi tema de fundamental relevância para construção da historiografia e da história brasileira e latino-americana no século XIX.

Comprendemos que muitas das formas de pensamento impressos nas revistas do IHGB indicaram caminhos para elaboração das políticas indigenistas que seriam implantadas a partir de então, encontrando nesse esforço da intelectualidade do século XIX o cerne daquilo que caracterizará o indigenismo oficial praticado no Brasil, sobretudo a partir do início do século XX com a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI/PTN) em 1910. Consideramos, entretanto, que tão importante quanto essa contribuição foi a repercussão que estas obras tiveram na historiografia que surgia junto com a nação e que acabava por consolidar também uma forma de pensar o índio que seria incorporada pelos historiadores (e pela população como um todo), permanecendo durante longa data.

Em um primeiro momento da pesquisa, identificamos nas revistas do IHGB os artigos que tratam da temática indígena e, em seguida, os organizamos por grupos específicos, evidenciando as diferentes formas de abordagem. A análise empreendida consistiu em uma leitura preliminar do conteúdo desses textos a fim de compreendermos como a temática se

insere no conjunto de preocupações do instituto, sendo, portanto, uma abordagem que buscou construir um panorama do tratamento dado ao tema na instituição.

A identificação desses grupos temáticos conduziu-nos a uma interpretação temporal do campo indigenista inscrito na historiografia, identificando três formas de perceber a história indígena no âmbito do IHGB, que classificamos como: *leituras do passado*, *interpretações do presente* e *perspectivas de futuro*. Dentre esses, apenas dois serão especificamente trabalhados na tese. Essa escolha foi feita no decorrer da pesquisa a partir da constatação de que as perspectivas de futuros permeavam toda a narrativa histórica do período, sendo simplificadora qualquer divisão que viesse enquadrar os elementos que se referiam às proposições de futuro da Nação. Evidentemente que as temporalidades percebidas não são exclusivas em cada um dos textos, havendo convergência delas em muitos deles, conforme explicaremos abaixo. Dessa maneira, essas temporalidades serão tomadas como instrumentos de análise histórica que buscam atender a um duplo objetivo: organizar os conteúdos presentes nas revistas do IHGB e, ao mesmo tempo, possibilitar uma interpretação que sinalize elementos que se tornarão hegemônicos no indigenismo brasileiro.

Apesar de restringirmos nossa análise somente às etnografias produzidas (conforme está apresentado no tópico seguinte) no âmbito das *leituras de passado*, agrupamos algo em torno de oitenta artigos que versam sobre os seguintes temas:

- 1) Etnografias: produção expressiva nos primeiros do IHGB, que demonstra a relevância atribuída aos estudos desse caráter. Isso se evidencia na quantidade considerável de 76 artigos publicados (destaca-se aqui a publicação em sete partes da memória etnográfica manuscrita pelo jesuíta João Daniel e intitulada *Parte Segunda do Thesouro Descoberto na Amazonia*);
- 2) Mitos e Lendas: produção menos expressiva numericamente no âmbito do IHGB, mas que guarda relevância como leitura de um “passado” indígena que será mais explorado no âmbito dos estudos folclóricos, que se fortalecem a partir do fim do século XIX. Especificamente sobre mitos e lendas indígenas, encontramos apenas dois artigos;
- 3) Arqueologia: apesar de ser enfatizado, em muitos textos, o quão importante se faz empreender estudos arqueológicos a fim de identificar as origens das populações americanas, apenas um artigo trata especificamente do tema, associando os achados de sambaquis a populações indígenas da região. Esta intenção já fora proclamada por Von Martius que, em

seu texto inaugural para a historiografia brasileira, manifesta a crença de que estes estudos evidenciariam a existência passada de “civilizações brasileiras” tão magníficas quanto a dos incas e astecas.

Já no campo que estamos qualificando como *interpretações do presente*, incluímos dois grupos temáticos específicos, que correspondem a pouco mais de noventa artigos:

1) Relações interculturais/ interétnicas: artigos que tratam das relações entre os indígenas, mas também desses com portugueses, holandeses, franceses. A ênfase recai sobre a descrição de diversos tipos de conflitos bélicos; porém, também encontramos a descrição de relações de amizade, inclusive com algumas espécies de “manuais” que indicam regras de comportamento para estabelecer um contato ameno com indígenas e como tratá-los a fim de que estes sejam disciplinarizados. Muitos textos descrevem o estabelecimento e o cotidiano dos aldeamentos²², bem como avaliam a relevância dos recursos aplicados para a sua manutenção. Em especial, no decorrer do século XIX, amplia-se o volume de textos que argumentam em favor da importância de inserção do indígena como mão-de-obra e sua participação no comércio regional. Alguns textos, alinhados com a perspectiva de Varnhagen, posicionam-se em favor da violência como única forma de rendição dos indígenas, dado o caráter de irredutibilidade dessas populações à civilização;

2) Demografia: identificamos treze artigos que tratam especificamente do tema, fornecendo-nos interessantes projeções e análises regionais sobre os dados quantitativos de populações indígenas “bravias” ou “mansas”. A elucidação desses dados é apresentada como importante instrumento para equacionar os conflitos locais e definir políticas eficientes para tratar a questão em consonância com a diversidade de perspectivas locais.

Em relação ao terceiro ponto de análise, *perspectivas de futuro*, identificamos dois eixos norteadores: *civilização e nação*. A partir desses eixos, distribuímos os grupos temáticos específicos que reúnem mais ou menos 95 artigos. Para uma melhor estruturação da tese,

²² Ao utilizar o termo “aldeamento” como correspondente ao que, em alguns documentos, aparece designado como “aldêa”, estamos-nos orientando pela observação bastante apropriada feita por Luis Felipe de Alencastro: “Refiro-me à diferença, fundamental para a etno-historia da América portuguesa, entre as aldeias, ou, melhor ainda (para os povos tupis), as tabas - habitat que os nativos escolhiam por si próprios, antes e depois da Descoberta, consoante os determinantes ecológicos e sociais de sua cultura-, e os aldeamentos- sítio de moradia de indivíduos de uma ou de várias tribos, compulsoriamente deslocados, misturados, assentados e enquadrados por autoridades do governo metropolitano” (2000,p. 119-120).

optamos por não analisar esses aspectos em um tópico específico, trazendo essas interpretações articuladas aos debates sobre os conceitos de *civilização* e *nação*, problematizados no decorrer da tese e expostos especificamente no quarto capítulo.

A fim de evidenciar a relevância do tema entre as preocupações do instituto, é suficiente apresentar as questões gerais propostas por seu secretário geral Januário da Cunha Barbosa na 4ª sessão realizada pelo IHGB (em 04 de fevereiro de 1839), e que estão contidas já no primeiro tomo da revista. Evidencia-se na elaboração das questões o quão caro é o debate sobre a civilização dos índios naquele contexto. Associado a este tema, temos como decorrências algumas preocupações, sendo quatro as pautas por ele apresentadas.

A primeira pauta²³ relaciona a “espantosa extinção de famílias indígenas” com a “expulsão dos jesuítas”, o que demonstra uma preocupação com a evidência de extermínio dos indígenas (remetendo-se à conseqüente fragilidade e necessidade de proteção desses povos em um momento em que a Nação busca se evidenciar como civilizada, estabelecendo uma ruptura com o colonial) e, ao mesmo tempo, se atribui a eles um lugar no passado, indicando que aqueles que eram indígenas (no passado) foram exterminados e os que existem hoje (no presente) não são mais índios, somente remanescentes. A expulsão dos jesuítas ocupará amplo espaço nas páginas da revista durante as primeiras décadas de sua existência, buscando refletir sobre a atuação desses religiosos na criação de um “método para civilizar populações indígenas”. A esse respeito, são emitidas opiniões controversas: os jesuítas ora são apontados como malfeitores e traiçoeiros, ora como salvadores e protetores dos índios.

A segunda pauta²⁴ desvela uma questão incômoda para toda a historiografia oitocentista: a história de origem das populações indígenas. Questão que se torna ainda mais complexa em função da diversidade linguística e cultural que caracteriza as populações. Diversos debates são entremeados pelo lugar que os indígenas ocupam na humanidade. A resposta a essa questão depende do pressuposto adotado para explicar a data de chegada ou presença na América e se estas populações possuem uma origem comum que seja compartilhada com outros povos já conhecidos. Fortemente presente no imaginário, está também a possibilidade de localizar no Brasil vestígios arqueológicos de populações que

²³ “1) Quaes sejam as causas da espantosa extinção das famílias indígenas que habitavam as provincias littoraes do Brazil: si entre essas causas se deve enumerar a expulsão dos jesuítas, que pareciam melhor saber o systema de civilisar os indígenas”. (RIHGB, Tomo I, 1840, p. 471)

²⁴ “2) O que se deve concluir sobre a história dos indígenas, ao momento da descoberta do Brazil; e d’ahi por diante, á vista das continuadas guerras entre as suas diversas tribus; da diferença de suas linguas e de seus costumes; só os devemos suppor famílias nomadas e no primeiro grão da associação, ou si segregadas das grandes nações occidentaes da America por quaesquer calamidades que as fizessem emigrar, e nesse caso se algum vestígio de civilização das grandes nações do resto da America apparece nos Indios do Brazil”. (RIHGB, Tomo I, 1840, p. 47-48)

tivessem organização tão avançada quanto as grandes nações da Mesoamérica e dos Andes (astecas e incas). Nesse sentido, evidenciam-se alguns trabalhos dedicados à exploração arqueológica e registros da história das denominadas “grandes nações americanas”.

A terceira pauta²⁵ se referencia mais uma vez no debate sobre a forma de colonização que deveria ser empreendida para civilizar indígenas, abrindo um questionamento sobre a eficácia do atual modelo (que segue o sistema jesuítico) ou a adoção de alternativas a este modelo. Já a quarta pauta²⁶ trata também da civilização dos índios, porém, o faz a partir da reflexão sobre os efeitos da introdução de mão-de-obra africana, o que dispensaria o trabalho indígena e poderia acarretar prejuízos à lavoura brasileira.

Todas essas pautas foram aprovadas, entretanto, nem todas chegaram a ser desenvolvidas ou publicadas na RIHGB. A última delas foi a primeira a ser desenvolvida, sendo publicada no Número 3 do Tomo I de 1839 (matéria desenvolvida por Januário da Cunha Barbosa e por José Silvestre Rebello). A primeira pauta está apresentada no Tomo II, abrindo a publicação do ano de 1840 com o programa desenvolvido por Januário da Cunha Barbosa. No ano de 1842, acrescenta-se a estes um novo programa que trata do tema: dessa vez, refere-se à “condição social do sexo feminino entre os indígenas do Brasil”, e é desenvolvido pelo sócio efetivo José Joaquim Machado de Oliveira. Também desenvolvido por este sócio, um novo programa é lançado no número 22 (tomo sexto de 1844) que trata da religião entre os indígenas do Brasil e das diversas compreensões existentes em relação a seus dogmas religiosos.

3.1 LEITURAS DO PASSADO: A BARBÁRIE COLONIAL INTERPRETADA PELA RAZÃO IMPERIAL

No âmbito das *leituras de passado* agrupamos para análise inicial, algo em torno de setenta e nove artigos que versam sobre os seguintes temas: etnografias, mitos e lendas e arqueologia. Percebemos a partir da análise das fontes, a predominância da produção de textos etnográficos, identificando nas produções etnográficas dois grandes arcabouços teóricos: a leitura de textos quinhentistas (dentre quais destacamos as decorrências da *Carta de Caminha*

²⁵ “3) Qual seria hoje o melhor systema de colonisar os Indios do Brazil entranhados em nossos sertões; se conviria seguir o systema dos Jesuitas, fundado principalmente na propagação do christianismo, ou se outro do qual se esperem melhores resultados do que os actuaes”. (RIHGB, Tomo I, 1840: p. 48)

²⁶ “4) Se a introdução dos Africanos no Brazil serve de embaraço à civilisação do Indios, cujo trabalho lhes foi dispensado pelo dos escravos. Neste caso qual é o prejuizo da lavoura brasileira, entregue exclusivamente aos captivos”. (RIHGB, Tomo I, 1840: p. 47-48)

e dos relatos jesuíticos) e a leitura de textos setecentistas. Não buscamos aqui, afirmar a ausência de textos seiscentistas, apenas enfatizar a predominância de relatos dos séculos XVI e XVIII, no que se refere à temática indígena.

O tema que perpassa todos os textos analisados é a religião como instrumento civilizatório, visto que se demandaram grandes esforços e investimentos na catequese de índios com o propósito de constituir a Nação. Importa-nos, sobretudo pensar, como o século XIX busca referências para construção de um presente por meio do reencontro com esse passado que aporta como origem no século XVI, mas que ganha corpo como colônia portuguesa somente no século XVIII, abandonando aos poucos as narrativas que enxergam tão somente um genérico novo mundo. Acerca desse “reencontro”, vale tomar a perspicaz análise de Flora Sussekind em seu *O Brasil não é longe daqui*:

Se o regresso à origem é uma impossibilidade e o que se faz é “fingir a volta a casa”, fundar uma paisagem, uma cena histórica ou familiar, um marco aprazível a que se nomeiam “Brasil”, “origem”, “Natureza”, é preciso, simultaneamente, com uma das mãos empreender a fundação e com a outra negá-la e exibir minuciosos mapas de minas, origens, nações. Se ao narrador cabe a função de descobridor, de guia, e o ponto de chegada pré-dado se mostra um lugar-nenhum, é preciso realizar operação semelhante. Mantidas a máscara de guia e a paisagem imaginária a que obrigatoriamente se destina, é o caso de erguer tais marcos, impô-los à vista e, ao mesmo tempo, fazer crer que sempre estiveram lá. Quando, ao contrário, a tinta ainda fresca, o desenraizamento, indicariam serem apenas cenário, e recém-pintado por esse narrador-paisagista, de quem se exige ainda o duplo papel de comandante e cronista de repetida viagem em sentido único: o regresso. A uma paisagem atemporal e pitorescamente cheia de referências locais, e a uma essência meta-histórica- a que se chama Brasil- que preexistiria à conquista européia, persistiria durante o período colonial e justificaria a consolidação de um Estado-Nação imperial como o que a parcela da classe dominante ligada ao trono lutava para assegurar em meio aos levantes que se sucediam durante o período regencial e os primeiros tempos do segundo Reinado por todo o país. (SUSSEKIND, 1990, p. 37)

Não seria possível traduzir, melhor do que o faz Flora Sussekind, a complexidade que envolve a tarefa do historiador como aquele que entrecruza diferentes narrativas e narradores, e, às vezes, ilude-se que seja possível retirar-se e ceder a fala aos “personagens da história”, tomados como legítimos narradores. Mas, se o “regresso à origem” não existe e em seu lugar encontramos textos polissêmicos e metanarrativos, resta-nos mais apropriadamente enxergar todos os atores como narradores, incluindo-se aí o historiador. Com tal propósito, buscamos, nas narrativas construídas e retomadas pelos historiadores oitocentistas, compreender os contornos daquilo que se instaura como preocupação sobre o passado no presente. Nesse

sentido, considerando que as narrativas etnográficas são produção expressiva nos primeiros anos do IHGB – o que se evidencia na quantidade considerável de 76 artigos publicados – optamos por restringir a análise aos textos de caráter etnográfico.

Nessa esfera de análise, identificamos textos que tratam do estado físico, moral ou intelectual das populações indígenas, incluindo diferentes perspectivas do imaginário: tanto aqueles relatos que descrevem a antropofagia como traço predominante que revela a *selvageria e a barbárie*, quanto os que demonstram a docilidade, a ingenuidade e a fragilidade às doenças, caracterizando-os como *povos da infância*. Estes temas estão amplamente inscritos no debate que busca definir um lugar na humanidade para os povos do Novo Mundo.

Além dos textos do século XVI, amplamente divulgados neste momento (a exemplo da *Carta de Caminha*), chamou-nos a atenção a reprodução de muitos manuscritos do século XVIII que descrevem as características culturais, religiosas e modos de vida de populações indígenas consideradas extintas. Alguns indicam que este processo teria acontecido por meio de mestiçagem das etnias (em especial, as amazônicas) que acabaram diluídas em meio às populações regionais, outros atribuem o desaparecimento de diversas etnias às violências cometidas no período colonial.

Consideramos estes como textos fundantes para construção de um imaginário que, por meio da ideia de degeneração, traz uma interpretação da inferioridade desses povos, inscrevendo-os na história por sua existência pretérita, o que predominou durante muito tempo na historiografia e permanece até os dias de hoje como imaginário nacional. Durante a análise do material previamente selecionado, identificamos a predominância de dois “tipos” de documentos presentes nas revistas do IHGB: narrativas produzidas no século XVI e produzidas no século XVIII. A partir de tal constatação, conduzimo-nos por duas questões: *A quem importa o século XVI?* e *O que buscar no século XVIII?* Tais questões construirão um mote para nossas leituras do passado.

3.1.1 A QUEM IMPORTA O SÉCULO XVI?

Cunha (1992) observa um paradoxo fundamental em relação à história indígena: somente depois de terem se passado três séculos da “descoberta” e do “reconhecimento” das populações indígenas do Brasil, a questão da humanidade dos índios torna-se efetivamente um problema. Ao contrário do que se colocará em pauta no século XIX, no século XVI não houvera dúvida de que se tratasse de homens e mulheres. O cientificismo oitocentista, além de buscar novas respostas, formulará também novos problemas. Entre eles, o debate sobre a

origem dos povos americanos põe em questão a própria nomenclatura: para além da convicção do equívoco histórico que originara o termo “índio”, também o termo “indígena” poderia não ser apropriado. A pergunta que hoje nos parece óbvia representava dúvida para os intelectuais oitocentistas: Eram esses povos que aqui se encontravam na chegada europeia nativos ou invasores? A ciência buscará uma resposta em recentes pesquisas e também nas fontes quinhentistas.

A primeira publicação da *Carta de Caminha*, texto considerado fundador da história do Brasil, acontece somente no século XIX (em 1817, na *Corografia Brasileira*, do Padre Manuel Aires Casal), representando importante papel no imaginário romântico, com o ufanismo característico da literatura colonial, mas, sobretudo, pela exaltação dos indígenas, percebendo-os sob inspiração dos habitantes do Jardim do Éden. O olhar pautado pelo idílico, apesar de marcante, de forma alguma é homogêneo no século XVI. Com ele concorrem outras perspectivas e linguagens: Manuel da Nóbrega, Pero Magalhães Gândavo, José de Anchieta, Nicolau Villegagnon, Hans Staden, Jean de Léry, Theodor de Bry, Gabriel Soares, André Thevet, entre outros.

O século XIX, em busca de respostas, voltar-se-á a essas interpretações a fim de fazer suas escolhas, orientando sob a ótica da razão os limites, os equívocos e as possibilidades que esses registros apresentam para reconstruir os primeiros momentos da história do país. Sussekind (1990) explica que as expedições de demarcação de origens e de fundação da nacionalidade tornar-se-ão a regra que valorizará tanto os relatos de viajantes no presente quanto dos cronistas no passado. Em grande parte, Varnhagen será responsável pela localização e divulgação dos relatos de cronistas quinhentistas, participando ativamente dessa atividade de (re)descoberta do Brasil, a qual se propõe o IHGB.

Em 1557, o padre espanhol Antonio Blasquez escreve carta em que busca sintetizar notícias das últimas obras da Companhia de Jesus junto aos gentios e cristãos. A narrativa busca recapitular os acontecimentos do ano anterior visto que os escritos, que os descreviam de maneira pormenorizada, teriam sido perdidos em um naufrágio. Inicia descrevendo aquilo que qualifica como “as cousas mais essenciaes” ao que,

[...] offerece-se dizer do bom successo que o Senhor deu, acabada a guerra; e foi assim que os maiores inimigos, e de que mais se podia temer, vendo o destroço que os christãos fizeram em os seus, despovoaram a terra e se foram a morar ao sertão adentro, e os que se confederaram com os nossos, vendo que não havia outro remédio, determinaram de se accommodar a nossos costumes, fazendo da necessidade virtude. (BLASQUEZ, RIHGB, Tomo V, 1843, p. 227)

Aquilo que consiste em essencial diz respeito à aceitação da catequese, que indicaria o reconhecimento do equívoco do modo de vida indígena e, conseqüente, anuência ao modo de vida civilizada. A comemoração pela rápida conversão parece querer ocultar para os missionários aquilo que todos já sabem: *a tendência à inconstância* pode tornar aquela conversão apenas performática. Daí, a narrativa quase se transforma em manual, indicando como deve proceder o missionário em seu *fazer civilizatório*: há que se demonstrar a inferioridade de suas crenças pagãs e fazê-los crentes e vigilantes quanto ao mal que os espreita constantemente, quanto aos riscos dos castigos após a morte e pelo supremo invisível que assiste a todos os pecados. Duas questões são imprescindíveis para tal fim: buscar maneiras para atrair as crianças para o quanto puderem afastá-las dos hábitos selvagens e, ao mesmo tempo, combater sobre todas as coisas o hábito de comer carne humana. Questão a qual reconhece que eles consideram a mais sofrível:

Porque assim como alguns em o dinheiro ou contentamento sensual, ou em o muito valor põe sua bem-aventurança, assim estes Gentios têm posta sua felicidade em matar um contrário, e depois em vingança comer-lhe a carne tão sem horror e nojo que não há manjar a seu gosto que se achegue a este; e esta era a causa por que diziam ao governador que em lhe tirar isto lhe tiravam toda a glória e honra que lhe deixaram seus avós. (BLASQUEZ, RIHGB, Tomo V, 1843, p. 230)

O antropólogo Viveiros de Castro, em *A Inconstância da Alma Selvagem*, argumenta que poderíamos considerar que o abandono do canibalismo como evento que demarca a derrota Tupinambá e seu total rendimento, retirando-lhes o elemento ordenador da memória coletiva desta sociedade e forjando uma memória de culpa que lhes era inexistente e agora os tornaria “conversíveis”. Se a ausência de sujeição é que os faria inconstantes, a sujeição lhes trará imediatamente a constância e, com isso, o fim de suas estratégias de resistência. Já as estratégias civilizadoras passam pela inculcação de bons modos nas crianças, as quais repassariam os preceitos aprendidos aos mais velhos (estes, já “mal criados” e dados à inconstância), sendo recorrentes nos relatos os estratagemas a serem adotados a fim de seduzir as crianças e produzir novas formas de organização da memória; sobretudo, deve-se depreciar seu modo de viver:

E diziam quase todos que estar alli era estar no Purgatório, e é verdade. Eu não tenho visto cousa que melhor o represente. São suas casas escuras, fedorentas e afumadas, em meio das quaes estão uns cântaros como meias tinas que figuram as caldeiras do Inferno. Em um mesmo tempo estão rindo uns, e outros chorando tão de vagar que se lhes passa uma noite em isto sem

lhes ir ninguém á mão. Suas camas são umas redes podres com a ourina, porque são tão preguiçosos que ao que demanda a natureza se não querem levantar. (BLASQUEZ, RIHGB, Tomo V, 1843, p. 232)

Estimular desde cedo que se compreenda a bestialidade do passado indígena e de seus modos de vida (por isso, as releituras do Mito de São Tomé) e seus prejuízos é, assim, uma estratégia narrativa que legitima a conversão religiosa. Também nesse sentido, as etnografias como um todo, assumem uma função de descontextualização narrativa do indígena, que possibilita inseri-lo como uma realidade manipulável em qualquer ordem da humanidade, conforme seja desejável a cada interpretação. A fim de permanecer nos propósitos missionários de atuação junto às crianças, Blasquez ([1557] 1843) reitera a necessidade de criação de uma confraria que pudesse sustentar os gastos para manutenção da catequese visto que é preciso alimentar e dar roupas às crianças a fim de que permaneçam em sua conversão, sendo esta obra de valor inigualável já que, nestes povos, “estariam contidas todas as misérias juntas”. Conforme lhes descreve o Padre Manuel da Nóbrega:

Nesta capitania se vivia muito seguramente nos peccados de todo ho gênero, e tinhão o pecar por lei e costume hos mais ou quase todos nam commungavão nunca e há absolvição sacramental há recibiam perseverando em seus peccados [...] há tanta ignorancia das cousas da nossa fé catholica [...] que vão para os seus fazer-se grandes injurias aos sacramentos que qa se ministrão. (NÓBREGA, RIHGB, Tomo II, 1840, p. 285-286)

Para Nóbrega, o gentio do Brasil (portador da maldição de Cam), apesar de provido de entendimento natural, é desprovido de razão e por isso, incapaz de desenvolver algum tipo de fé sem a intervenção divina, visto que são excessivamente dados aos vícios e à inconstância:

[...] ho sertão esta cheo de filhos de Xpãos grandes e pequenos, machos e femeas com viverem e se criarem nos costumes do gentio; avia grandes odios e bandos: as coisas da igreja mui mal regidas [...]. Começamos com a ajuda de noso senhor a emtender em todas estas cousas e faz-se muto fructo e ja se evitão muitos peccados de todo ho gênero van se confessando e emendando e todos querem mudar seu máo estado e vestir a Jhú Xpó nosso Sor. Os que estavam em ódio se reconciliarão com muito amor, vam se ajuntando os filhos dos Christãos que andam perdidos pelo sertão e já são tirados algus, e espero que os tiremos todos. (NÓBREGA, RIHGB, Tomo II, 1840, p. 286)

Os missionários seriam os únicos capacitados a exercer tal mediação para construir uma fé. Capacidade esta que não corresponde somente a um desígnio divino, mas também histórico. Em sua visão, combater um passado de pecado e trevas era, para os católicos, continuar uma luta contra a heresia que havia se iniciado na Europa e à qual já se dedicavam.

Nesse sentido, podemos considerar que Nóbrega e outros religiosos lidariam com a humanidade dos indígenas de forma semelhante a que esta teria sido atribuída a outros povos gentis. Ao apresentar na RIHGB cópia de um manuscrito de Nóbrega, Varnhagen afirma que “nas cartas dos primeiros Missionarios, especialmente Jesuítas, se encerrão os melhores elementos do primeiro século da história brasílica” (NÓBREGA, RIHGB, Tomo II, 1840, p. 285). Consolida-se, nestes, elementos que a historiografia adotará como forma de “interpretar os selvagens”. Dentre esses, comentamos anteriormente acerca da compreensão de que os indígenas são dados às inconstâncias, interpretação que se consolida pela imagem que nos é transmitida com recorrência pelos jesuítas, conforme afirma Nóbrega “ho converter todo este gentio he mui fácil cousa, mas ho sustentalo em boõs costumes nam pode ser senam com muitos obreiros” (NÓBREGA, RIHGB, Tomo II, 1840, p. 285-287).

Viveiros de Castro analisa de maneira instigante tal compreensão, demonstrando a relevância daquilo que os religiosos ignoram quando afirmam que estes “em cousa nenhuma crem”, deixando de perceber que em sua inconstância está sua fundamentação de crença. Nisso, contradizem-se os jesuítas (na verdade, transparecendo suspeitar de tal equívoco) ao afirmar que os indígenas seriam “papel branco para nelles escrever há vontade”. Nesse sentido, a inconstância demonstraria, sobretudo, a convicção de algo, algo que já se encontrava escrito nesse papel que os religiosos buscaram compreender como branco.

Dentre os documentos quinhentistas publicados na RIHGB, temos também a “Tradução da carta que Nicolau Villegagnon escreveu da America (Rio de Janeiro) a Calvino em 1557”, publicado no Tomo II de 1840. A carta se inscreve no contexto da breve empreitada conhecida como França Antártica que, sob comando de Villegagnon (cavaleiro da Ordem de Malta), aconteceu na atual Baía da Guanabara entre 1555 e 1560, onde se acreditava poder constituir uma colônia livre para que diferentes expressões de fé fossem praticadas longe das perseguições religiosas do Velho Mundo.

Ainda no século XVI, o franciscano André Thevet ([1558]1978) descreve a chegada de Nicolau Villegagnon à Baía da Guanabara como sendo motivo de grande festa para o povo Tupinambá. Segundo Thevet os indígenas já estariam avisados da chegada de seus aliados franceses e prepararam “um verdadeiro palácio à moda da terra, todo alcatifado ao derredor de belas folhas odoríferas” (THEVET, 1978, p. 9). Villegagnon sinaliza uma compreensão sobre o lugar dos povos americanos na humanidade e, ao mesmo tempo, ressalta a apreensão em relação aos portugueses que, evidentemente, não viam com bons olhos a presença francesa.

O paiz era absolutamente deserto e inculto; não havia casa, nem provimento de trigo: pelo contrario os homens erão ferozes e selvagens, despidos de toda a cortesia e humanidade, e em tudo diferentes de nós no modo de obrar: sem religião, sem algum conhecimento de honestidade e de virtude, sem alguma idéa do justo ou d injusto, tanto que me vinha ao pensamento saber se tínhamos cahido entre féras de humana forma. Era-nos preciso acudir a todos estes incommodos, e sem demora: achar remédio a eles em quanto os navios se afastavão a regressar, de modo que os do paiz enojando-se do que havíamos trazido, nos não surpreendessem em descuido, e nos dessem morte. Havia demais a vizinhança dos Portuguezes, que não sendo afeiçoados, e tendo pheito guardar o paiz que agora ocupamos, levão muito a mal que nelle fossemos recebidos, por isso nos consagrão uma raiva mortal. Todas estas cousas apresentavão-se á meditação dos que aqui nos reunimos: força era escolher um lugar para nossa retirada, derrubar matas, aplinar terreno, levar provimento e munições, assentar fortes, construir casas e armazéns para nossa morada e bagagem, juntar dos arredores os materiaes necessarios, e por falta de bestas de cargas conduzil-os, e juntal-os de muitos logares e mui distantes, do que resultava que a nossa companhia assaz pequena, necessariamente se desgarrava e diminuía. Por todas estas dificuldades os amigos que me haviam acompanhado, desesperando da nossa empresa arripiarão carreira: mas eu da minha parte nunca desanimei”. (VILLEGAGNON, [1557], RIHGB, Tomo II, 1840, p. 203-205)

Em análise bastante instigante, recentemente o historiador Paulo Knauss (2008) demonstra a existência de, pelo menos, três tendências dentro desse movimento, cada qual estabelecendo um tipo de relação diferente com os indígenas. Não cabendo ao trabalho aqui proposto adentrar essa análise, apresentaremos somente a sua ressalva de que, apesar de breve, tal evento guarda relevância já que permite “identificar diferentes projetos que rascunharam o Novo Mundo” (KNAUSS, 2008, p. 144). Nesse sentido, retomar esse evento no século XIX brasileiro significaria, sobretudo, reafirmar a vitória do projeto português em detrimento da frágil aliança que se fez entre franceses e indígenas. Memória fundamental para um contexto em que elementos identitários nativistas buscam afirmar discursivamente o poder de uma Nação que se quer unificada. Encontramos diversos relatos missionários que descrevem o temor provocado pela presença francesa, e o quanto tal episódio teria ocasionado uma alteração a mais no cotidiano missionário, instigando ainda mais os conflitos interétnicos. Conforme relata o Padre Lourenço em carta para ao Padre Doutor Torres em 1562:

Este anno passado depois que se destruiu a fortaleza no Rio de Janeiro foy esta Capitania muy combatida dos franceses os quaes entrando neste porto com duas nãos muy grandes e bem artilhadas se poserão defronte desta povoação, cousa pra causar assaz Terror por seremos moradores poucos as casas cobertas de palha, e sem fortaleza acodio o Capitão com Todos os mais ase encomendar primeiro a São Tyago como sempre costuma indo a suas guerras nas quaes nosso Senhor o favorece co lhe dar sempre vencimento [...]

De modo que a gente dessa Capitania vive com estes sobressaltos esperando q' seia de S.A. para poderem ser ajudados com algum socorro pera sua defensão porque emqt for doutrem nunca será bem provida, nem nos poderemos aproveitar muito em nosso ministério pella inquietação Da Terra. (RIHGB, Tomo II, 1840, p. 434-5)

Esse relato chama-nos a atenção por descrever o abandono e a susceptibilidade em que vivem muitos desses aldeamentos, abandonados tanto pelas autoridades religiosas quanto pelos poderes temporais. Muitos relatos descrevem a miséria em que se encontram as aldeias. Neste, o padre conta que há mais de dois anos não estabelecem nenhum tipo de contato com “civilizados”, o que lhes tem gerado muitas carências materiais e humanas, restando-lhes como recurso único tomar a fé como proteção aos inimigos que porventura se aproximem.

A fim de nos aproximarmos desse universo em que o século XIX reinterpreta o século XVI, concluiremos, buscando responder à questão colocada (*A quem importa o século XVI?*) por meio do diálogo com dois textos de Varnhagen que, ao contrário dos demais, não foram publicados na RIHGB e não consistem em textos estritamente históricos. Justamente por essas características é que compreendemos serem eles também significativos para empreender tal diálogo, ao considerarmos que, no século XIX, a despeito do tom austero que Varnhagen busca imprimir à produção historiográfica, ele mesmo envereda-se pelas fronteiras tênues da literatura e da história. Chamaremos essas narrativas de “As duas ficções de Varnhagen”: a *Crônica do Descobrimento do Brasil* e o *Mito de Sumé*. Ambas estão diretamente vinculadas a sua compreensão sobre a querela entre indígenas e a nacionalidade.

A obra *O descobrimento do Brasil, crônica do fim do décimo-quinto século*, publicada em 1840, é um romance histórico inspirado na *Carta de Pero Vaz de Caminha*. Segundo Laura Nogueira, mesmo sem querer, “por meio dela, Varnhagen também pagou seu tributo àquela temática apontada pelos contemporâneos como sendo a mais legítima para exprimir o espírito nacional” (NOGUEIRA, 2000, p. 50). Ao escolher a *Carta de Caminha* como fonte histórica (ou inspiração, na linguagem literária) não se poderia fugir ao tema. Varnhagen a toma como “documento capaz de trazer as informações mais fidedignas dos acontecimentos sucedidos naqueles dias seguintes à chegada dos portugueses na região batizada de Porto Seguro” (VARNHAGEN, 1840, p. 22). Tal validação está principalmente no fato de ter sido Caminha testemunha ocular de tais fatos, o que se sobrepõe em importância à “ingenuidade” de suas observações.

Em nota, adverte o leitor que parte significativa dos episódios da crônica são históricos, sendo as particularidades trazidas com a dupla intenção de “produzir maior interesse”, mas

também de “mostrar a vida e alma do século”. Demonstra mesmo que por vezes seguirá Caminha textualmente. Evidencia-se uma preocupação com a veracidade e a validação das fontes, características do estilo de historiografia proposta por Varnhagen. Acerca do significado da obra de Caminha para o imaginário do Brasil, Sussekind é enfática:

O destino é indiscutível: regressar à origem, descobrir o Brasil. O cenário também: natural, pitorescamente natural. Ficção numa nota só. Cabem variações, mas a base é uma só. Do Pero Vaz de Caminha condenado, enquanto personagem de Varnhagen, a redescobrir o Brasil e a renarrar a chegada de Cabral em folhetins seriados do *Diário do Rio de Janeiro* ao Júlio de *O enjeitado*, de Paula Brito, em busca dos seus “lugares de infância” e do nome dos seus pais; do Augusto e da Carolina de *A Moreninha*, à procura de velhas prendas, das crianças que foram e de uma história de amor passada, ao narrador do conto “Luísa”, de Pereira da Silva, tentando desvendar o segredo de um lugar ermo e solitário, temido por todos, às margens do Iguaçu, variam as trilhas da prosa de ficção brasileira (novela histórica, melodramática, de costumes ou de mistério) nas décadas de 30 e 40 do século XIX, mas repete-se a nota, a meta quase geográfica- a demarcação de um centro, de uma origem, de uma cena primitiva de descoberta. (SUSSEKIND, 1990, p.35)

Esses diversos usos e releituras da narrativa de Caminha, que têm início no começo do século XIX, ganharão rápida divulgação pelas representações pictóricas que guardarão lugar de relevância no império, designando, em linhas gerais, um encontro cordial, a superioridade do Cristianismo, a beleza do rito cristão e o encantamento dos portugueses com os índios²⁷. Apesar disso, a interpretação precursora de Varnhagen perpassa elementos que se diferem da análise que predominará em uma versão didática até hoje reproduzida. Seu olhar é de quem questiona o *fazer histórico*: preocupa-se em diferenciar o cronista que foi Caminha do historiador que ele representa, bem como o homem imaginativo do século XVI, do homem racional do século XIX. Em 1867, em tom de confissão, Varnhagen justifica a opção por essa narrativa:

Durante os meus primeiros anos de aplicação e de estudos feitos na Europa sobre as nossas cousas, confesso que não tinha eu acerca do caráter dos nossos Índios nenhuma ideia segura, ou para melhor dizer, achava-me acerca deles todos sob a impressão da carta de Pero Vaz de Caminha, que quase chegava a invejar a inocência dos Tupiniquins encontrados por Cabral em Porto Seguro; e sob essa impressão escrevi algumas linhas da ‘Crônica do descobrimento do Brasil’, que publicou o Panorama em princípios de 1840. (VARNHAGEN, 1867, p. 36 apud NOGUEIRA, 2000, p. 51)

²⁷ A esse respeito ver o texto de Maria Aparecida Ribeiro: *A Carta de Caminha na Literatura e na Pintura do Brasil e de Portugal. Disponível em: <<http://www2.crb.ucp.pt/Biblioteca/rotas/rotas/maria%20aparecida%2019a67%20p.pdf>>*. Acesso em 20 jan. 2009.

Considerando o “rumo” que sua produção tomara, carregando o fardo de uma identidade assumida como historiador anti-indígena em um ambiente que favorecia a valorização do indígena como peculiaridade da Nação, restara a Varnhagen atribuir seu texto aos arroubos juvenis e à sedução provocada pela narrativa de Caminha. Caberia ainda o argumento de que tal produção destoante carregava o mérito de trazer a um público amplo um documento histórico que até então era desconhecido para os brasileiros; entretanto, a omissão posterior desta publicação indica que o historiador optara mesmo pela negação de seu valor histórico: “a visão que então apresentara dos nativos brasileiros deveria ser esquecida, pois retrataria de modo irreal os primitivos habitantes das terras desse território” (NOGUEIRA, 2000, p. 53).

Sua narrativa constrói-se por meio da citação de longos trechos da Carta de Caminha, sendo reproduzidas quase em sua totalidade as observações do escrivão:

Deixando para os mais curiosos as belas e ingênuas descrições da simplicidade desta gente, feitas por Pero Vaz de Caminha ao seu rei, as quais todas revelam na forma e no estilo a religião e os costumes inocentes de nossos maiores, estimamos não poder resistir ao desejo de transcrever a sua seguinte narração de uma cena por ele presenciada. (VARNHAGEN, 1840, p. 33-34)

Os elementos centrais bastante conhecidos em Caminha estão ali apresentados: as qualidades humanas (afirma que “são descendentes de Noé como nós outros”, apesar de seu estado selvático) que se apresentam tanto nas feições (regulares, e mesmo belas) quanto em suas características de personalidade (ressalva-lhes a tranquilidade, passividade e alegria) ou morais (referindo-se a eles como “mais mansos entre nós que nós entre eles”, o que refletiria a tranquilidade de seus espíritos). Ao contrário do que afirmará em escritos posteriores, considera que os indígenas são passíveis de civilização e guardam conosco uma origem comum.

Ao narrar as ações de Cabral, demonstra estar este convicto de que se iniciava ali a tarefa de incitá-los à civilização, imbuído que estava de seu espírito cristão e do quanto os índios se predispunham a receber esse auxílio. Varnhagen confirma – por meio de Caminha – sua crença de que um grande império português se iniciava: “de território imenso, filho e todo descendente – em religião, língua, costumes e até no sangue, de uma nação pequena em extensão, mas grande em homens e generosa com quem um dia viria a rivalizar, e depois emancipar-se para gozar das riquezas com que nascera” (VARNHAGEN, 1840, p. 103). A

narrativa de Caminha já antecipava que o predomínio português se consolidaria em detrimento de outras heranças.

Talvez inspirado pelo romantismo europeu, em voga na literatura brasileira, descreve o romance entre um tripulante e uma indígena aos moldes do que nos apresentará a geração indianista tão criticada por Varnhagen. Assim descreve Ypeca como musa inspiradora do romance: “era uma das mais lindas raparigas que a imaginação nos pode apresentar”, “o seu rosto expressivo oferecia muito mais encantos”, “lindos e compridos cabelos pretos, desdenhosamente soltos pelos ombros, constituíam seu vestuário”, “seus gestos meigos e feiticeiros” e “ao lindo rosto lhe assomava um riso terno que permitia descobrir a furto os alvíssimos dentes” (VARNHAGEN, 1840, p. 43). Nas entrelinhas de sua descrição, apresenta-se, por meio desta mulher indígena, a susceptibilidade natural à civilização, pronta que estava para abandonar aquela existência e ser conduzida à civilização por meio da “linguagem amorosa, única que tem sinais comuns em todo o universo”, conforme define Varnhagen.

Já no ano de 1841, durante viagem que empreendia pelos “sertões” de São Paulo e Paraná, temeroso pela ameaça de um ataque de indígenas, o historiador seria convencido da barbárie que os indígenas representavam, desfazendo-se de qualquer compreensão apressada que os interpretasse como “bons selvagens”. A partir de então, dedicar-se-ia à tarefa de demonstrar que deveriam estar dissociados da escrita da nacionalidade brasileira, demonstrando que, além de não serem passíveis de civilização no presente, não existia nada que pudesse ser louvado em seu passado. Em sua segunda ficção, *O Mito de Sumé*, não cairia no encanto dos bons selvagens, servindo a narrativa ficcional desta vez, para legitimar a inferioridade e submissão a que estavam destinadas as populações indígenas.

Especialmente marcante no imaginário colonial, o Mito de São Tomé permaneceu e passou por novas apropriações no século XIX. Uma destas é a leitura que faz Varnhagen, numa evidente pretensão de associar o mito a uma política de integração dos índios. Em sua obra *Sumé: lenda mito-religiosa americana, recolhida em outras eras por um índio Moranduçara*, publicada em 1855, parte de uma perspectiva de superioridade da raça branca europeia e do pressuposto de que a integração à sociedade nacional, pacífica ou não, é o melhor caminho para essas populações. Fundamentado em cronistas (em especial, parece ser inspirado pela narrativa de Nóbrega) que, desde o século XVI, descreviam esse mito, Varnhagen constrói um personagem fictício: um narrador indígena que apresenta a pregação de Sumé aos índios e descreve o escárnio com que esta foi recebida por eles. Conta a vida do

santo, seu empenho na pregação aos índios e a decepção provocada pela recusa dos índios que teriam reagido violentamente contra Sumé, ao que ele se retira, sendo ao desígnio divino dado que os índios fossem condenados pela recusa.

A leitura de Varnhagen apresenta como particularidade, as expressões marcadamente civilizatórias: “Venho ensinar-vos a conhecer o *verdadeiro* Tupan, e amá-lo, amando a *virtude*”. A verdade e a virtude ressaltadas, obviamente, inscrevem-se numa leitura cristã de mundo, o que é recebido com desdém pelos indígenas. Neste momento, uma voz onisciente adverte que “malditos são os que escarnecem dos ministros do Senhor”. Ao que Sumé prossegue afirmando que vem ensiná-los a se “regerdes pelas leis da sociedade civil” e “fazerdes productiva a madre terra”. Diante da permanência da recusa e da violência com que reagiram, a ira divina voltar-se-ia contra eles, impondo-lhes como castigo que estes seriam submissos aos brancos europeus (VARNHAGEN, 1855, p. 10).

Sumé teria saído em procura de outros que dessem atenção às suas palavras, ao que se apresenta um novo evento que servirá como ambientação para a narrativa: encontra um povo indígena que fazia guerra a um grupo a ele subjugado, e que teria se rebelado. A partir disso, reflete que a sociedade civil não pode subsistir sem a ideia do castigo, visto que “o castigo, e por conseguinte a guerra, muitas vezes servem a melhorar e a purificar as almas; são os fiadores da ordem e do predomínio da razão” (VARNHAGEN, 1855, p. 23). Argumenta então que a providência divina, da mesma forma que sujeitou os animais aos homens, sujeitou também os homens entre si. Desta maneira, a desigualdade é um predicado indispensável à vida e à sociedade, sendo a igualdade que alguns proclamam, possível apenas “nos silenciosos sepulcros” (VARNHAGEN, 1855, p. 26). Tal afirmação evidencia-se pela existência de alguns homens que são mais fortes e sábios do que outros, o que teria estabelecido, desde o princípio, o domínio dos mais capazes:

E dotando o homem do instinto de admirar a memoria, os monumentos, e quase a sombra dos heroes, incutiu em seu animo a tendência de respeitar mais a sua geração que outra sem passado algum, e nos legou a instituição da nobreza e com mais razão a da realeza. E em verdade vos digo que nunca bendirão (sic) tanto quanto devem ao Senhor os povos a quem elle brindar com um soberano benéfico e justo; e com magistrados rectos e íntegros que afugentem da pátria a desolação e o cahos. (VARNHAGEN, 1855, p. 26-27).

Desta maneira, ele defende a autêntica superioridade dos homens brancos em relação aos indígenas, bem como o uso legítimo da força para fins de implantação da ordem social em lugar do caos. Deveria ainda ser considerada como benevolência a disponibilidade desses

homens superiores para guiá-los aos valores civis. Na narrativa construída, os vencedores da guerra teriam voltado a seus antigos vícios, o que demonstra que de nada teria lhes servido o conflito bélico, visto que este não se orientava para um aprimoramento das sociedades: metaforicamente, permaneciam sem considerar a mensagem de Sumé, que continua em sua caminhada. A ira divina faria com que estes povos guerreassem até se acabarem mutuamente, e, diante daquele quadro de desolação, Sumé nada poderia fazer:

E Sumé sentado sobre uma pedra de granito chorava a sorte do povo condenado, que deveria perecer ou fundir-se em outro povo pela presença de algum conquistador mais forte de espírito e coração bem quisto do Senhor. E afligiam os trabalhos, a fome e os grilões e as mortes que teriam lugar de uma e outra parte para conseguir-se a regeneração que elle agora oferecia pacífica. (VARNHAGEN, 1855, p. 35)

Apropriando-se do Mito de São Tomé, Varnhagen retoma a leitura jesuítica de que, anteriormente à chegada dos europeus, um enviado divino já teria oferecido uma possibilidade de conversão que teria sido rejeitada pelos indígenas. No entanto, enquanto os jesuítas se apropriam do mito para legitimar a sua presença como aqueles que estavam designados a dar continuidade à missão civilizatória antes fracassada, com Varnhagen esta possibilidade está ausente, restando a estes povos “incivilizáveis” a ira divina, com a qual deveriam se conformar e aguardar sua total desagregação sob o domínio dos mais fortes. Nesse sentido, o papel do branco europeu é que se diferencia: enquanto no primeiro ele representa a salvação divina rerepresentada, no segundo, ele é o vingador divino que vem fazer justiça à Sumé.

3.1.2 O QUE BUSCAR NO SÉCULO XVIII?

Tratar do imaginário europeu sobre os indígenas é conceber um campo fecundo de concepções que se apresentam desde o século XVI e que terão longevidade, estando fortemente presentes no Brasil oitocentista. Estas concepções podem ser encontradas nos relatos de missionários que percorreram as aldeias durante todo o período colonial, em descrições que trazem um misto de paraíso e inferno, povoado por personagens genéricos e estereotipados, mas que representavam, apesar disso, uma tentativa de *repensar o humano* que se processava desde o que foi para os europeus a descoberta da América. Nessa perspectiva, sem desconsiderar outros relatos, podemos afirmar que as memórias dos jesuítas foram fundamentais para compreensão do cotidiano indígena representado nas entrelinhas do cotidiano missionário. Vale observar, conforme Almeida, que,

Jesuítas e índios encontravam-se num novo mundo, numa situação nova, colonial, que exigia de ambas as partes adaptações e estratégias de sobrevivência. Se os índios aldeados eram diferentes de seus pares nas aldeias de origem, o mesmo se pode dizer dos jesuítas na colônia em relação aos seus colegas europeus. O mundo colonial era uma experiência nova, viva e dinâmica, na qual os agentes sociais interagiam criando e recriando novas formas de pensar, sentir e agir. (ALMEIDA, 1996, p. 150)

Dentre os relatos apresentados na RIHGB, grande relevância é dada à obra do jesuíta João Daniel. São publicadas em sete partes a totalidade da Parte Segunda do “Thesouro Descoberto no Rio Amazonas” em que traz *Notícia Geral dos Índios seus naturaes, e de algumas nações em particular; da sua fé, vida, costumes, e das causas mais notaveis da sua rusticidade*. Segundo nota do editor Francisco Varnhagen, João Daniel viveu no Amazonas entre 1749 e 1760, “e d’alli fora transportado com alguns outros para o carcere de S. Julião em Lisboa, onde escreveu o referido manuscrito” (DANIEL, RIHGB, Tomo II, 1840, p. 331).

Eulália Santos (2006) lembra que, “enquanto temos na obra de Antonio Vieira – século XVII – o entusiasmo do momento de construção da Companhia de Jesus no Novo Mundo, em João Daniel, temos a reflexão de quem viveu as últimas tentativas da Companhia em fazer valer seus projetos de construção das missões” (SANTOS, 2006, p. 190). Desacreditada por uns e exaltada por outros, a ação missionária naquele momento buscava, sobretudo, reavaliar-se, o que faz transparecer uma aparente contradição: ao mesmo tempo em que João Daniel afirma que *o tronco, a palmatória e os açoutes* são a melhor forma de tornar os índios obedientes, diz também que o empenho temporal dos missionários deve ser exercido *com a mais suave economia que puderem*.

Assim, apesar dos preconceitos e compreensíveis visões idealistas de salvação de almas, podemos afirmar que “a vivência cotidiana nas aldeias e a prática da catequese levou-os a níveis de flexibilidade e tolerância, em relação aos costumes indígenas, pouco compatíveis, ao que parece, com a ortodoxia católica”; entretanto, “a realidade colonial impunha limites e os jesuítas souberam ceder e recuar quando necessário” (ALMEIDA, 1996, p. 152). Isso talvez explique razoavelmente as contradições encontradas na obra. Nossa análise privilegiará essas contradições e a recepção a estas no século XIX.

A narrativa do jesuíta inicia-se com a afirmação de que, em muito, se assemelham os indígenas aos europeus, com exceção de suas cores, compreendendo não ser necessário retomar a assertiva de que os indígenas fossem *gente*, conforme tentaram contestar alguns espanhóis para persuadir os cristãos de que não foram tão graves os abusos e violências

cometidos contra essa *pobre gente*. A tal postura assevera que tais práticas, em um ou em outro caso, merecem ser condenadas como graves (seja por *bestialidade* ou *homicídio*).

Ao descrever as características físicas e a gradiente de cores, relaciona-as com a aclimação da humanidade em diferentes partes do mundo. A isso também busca relacionar o fato dos indígenas serem imberbes, a beleza das crianças e as feições finas que assemelham as mulheres indígenas às europeias (algumas, segundo ele, somente diferenciadas pelos trajes que as cobrem). A respeito da origem dos índios, explica que existem muitas opiniões, falando daquela que considera serem eles “filhos de Can”, visto que sofrem da maldição de Noé (condenados a serem servos dos servos de seus irmãos – ou seja, tal fato poderia se comprovar pelo fato de que os indígenas se subordinassem até mesmo aos negros). Outra opinião é a de que seriam descendentes dos judeus, originários de uma tribo que teria se perdido desses.

De maneira diversa desta, ao tratar da forma em que são criados e do desprezo que trazem pelas riquezas, afirma que, com exceção dos incas no Peru, em quase nada os índios *se diferenciam dos bichos e feras do mato*. Apesar de terem suas lideranças, *são criados á lei da natureza*, respeitam os pais, bem como as mulheres e os homens mais velhos, sendo que estes lhes contam histórias imaginativas e ensinam várias superstições (descreve como os missionários agem para demonstrar a irrelevância destas crenças). Diz que são mais vulneráveis às adversidades, seja por sua natureza ou pelas provas de valentia a que são submetidos desde infância (conforme João Daniel, *assim os engana o diabo para lá perderem não só a vida, mas talvez que também a alma, pelos seus imprudentes brios*), tolerando dores ainda crianças e desprezando as riquezas e bens do mundo, *sem galas nem ambição*, inclusive em relação às vestes, já que andam nus. Lembra que apesar de sua *desnudez por natureza e criação*, nas missões ou ao morar na casa de brancos, vestem-se e comportam-se adequadamente.

João Daniel utiliza, como tantos outros, uma descrição genérica para os indígenas do Brasil: diferencia *índios domésticos* de *índios do mato*. Apesar de posteriormente indicar qualidades, afirma que os *índios do mato* possuem *sinistras inclinações* que lhes são comuns: os vícios da carne (nudez, sexo) e das bebidas, bem como do hábito de comer carne humana. Descreve os venenos utilizados em suas muitas vinganças e da ingratidão que os grassa por natureza. Expõe como os missionários organizaram-se para conter o *terrível vício de comer carne humana*. Narra as temíveis guerras entre os indígenas do Amazonas e desses contra os portugueses, bem como as dificuldades em implantar uma fé verdadeira entre os indígenas.

Ao falar dos *índios domésticos*, descreve ainda outros maus costumes como o de tratar mal as mulheres e o hábito de comer terra, ao que aponta a necessidade de açoites e de prisão como castigos (conforme lhe teria ensinado sua experiência missionária). Fala da fecundidade dos índios no passado a despeito de sua diminuta população hoje. Faz referência aos inúmeros massacres empreendidos pelos portugueses que, em poucas décadas, teriam exterminado dois milhões de índios. Ele admite que os índios selvagens são mais felizes (mesmo que seja uma felicidade selvática), além de mais ágeis, habilidosos e criativos que os índios aldeados, já que os últimos estão acostumados a fazer somente aquilo a que são ordenados e por considerarem esta uma vida penosa, mas que lhes representa um mal menor diante dos perigos da vida selvagem, estando estes fadados à melancolia. Evidentemente, estas representações estão implícitas, como que teimando a aparecer nas entrelinhas da constante afirmação de que a catequese e o aldeamento fazem-se imprescindíveis para *salvar almas e conquistar braços para o trabalho*, fundamentos da obra jesuítica que João Daniel jamais abandona.

Há de se considerar a especificidade das características socioculturais da região do Grão-Pará, bem como das relações estabelecidas entre missionários, colonos e indígenas naquilo que se refere à atuação da Companhia de Jesus, que passou do poder crescente ao descrédito e ao ódio da Coroa e dos colonos, culminando em sua expulsão em 1759. Nesse sentido, o contexto histórico acaba por favorecer que a narrativa de João Daniel vá além de uma apologia jesuítica, representando por um lado, *um discurso de autoridade* (daqueles que constituíram e por séculos mantiveram um sistema reconhecido como eficaz para civilização dos índios) e, por outro lado, *um discurso de reconhecimento de fragilidades* (admitindo limitações da ação missionária diante do cotidiano complexo em que atuam).

Dadas as limitações do trabalho proposto e a fim de não nos estendermos demais na análise da obra de João Daniel, encerraremos este ponto com as observações que, o Tenente Coronel Antonio Ladislau Monteiro Baena - sócio do IHGB - faz em 1843 sobre a publicação do *Thesouro Descoberto* de João Daniel. Suas *Notas Ilustrativas* consistem em observações sobre a obra publicada, reiterando que já havia alertado que “*a impressão deveria ser acompanhada de observações, que corrigissem algumas incorreções em que o auctor havia resvalado acerca de certos assumptos*” (BAENA, RIHGB, Tomo V, 1843, p. 275). Baena adverte que tudo o que expressa em notas consiste em referências específicas aos índios do Pará. Explica ainda não ser seu objetivo explicar aquilo que, há muito, é conhecido dos literatos, mas chamar a atenção para algumas negligências do padre. Vamos nos restringir aqui à crítica mais contundente de Baena, que se direciona às expressões utilizadas pelo

jesuíta, em especial aquela em que João Daniel qualifica os costumes das populações do Pará como *leis e policia*,. Acerca desse tema, comenta Baena:

É assás improprio este modo de expressar. Como podia o autor referir leis e policia de uma qualquer congerie de indios serris do Pará, se elles vegetam em uma sociedade imperfeitissima; se faltam todos os vínculos ás famílias, e até nas de alguns Sylvicolas a polygamia introduz a confusão e a desordem, porque não é, como a polygamia a Asiana, regulada por lei alguma, que previna em grande parte as suas perniciosas consequências; se não tem forma alguma de Governo e de Altar; se nenhuma leis os ligam, e o que a este respeito entre elles há, são umas determinações oraes e momentaneas, conforme o exige a conservação da ordem labrusca em que vivem? (BAENA, RIHGB, Tomo V, 1843, p. 277)

A fim de reforçar o argumento exposto, afirma, além disso, que “os costumes ou modos de proceder são geraes” e só se diferenciam em algumas circunstâncias e grupos específicos que seriam ignoradas pelo jesuíta e às quais Baena busca qualificar, utilizando expressões que demonstram que, para estes povos, ao contrário do que afirma João Daniel, está ausente qualquer forma que se remeta a uma organização social ou jurídica. Baena afirma que os indígenas, de um modo geral, *pirateam, caçam e pescam, roubam e matam, são valentes, estribados em sua valentia, irreductíveis à civilização, agricultores imperfeitos, melancólicos e desconfiados, indolentíssimos, antropofagos, dados a empeçonhamentos, vagos e roubadores, acreditam no poder de feiticeiros e observam agouros, são de peito fingido e ferino, deformam mais ou menos suas feições* (BAENA, RIHGB, Tomo V, 1843, p. 277-278), entre outras qualificações negativas que atribui às suas índoles, sendo cada característica mais própria a cada um dos grupos.

Dentre esses grupos, cita algumas poucas nações em que estão ausentes certas características negativas, mas que, nem por isso, deixam de validar a predominância desses traços comuns. Acrescenta ainda que os *sylvicolas* não cultivam nenhuma religião ou crença, “e que é commum a todos elles a ignorância, o boto engenho e a incapacidade absoluta de conceber um ente espiritual”, entre outras razões porque “a intelligencia nestes homens é mui circumscripita” e é somente “ao excesso de calores de um clima ardente, que se pode attribuir tanta estupidez” (BAENA, RIHGB, Tomo V, 1843, p. 279). A favor de seu argumento, cita algumas pesquisas que, naquele momento, se desenvolviam no âmbito da antropologia física. Ele acredita que aquelas pesquisas virão trazer explicações para tais limitações intelectuais.

Baena contesta também a afirmação de que *sejam gente bem disposta e proporcionada como os mais da Europa* e que *houvesse entre os indígenas nações tão brancas quanto os europeus*. Rebate tais afirmações afirmando que na primeira “a generalidade d’esta asserção a

despoja da justeza, que aliás lhe caberia, sendo especificamente expressada” (RIHGB, Tomo V, 1843, p. 286). Já em relação à segunda, é enfático: “Índios brancos só o jesuíta João Daniel o assella por certo: e a veracidade d’esta noticia repousa tão somente sobre a fé d’elle, que a profere e que ao mesmo tempo lhe irroga incerteza” (RIHGB, Tomo V, 1843, p. 288).

Optamos por apresentar tais notas ilustrativas por considerar que elas são para nós, indicativas do diálogo que o pensamento oitocentista brasileiro estabeleceu com as etnografias decorrentes do cotidiano missionário, no caso específico, os textos produzidos por um jesuíta que muito expressa o pensamento do século XVIII. Compreendemos que as notas trazem o *mote da releitura*, indicando o que se busca ressaltar no presente e o que deve ser ignorado como leitura de um passado que não serve, quando a prioridade está em construir a Nação. Além disso, as ideias assim confrontadas revelam aquilo que já indicávamos ao apresentar a memória de João Daniel: os muitos significados passíveis de apreensão a partir das contradições a que o jesuíta se entrega.

Trazemos aqui a hipótese de que sejam estas significativas de uma leitura que apreendeu as contradições de seu tempo, mas que, ao ser relida numa outra temporalidade – agora como leitura do passado – e com uma percepção outra da história, constrange mais ainda que a seus contemporâneos. O incômodo gerado à Baena parece nos dizer que, ao menos em relação aos indígenas, mais do que antes, as generalizações são a única forma “segura” de construir uma história, devendo esta permanecer ancorada em estereótipos do tipo colonial e em um olhar que se limite a enxergar *o outro* como aquele que nos é *o estranho* e, por isso, *o distante*. A atuação missionária é percebida de maneira controversa no século XIX:

Nas opiniões restritivas, o foco na catequese jesuítica não mais privilegiava os aspectos civilizacionais, mas a relação dos religiosos com o poder e a autoridade colonial, principalmente nos aldeamentos e reduções. Elementos como a formação de um *statu in status* [sic] com anseios de dominação universal e autônoma política e economicamente se sobressaíam nas imagens negativas dos inácianos. A possibilidade dos jesuítas serem cidadãos brasileiros tornava-se praticamente nula, pois faziam parte duma Organização sem pátria e que estava alheia aos interesses da nação. Como poderiam ser úteis à nação se não obedeciam as suas leis? Como poderiam ser cidadãos se desejavam a dominação do mundo? Na verdade, assumiam a figura de Estrangeiro, o outro do cidadão, destituído de qualquer sentimento nacional. (DOMINGOS, 2009, p. 178-179)

Em conformidade com a análise de Domingos (2009), entendemos que, nos primeiros momentos do IHGB, as análises sobre os missionários foram positivas em grande parte pelo estímulo do cônego Januário da Cunha Barbosa. Desta maneira, até as décadas de 1850 e

1860, a ênfase ainda recai na questão do desempenho jesuítico na civilização dos indígenas; porém, paulatinamente, as questões mais polêmicas começam a ganhar espaço: o funcionamento e resultados das missões fundadas pela Companhia de Jesus e os conflitos com as autoridades metropolitanas e com colonos, bem como a política pombalina. Assim, “As falas tomaram novos contornos e o debate ganhou mais nuances [...] muito embora não descartassem a importância do trabalho catequético, passaram a destacar os problemas criados para o Estado pelo significativo poder temporal acumulado” (DOMINGOS, 2009, p. 171). Domingos (2009) enfatiza que, a partir da década de 1870, há a predominância de um discurso com traços anti-jesuíticos na RIHGB.

Localizado em um contexto de valorização da ação jesuítica como passível de solucionar os conflitos interétnicos e interculturais, significativamente, o texto histórico que inicia as produções da RIHGB é *História dos Índios Cavalleiros ou da Nação Guaycuru*. Este manuscrito - escrito no ano de 1793 por Francisco Rodrigues do Prado no Real Presídio de Coimbra – é apresentado logo depois do discurso de abertura das atividades do instituto por Januário da Cunha Barbosa. O texto consiste em uma descrição etnográfica que indica características desta população indígena e os conflitos interétnicos decorrentes das diferenças culturais, os quais teriam sido solucionados em função da atuação missionária na região.

Conforme seu autor, “*descrevo os seus usos e costumes, leis, alianças, ritos e governo domestico, e as hostilidades feitas a diferentes nações barbaras, aos Portuguezes e Hespanhoes- males que ainda são presentes na memoria de todos*” (PRADO, RIHGB, Tomo I, [1793]1839). O texto apresenta uma descrição geográfica da região em que habitam e de gentios com os quais guerreiam. Prado conta que os antigos paulistas já os encontraram manejando gado e cavalos, o que os tornara temíveis para as outras etnias. O tenente general explica a divisão dos Guaicurus e três grupos: nobres (capitães), soldados e cativos. Ele elogia a saúde e força física dos mesmos, entretanto, ressalva: “*já as mulheres nada tem daquella graça ingenua da eva do Milton*”, ao que comenta os hábitos femininos e rituais de casamento. Prado descreve ainda as condições de habitação e alimentação, fala sobre suas crenças religiosas, concepções de saúde e morte.

Neste, são enfatizadas características que buscam delinear a índole desses *tão temidos povos*: barbárie (exemplificada principalmente pelo aborto, diz acreditar que essa nação se extinguirá em decorrência da grande quantidade de mulheres que matam seus filhos ainda no ventre), passionalidade (retratando como as mulheres amam os homens, e como alguns homens se comportam como mulheres “*sendo as meretrizes dessa nação*”), soberba (narra

diversas situações que descrevem o desprezo com que tratam os demais indígenas), ferocidade (revelada nas brincadeiras cotidianas e às quais se acostumam desde crianças: “*apesar de uma candida allegria, eles tem alguma cousa de ferozes*”), traição (narrando diversos relatos em que se demonstra não serem estes confiáveis) - são apontadas como algumas de suas características naturais.

Ao tratar da aliança entre Guaycurus e Payaguás, descreve a destruição e grande sofrimento causados pelos mesmos contra portugueses e outras nações gentis, relatando conflitos desde 1725 até 1768, quando se desfaz a aliança. Prado trata do acordo de paz estabelecido em 1777, mas de como sua índole afeita à traição impede que cesse a guerra. Ele discorre sobre um novo acordo de paz que se estabelece após a pacificação por meios religiosos, agradecendo a atuação do padre que os pacificou e desejando “*que esta aliança seja permanente, para glória de Deos, serviço de S. M e socego dos moradores de São Paulo e da Villa de Cuyabá*” (PRADO, RIHGB, Tomo I, 1839, p. 44).

Outros relatos descrevem as condições físicas, morais e intelectuais das populações indígenas de diversos cantos do país. Em 1839 é apresentado um *Extracto de Manuscrito* denominado *Descripção Geographica da America Portuguesa*, escrito em 1787 e sem referências de autoria. O texto descreve as primeiras populações da região da Bahia: Tapuyas, que foram expulsos pelos Tupinal, enfatizando os conflitos entre Tupi, Tapuia e Tupinambás. Evidencia-se, neste texto, uma construção heroicizada dos Tupinambás. Neste tomo, também aparece a *Memória do Descobrimento e Fundação da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro* manuscrita por Antonio Duarte Nunes, tenente de bombeiros de regimento de artilharia, no ano de 1779. Seu relato descreve as condições em que se encontravam as populações do país quando a expedição de Martim Affonso aportou em 1530:

Todo este continente estava possuido, e habitado de inculta gentilidade, dividida em muitas nações, algumas menos feras, mas todas bárbaras: não tinham culto de religião, idolatravam a gula, e serviam ao apetite, sem regimen de lei, ou de razão; repugnantes á doutrina evangélica, que lhes pregou o Apostolo S. Thomé, a quem não quizeram ouvir, e afugentaram de todos os seus paizes, dos quaes ausentando se o Sagrado Apostolo, deixou em muitos logares, para prova dos seus prodígios, impressos e retratados em laminas de pedra, os signaes do seu cajado , e dos seus pés.

Neste infeliz estado o acharam os primeiros povoadores do Brazil, quando por zêlo da religião, e serviço de Sua Magestade, procuraram domesticar-os, e instruil-os nos dogmas do christianismo; porém não sendo possível conseguir a verdadeira amizade e segura aliança, que pretendiam desses homens, a quem com liberalidade satisfaziam em tudo quanto appeteciam, foi-lhes preciso usar das armas, e de todo o rigor, para castigar os barbaros insultos, e aleivosias com que por muitas vezes, tentaram invadir as nossas povoações. (NUNES, RIHGB, Tomo I, 1839, p. 97)

O relato descreve o infeliz estado em que se achavam os indígenas neste momento como decorrência da recusa à doutrina evangélica, fazendo referência ao Mito de São Tomé. Uma nova tentativa de instruí-los nos dogmas religiosos teria sido feita, porém a reiterada recusa teria exigido o uso das armas a fim de combater os bárbaros insultos.

A este tempo já toda a Europa estava certificada de que o estado do Brazil não era menos dilatado em domínio, que opulento no commercio e riqueza, o porque prometia isso incitou a cubiça de muitas nações estranhas, para que buscassem nos seus portos, os interesses mais importantes a sua negociação. Entre todas se distinguiu com mais desvelo a nação Franceza, expedindo contra as principaes capitánias deste Estado diversas não dispersas, para colherem as conveniências, que lhes segurava o seu valor, e lhes prometia a sua ambição; introduzindo-se com os gentios Pitaguarés, nas províncias da Parahyba, e de Itamaracá; com os Cahetés, na de Pernambuco e Rio de S. Francisco; na de Sergipe, com os Tupinambás; e em Cabo Frio, e nesta enseada do Rio de Janeiro com os Tamoyos; e ainda que receberam nestas expedições, não pequeno estrago dos nossos capitães Pedro Lopes de Souza, Luiz de Mello da Silva, e Christovam Jacques: mettendo-lhes muitas embarcações a pique, e prisionando outras; nunca desistiram de continuar em uma empresa, a que os estimulava a gloria da fama, e o aumento do commercio. (NUNES, RIHGB, Tomo I, 1839, p. 97)

Em um discurso evidentemente ufanista do feito português, Nunes (1939) evidencia que, além do desafio representado pelos selvagens, os lusitanos ainda tiveram que enfrentar a cobiça de outras nações europeias, propósito com o qual teriam permanecido tão somente pela convicção de seu papel civilizatório no novo mundo. Segundo ele, a maior prova do caráter traiçoeiro que acomete os indígenas inscrevera-se na história por meio do episódio em que, *violando a fé prometida aos portugueses*, os Tamoyos teriam se aliado aos franceses.

Episódio que, de maneira semelhante se refere a tal *tendência dos selvagens*, é narrado pelo Frade Domingos Teixeira, em 1727, quando descreve a vida e as intempéries do capitão do Grão-Pará, Gomes Freire de Andrade. Nesse evento, descreve a participação de indígenas em guerra contra os invasores estrangeiros (franceses e depois, holandeses), porém, enfatiza o caráter de desconfiança e de traição que os impeliu a se voltarem contra as tropas de defesa, ao que não conseguiria explicar de outra maneira que não fosse pela índole que os retirava de suas convicções.

Em 1789, um “Officio do Vice-Rei Luiz de Vasconcellos e Souza, com copia da relação instructiva e circunstanciada, para ser entregue ao seu sucessor” trata da situação de demarcação de limites da América Meridional, avaliando a situação material e de povoamento naquele momento. Acerca da situação indígena, indica avanços naquilo que se refere às

“ações indigenistas”:

Do mesmo modo tem cessado uma grande parte das extorsões e desordens, que praticavam os Indios bárbaros nos districtos dos Campos dos Goytacazes, e da Parahyba Nova, que confina com as Capitánias de S. Paulo e Minas Geraes, por meio de novas aldêas, que mandei estabelecer nas imediações d’aquelles mesmos districtos. No interior do sertão do primeiro se encontrava frequentemente uma nação de Indios, não tão rebeldes, a que chamavam Coroados, que, desamparados de todo o socorro, mostravam alguma facilidade e inclinação de se congregarem: não despresei esta ocasião, por ser muito recomendada pelas ordens de S. M., mandando áquelles districtos dois Missionarios, Capuchinhos Italianos, que com summo ardor foram unindo e persuadindo aos que iam descendo do sertão, cathequisando-os [...] Estes Missionarios (o que raras vezes succede) se tem conduzido muito louvavelmente no exercício de seu ministério, e não só tem feito bastante fructo no espirital, mas ainda no temporal, porque além de os doutrinarem, e de se internarem mais para dentro do mesmo sertão, aonde talvez se possa formar outra aldêa de Indios, que viviam dispersos e mais distantes de S. Fidelis, tem embaraçado todos os insultos, de que podiam ser acomettidas as povoações visinhas em sítios tão remotos. (VASCONCELLOS E SOUZA, RIHGB, Tomo IV, 1842, p. 36)

O relatório apresentado pelo vice-rei insere-se em um contexto em que, a partir do governo pombalino (1750 a 1777), diversas reformas são colocadas em prática visando à manutenção do território português e a sua expansão. Nesse sentido as “demarcações espaciais da hegemonia portuguesa nas fronteiras e povoamento dos territórios pouco ocupados, ou aldeamento de tribos indígenas aparecem como medidas fundamentais. Trata-se de converter os sertões (*fundos territoriais*) em *território usado*” (LAHUERTA, 2009, p. 89, *grifos do autor*).

Conforme demonstra o relato de Luiz de Vasconcellos, associam-se, neste contexto, diferentes preocupações: o controle da extração de metais preciosos com a interiorização do país, a inquietação geopolítica diante das indefinições das possessões territoriais e a “limpeza” desses territórios com a expulsão/pacificação das populações indígenas. Lidar com o território exigira, naquele momento, um rigor ainda maior em relação aos sertões, convertendo-os em espaços de civilização. De forma a garantir a hegemonia sobre os vastos territórios da América, buscava-se dominar as regiões limítrofes, restituindo ao país os imensos vazios incultos denominados “sertão”. Nesse sentido, o sertão é, sobretudo, espaço para expansão, sendo menos um *lugar* e mais uma *condição*.

Concluiremos essas *leituras do passado* com uma interpretação que parece nos ser significativa por agregar representações que buscam refletir, no início do século XIX, os “efeitos da civilização” imposta aos indígenas e a qual a colônia tanto teria se dedicado.

Trata-se da descrição etnográfica intitulada *A celebração da paixão de Jesus Christo entre os Guaranys*, escrita em 1818 por José Joaquim Machado de Oliveira, sócio efetivo do instituto:

A tribo guarany recebeu dos seus primeiros civilisadores, os Jesuitas, como um preceito divino, a doutrina insidiosa e infamante, que lhe prescrevia, como a uma raça banal e maldita, a servidão e a ignobil sujeição aos brancos. esta herança fatal e cavilosa tem sido transmitida, como um legado sagrado, de geração a geração... e o será até a consummação dos séculos! Seus paes a herdaram dos Jesuitas, elles a legaram a seus filhos com toda a sua perfidia original, e estes não curaram de alienar de seus descendentes tão abjecta condição. Raça degenerada pelo homem civilizado, por elle prostituida, votada sempre á escravidão e á ignommia, terá de permanecer até a extincção do seu ultimo individuo d'este estado de degradação e aviltamento, seja pela sua apoucada intelligencia, ou por essa preocupação tradicional do anathema divino, á que suppõe-se condemnada. Victima de uma civilisação erronea e corrompida, proscripta, aniquilada já, reduzida a pequenos grupos [...] Foram atrozmente esbulhados: e é d'esta condição degradante, que fica muito abaixo da que lhe competia em relação á sua origem livre, e á sua indole docil e pacifica, que provêm o antagonismo natural e indefinito do Indio contra o branco, e essa dissimulação e ar de infidelidade que se discrimina em seu procedimento, quando se acha ao serviço de outros que não sejam os de sua raça, aos quaes trata com as mais puras e leaes affeições, e lhes procura todos os meios de formar o seu bem estar. A religião, na fraca e acanhada intelligencia dos Guaranys, torna-se para elles o mais forte, e por assim dizer, o unico habito moral da sua vida: o objecto mais essencial que ella lhes apresenta, e que lhes sugere a mais escrupulosa attenção, é o culto explicito das imagem. (MACHADO DE OLIVEIRA, RIHGB, Tomo IV, 1842, p. 334-336)

A religião como civilização, tendo sido o legado primeiro da colônia para constituição na Nação, teria resultado na conversão de *indômitos selvagens* a *ignóbeis sujeitos*, conforme descrito no deprimente cenário composto por Machado de Oliveira. Como descrevera Caminha e já suspeitara João Daniel, a cristianização imposta não teria rendido tão bons frutos quanto se esperava, tomando o lugar da felicidade primitiva que se instalava na liberdade original, e que agora estava afastada pelo cativo da civilização. Tal interpretação apresentar-se-á para o presente oitocentista como a leitura de um passado incivilizado e o legado de um pensamento colonial. Apesar disso, a lição deve ser retida na história pretérita, enxergando tal legado como parte de um imaginário que deve ser interpretado conforme pede o presente. Neste, os conflitos diversos exigem ação, e o destino civilizatório que se materializa pela razão imperial deve ser priorizado, retendo desse passado somente aquilo que serve ao presente, atento ao que ainda pode ser remediado.

3.2 INTERPRETAÇÕES DO PRESENTE: ENTRE CONFLITOS, VIAGENS, MAPPAS POPULACIONAIS E PROPOSTAS DE INTEGRAÇÃO

As *interpretações do presente* guardam enorme relevância para a análise aqui proposta, visto que torna passível de compreensão uma dimensão fundamental para o período: a dinâmica política provincial. Em um *império de províncias* (como bem define Gouvêa, 2008), para construir uma Nação, deve-se partir, antes de tudo, da compreensão de suas províncias, buscando tornar menos fictícia a existência dessa Nação. É interessante observar que, a despeito de uma visão historiográfica que consolida a interpretação do passado como o campo mais legítimo para o historiador, no momento em que esta historiografia se estrutura, ambas as temporalidades (passado e presente) guardam relevância semelhante como expressões complementares da temporalidade histórica. Tal observação evidencia-se pela quantidade significativa de artigos que tratam de preocupações contemporâneas ao momento de sua produção.

Há de se ressaltar que os estudos empreendidos no âmbito do IHGB fornecem bases para as ações locais conforme podemos aferir através das referências citadas nas cartas de governadores de diferentes províncias. Isso nos leva a romper com uma ideia que predominou durante muito tempo: a de uma historiografia que – centrada no papel do estado monárquico (que se propunha centralizado) e de suas elites – acreditou que estes teriam conseguido impor suas vontades de maneira unívoca para as diferentes realidades provinciais. Já há algum tempo que tal perspectiva vem sendo desconstruída na historiografia brasileira pelos excelentes trabalhos de Mirian Dolhnikoff, Maria Fernanda Martins e Maria de Fátima Gouvêa, entre outros.

Nesse sentido, podemos identificar a distância que se estabelece entre uma *visão de nação* e uma *visão regional/provincial* que está disseminada sobre a história indígena contemporânea ao século XIX. Essa dupla interpretação será sedimentada como constructo fundamental ao campo indigenista no Brasil, delineando diferentes formas de perceber a história indígena ao identificá-la como *imagética e ideal* naquilo que se refere ao conjunto do país e, contraditoriamente, *realista e excludente* naquilo que se refere ao convívio de não-índios com os “índios reais e contemporâneos”, dimensões que se conformam no âmbito das localidades.

Perpassando as análises aqui apresentadas, estas diferentes escalas estarão, a todo o momento, em meio às narrativas. Da mesma maneira, problemas e realidades díspares comporão um cenário que, em um primeiro momento, parecerá desorganizado como um

mosaico ou, talvez, para usar uma expressão mais exata, como um caleidoscópio. Procuramos maneiras de fugir dessa construção, mas a narrativa acabou encaminhando-se para uma escrita que assim se apresentasse. Por fim, nos pareceu significativo que as ideias assim viessem à tona, designando aquilo que há de mais peculiar no contexto histórico de que tratamos: as contradições, a efervescência de novidades pulsantes que dialogam com problemas antigos, releituras permeadas por aversão e busca por mitos de origem, nomes que designassem eventos, títulos que demarcassem legitimidade, retórica que evidenciasse a razão, ações que perpetuassem memórias, signos pictóricos, cotidiano, sertão, brenhas: justificativas para tudo que ainda estava fora do lugar.

Em cada um dos textos selecionados buscamos evidenciar um aspecto que compusesse esse cenário que estamos chamando de *interpretações do presente*. Desta maneira, quatro grupos de questões buscam “organizar” esse percurso: conflitos interétnicos, relatos de viagens, mapas populacionais e propostas de integração.

3.2.1 CONFLITOS INTERÉTNICOS

A resenha histórica intitulada *Os Cayapós* foi escrita por Machado d’Oliveira em 1860 e tem como objetivo descrever "sua origem, descobrimentos, acommettimentos pelos Mamelucos, represália, meios empregados com violência, e com arma em punho para subtrahil-os ás mattas, esses meios substituidos pelos de brandura, seus benéficos resultados, aldeamento e conclusão" (MACHADO DE OLIVEIRA, RIHGB, Tomo XXIV, 1861, p. 491). Esse texto pareceu-nos paradigmático como interpretação do presente por trazer nele sintetizadas as representações que se buscam opostas: a ferocidade dos Kayapó assemelhada à barbárie da colônia portuguesa, e, como outra face da moeda, a civilização dos Kayapó assemelhada ao contexto do Império Brasileiro. Buscaremos aqui demonstrar como tal oposição ganha contornos de historicidade naquele contexto.

Conforme Machado de Oliveira (1861), *longe ia já o tempo da conquista da capitania de S. Vicente pelos portuguezes quando reconheceu-se nas matas que ficam ao occidente do rio Paranã, e acima da confluencia do Corumbá, a existência dos aborígenes denominados "Cayapós"*. Ele refere-se a uma tal interpretação que teria levado o primeiro geógrafo brasileiro a confundi-los com outro gentio e, por isso, a qualificá-los como sendo *de índole dócil*, afirmando que seria impossível que fossem esses os temidos Cayapós:

Nem essa condição docil e brandura de trato, como refere elle, podia se dar aos Cayapós, nação de caracter bravio, como são todas quantas habitam os

bosques longinuos do interior do Brasil, e a que custo, por sua altaneria, e nunca em sua totalidade, submeteu-se por algum tempo á domesticidade, que lhe fôra instantemente sugerida; e nem ella jámais deixou as matas onde fôra encontrada, e que por isso ainda hoje são conhecidas com o nome de "sertão dos Cayapós", e por cuja occupação ainda são mal exploradas, e como fôra do dominio da civilisação. Estava o nome "Cayapós" tão vulgarizado n'outro tempo nas provincias de S. Paulo, Goyaz e Minas, que se dava indistinctamente ao indio que ali apparecesse qualquer que fosse a sua raça. (MACHADO DE OLIVEIRA, RIHGB, Tomo XXIV, 1861, p. 492)

Tal assertiva busca afirmar um lugar para os Cayapós entre os índios bravios do sertão, demonstrando ser eles pertencentes a esses povos exemplares da resistência *aos meios atrozes desse desgraçado período* ao qual *ainda retém á força de seus temiveis arcos e sob seu feroz dominio aquella vasto e fertil território nas condições da primitiva natureza* (RIHGB, Tomo XXIV, 1861, p. 493). Aqui já não importa em sua narrativa se os atores aos quais se refere são especificamente Cayapós, importando somente tomá-los como aqueles que, por séculos, resistiram não só ao espólio de suas terras, mas também à imposição do trabalho: e porque temessem “de affrontar tão descomunes trabalhos e perigos, abnegar-se a seus commodos, ou o gozo de riquezas e bem estar os degenerasse em inertes e poltrões, cometeram semelhante empresa aos Mamelucos, em quem haviam de ha muito infiltrado instinctos ferozes, e raiva implacavel à raça indiana” (MACHADO DE OLIVEIRA, RIHGB, Tomo XXIV, 1861, p. 494-495).

Machado de Oliveira descreve como os Cayapós mantiveram-se entrincheirados em seu território de origem em meio a muitos conflitos motivados pela notícia do ouro na Serra Dourada e pela ganância dos povoadores que, como bárbaros, investiam contra as populações indígenas, sofrendo diversos revezes que não seriam interpretados gloriosamente, afinal, *Que gloria terá resultado a esses batalhadores indígenas? Nenhuma, porque eram índios?* Sobre essa questão, comenta:

Naquela desgraçada época de barbarismo e ferocidade certo que seriam rebaixados á infamia de assassinos canibae, por mais que a sua indole pacifica, sua vida concentrada e circumscripta á propria manutenção, e o seu não provocamento á luta lhes devesse suggerir diversa qualificação. Agora, porém, que o imperio da razão tem reassumido seus fóros, que a humanidade, enfim, vai se estendendo a essa raça proscripta, votada á morte e ao exterminio, não se lhes denegará o epitheto de dignos e decididos defensores da sua vida e liberdade. A justiça do Céu assim o manda nos preceitos divinos: amai ao vosso semelhante; não façais a outro o que não querereis que vos fizessem. (MACHADO DE OLIVEIRA, RIHGB, Tomo XXIV, 1861, p. 499)

Nesta leitura, imprime-se a dicotomia barbárie e razão, que traz como último capítulo

do barbarismo da época colonial a derrota sofrida pelos Cayapós. Depois de longa e sangrenta batalha, cederam seu território na Serra Dourada para o povoamento de Goyaz: “nada havia a estranhar porque esse era o arrastamento do espirito da época”, o que, em época dominada pela razão, teria sido feito pelos meios da “religião, moralidade e humanidade”, impedindo tantos conflitos que se estenderiam pela vingança dos Cayapós contra os antigos. Dessa forma, “ante os primeiros assomos da civilização, ao desabrochar ali a razão e a justiça, amoldára-se o governo a principios tutelares, a uma administração moralizada, dando-se emfim, a chamar os indios ao goso da vida estavel e occupada, em vez da errante, inútil e occiosa que levavam nas matas” (RIHGB, Tomo XXIV, 1861, p. 507). Sem desconsiderar a relevância dada a esse primeiro chamamento da razão, que teria se dado por meio da religião, Machado de Oliveira anuncia que

o meiado do seculo 19 abriu para a America do Sul uma nova éra, nesta o catholicismo já não se interpõe como unico medianeiro entre os selvagens da raça india e os conquistadores europeus, estando hoje em presença das populações que hão sacudido o regimen colonial, e estão no goz de instituições cujo principio é chamar á governação do Estado todas as categorias da população (MACHADO DE OLIVEIRA, RIHGB, Tomo XXIV, 1861, p. 523).

O império da razão agora se apresentava para a nação brasileira por meio da justa condução desses dois elementos: religião e Estado. É sobre essa "novidade" representada pela ação do Estado que, conduzido pela Razão, secundarizaria a atuação religiosa, que apresenta mais um texto, constituindo para nós uma interpretação do presente oitocentista. Trata-se de um documento escrito em 1826 pelo sargento-mor e engenheiro Luiz D'Alincourt, e endereçado ao Governador das Armas da Provincia de Matto Grosso em que traz “*Reflexões sobre o systema de defesa que se deve adoptar na fronteira do Paraguay, em consequencia da revolta e dos insultos praticados ultimamente pela nação dos indios Guaicurus ou Cavalleiros*”. Neste documento, são relatados os violentos conflitos com os Guaicuru, registrados desde 1725 e até 1791 quando se estabeleceu com estes um tratado de paz mediado pela ação missionária e que, até aquele momento, havia trazido alguma tranquilidade para a região. Aquele foi um período de trégua que se encerrava quando teriam sido retomadas *as incursões dos barbaros cavalleiros* (D'ALINCOURT, RIHGB, Tomo XX, 1857, p. 360). D'Alincourt sugere que se empreenda inicialmente um método mais político do que guerreiro, dada a impossibilidade de exercer poder ofensivo que fosse suficiente para conter os guerreiros Guaicuru:

O modo de obrar na guerra a nação dos Índios Guaicurus, é lento, atraído, devastador, e rápido no ataque, porque o executam contando seguros com o bom êxito; este modo é para nós assaz mortificante: a experiência do passado confirma esta verdade. Desde 1725 nos fizeram estes Índios estragos lamentáveis, chegando até as vizinhanças d'êsta cidade; e apesar das expedições dispendiosas que, por vezes, mandamos contra elles, e da fundação do Presidio de Coimbra, mesmo á vista d'elle nos assassinaram 45 homens, em nos traziam em continuo desassocego. Estas razões ponderosas obrigaram o governo da provincia a buscar os meios mais efficazes para atrhi-los á nossa amizade; e só desde o anno de 1791, em que isto se conseguiu, por um tratado feito e executado com grande pompa e solemnidade, com os principaes capitães Guaicurus, na capital da provincia, é que pudemos respirar, até aos funestos e tristissimos successos da presente época, que nos patenteam o perigo eminente a que estão sujeitos os nossos estabelecimentos do Paraguay, Mondego e Camapoã. (D'ALINCOURT, RIHGB, Tomo XX, 1857, p. 360-1)

Diante de tal contexto, D'Alincourt apresenta orientações para que se encaminhem procedimentos que visem fazer a defesa da fronteira e impedir o rápido avanço das investidas dos Guaicuru, enquanto se aguardavam o apoio de tropas e a ordenação imperial. As indicações consistem em estratégias políticas de guerra: guarnecer os pontos de apoio (que são o Presídio de Coimbra, os aldeamentos de Albuquerque e Miranda e as fazendas Poeira e Camapuã); valorizar o apoio dos índios Guanans e Guaxis (evitando que os Guaicuru conquistem novos aliados, ao lembrá-los "o quanto já sofreram da mão fê e orgulho" desses), instigar os conflitos entre lideranças, iludindo-os de que o governo está propenso a uma reconciliação e de que "o ressentimento é somente contra o principal d'elles" que, arbitrariamente, rompeu com a paz desejada por todos.

D'Alincourt recomenda também que se lembrem da *valente nação Guató* "estimulando a antipathia que elles têm aos Guaicurus, apertando assim os laços de amizade, para que nos sirvam de barreira n'aqueles pontos interessantes" (D'ALINCOURT, RIHGB, Tomo XX, 1857, p. 363). Ele acena para o risco de envolver a nação paraguaia nos conflitos, lembrando que o estopim teria se dado pela prisão do capitão Guaicuru Calabá, ocorrida em domínio paraguaio, mas isso teria sido compreendido pelos índios como apoiado por comandantes brasileiros. A tão temida nação Guaicuru, que já havia sido representada na própria revista do IHGB como leitura de um passado inscrito nos setecentos, reapresentava-se agora como problema para o presente oitocentista como retorno dos índios cavaleiros.

Podemos dizer que o século XIX configura-se entre *combates às hordas selvagens e triunfos da civilização*. No tocante aos triunfos da civilização, temos esporádicas rememorações que buscam eleger alguns personagens indígenas que, individualmente ou

como grupos, evidenciam os benefícios colhidos pelo ato civilizatório. Um desses personagens é o Botocudo Guido Pokrane, lembrado por José Feliciano França em 1855 como o “braço direito” do francês Guido Marlière, que havia sido nomeado diretor dos índios, atuando na região entre o Espírito Santo e Minas Gerais, locais de intensos conflitos na década de 1820.

Pokrane tinha a essa época 24 ou 25 anos, estando em um grupo contatado por Marlière no Rio Doce, e desde então foi batizado, passando a atuar como intérprete na *pacificação* de índios da região, assumindo funções militares: “Pokrane compreendeu logo as vantagens da civilização, e tanto pareceu bem firmada esta sua convicção que elle deixou o botoque, ou a insígnia da sua antiga barbaria” (RIHGB, Tomo XVIII, 1855, p. 428). O Botocudo morreu ainda jovem, atuando como soldado da 2ª Companhia de Montanhas do Rio Doce, possivelmente envenenado, quando foi ao arraial de Antonio Dias queixar-se que havia mais de três anos que não recebia seus soldos.

Em meio aos elogios pelo comportamento civilizado que manteve firmemente, apesar da *inconstância natural dos índios*, o autor destaca que Pokrane “desdenhava a intimidade com pessoas da classe ínfima, procurando com marcada preferencia o trato das pessoas gradas de qualquer parte em que se achasse” (FRANÇA, RIHGB, Tomo XVIII, 1855, p. 430). Além disso, afirma que

o que mais mostra ter este índio nascido para mandar e dirigir, é que elle exercia toda a influencia possível sobre os índios de sua aldeia: compellia-os com castigos eficazes e oportunos a darem-se ao trabalho e era obedecido: quando assim procedia dizia aos Brasileiros que os índios são mui preguiços. (FRANÇA, RIHGB, Tomo XVIII, 1855, p. 431)

Guido Pokrane faz parte de uma geração de indígenas que se autodefiniam como “índios nacionais”, atuando como agentes transculturais destacados para atuar na pacificação de selvagens. Com tal definição, buscavam diferenciar-se dos demais afirmando sua condição de integrados e perseguindo um tratamento como “cidadãos”, equivalente aos demais moradores (Cf. PARAÍSO, 2005). Diversos autores enfatizam a relevância do papel desses indígenas nos conflitos interétnicos, seja por meio do apaziguamento de tais conflitos ou pela promoção da guerra contra outros indígenas²⁸.

A *Notícia sobre os selvagens do Mucury*, publicada em 1858, apresenta-nos um cenário que possibilita visitar o século XIX por meio do imaginário da população sobre os

²⁸ Sobre esse tema: Cf. LOSADA, Vânia Maria. “De índio a guarda nacional: cidadania e direitos indígenas no Império (Vila de Itaguaí, 1822-1836)”. In: *Topoi*, v.11, n. 21, jul./dez., 2010.

indígenas, enfatizando uma preocupação com a história produzida e inscrevendo os conflitos interétnicos como parte do cotidiano oitocentista. O relato é uma carta pessoal escrita por Theophilo Ottoni e endereçada a seu amigo Joaquim Manuel de Macedo. A carta foi escrita atendendo a um pedido feito por Macedo, na qual se deveria reunir informações para apresentar ao IHGB um estudo sobre tal tema. Nesta carta, Ottoni relata as histórias que ouviu na região sobre os selvagens quando começou a estudar em 1847 "os meios de abrir pelo valle do Mucury novas vias de comunicação" ao que muito lhe preocupavam "os selvagens habitantes dessas brenhas" (OTTONI, RIHGB, Tomo XXI, 1858, p. 173). Ottoni inicia sua narrativa comentando que, na história, pouco encontrou que não fossem referências esparsas, o que o teria levado a consultar a população local:

O Mucury, dizem elles, é um rio que vem de Minas. Suas cabeceiras, e as do seu confluente- Todos os Santos, são ocupadas por cabildas de Indios ferozes e anthropophagos.

E acabou-se a *história*.

Fui mais feliz esmerilhando as tradições antigas e recentes. De factos coevos fiz bastante colheita. (OTTONI, RIHGB, Tomo XXI, 1858, p. 174)

A fim de contextualizar a fala da população local, Ottoni narra a situação de conflitos que há muito vivenciavam:

O Mucury era para todos um paiz encantado, uma espécie de El-Dorado. Muitas caravanas penetrarão então nas suas cabeceiras [...]

Porém nenhuma caravana, por mais numerosa que fosse tinha podido sustentar-se na matta em frente dos seus habitantes; nenhuma se retirou sem pagar ás flechas o seu tributo de sangue [...]

Eram as consequencias do tratamento bárbaro que tinham recebido os selvagens desde o tempo da conquista. Erão as consequencias dessa carta Régia de triste recordação declarando guerra de extermínio aos Botocudos. Erão especialmente as consequencias do trafico dos kuracas.

De 1837 a 1847 não cessarão as reclamações das autoridades e moradores de Minas Novas, pedindo providencias contra as excursões dos selvagens do alto Mucury e Gequitinhonha.

As providencias que se pedião, e que o governo dava, resumem-se no laconismo destas duas palavras- polvora e bala. Os resultados, em 1830 por exemplo, forão deploraveis. [...]

Os selvagens em desforço de mãos tratos que sofferão, assassinarão diversas pessoas de uma família residente no Corrego Novo, districto do Calhão.

A paixão não sabe raciocinar, e o sangue derramado pede sangue. Os visinhos dos assassinos se reunirão; o governo deo as providencias, isto é, mandou polvora e bala, e tambem soldados. [...]

A aldêa foi um açougue, não um lugar de combate. (OTTONI, RIHGB, Tomo XXI, 1858, p. 176- 178)

Dentre as muitas situações narradas pelos moradores, reproduziremos algumas que

contem elementos importantes para compreensão do imaginário sobre os conflitos interétnicos no século XIX. Ao comentar sobre o conflito acima descrito, Ottoni evidencia a participação de dois indígenas sobre quais ele afirma que eram bastante conhecidos por atuarem como algozes nos crimes cometidos contra seus parentes indígenas:

Os Indios Cró e Crahy, soldados das divisões, erão os guias e diretores. Tomarão de noite todas as avenidas da aldêa; assaltarão-na de madrugada. [...] Cró e Crahy derão baixa ha muitos annos, e vivem para as partes de S. Miguel na maior obscuridade. Mas quando se trata de *matar uma aldêa*, façanha que de tempos em tempos se repete, estão certos os dous renegados que hão de receber o seu cartão de convite. *Matar uma aldêa!* Não passe a linguagem despercebida. Por mais horrorosa que pareça nada tem de hyperbolica. É uma frase technica na gíria da caçada dos selvagens. Os Srs. Cró e Crahy entendem perfeitamente a mytonimia, e recebido o convite tratão de fazer a empreitada á satisfação de quem lh's encommenda. (OTTONI, RIHGB, Tomo XXI, 1858, p. 178)

Ottoni chama a atenção para a expressão *matar uma aldêa*. Vale ressaltar que essa é uma expressão característica do período, designando a estratégia de tomar a aldeia sorrateiramente enquanto todos dormem, exterminando os homens e escravizando mulheres e crianças. Há de se lembrar, sobretudo, que esse tipo de ofensiva, apesar de não representar novidade, era uma prática que se tornou recorrente a partir da publicação da Carta Régia de 1808, visto que os ataques contra os Botocudos não eram simplesmente “autorizados”, eram também “incentivados” com a concessão de recompensas para os Comandantes da Divisão. Evidentemente, essa determinação alterará, consideravelmente, o cotidiano na região de abrangência dos Botocudos (além do Mucuri, o Vale do Rio Doce, Jequitinhonha e Guarapuava), abrangendo os atuais estados de Minas Gerais, Paraná e Espírito Santo.

Outros tantos conflitos eram motivados pelo tráfico de crianças indígenas (chamados *kurucas*). Conforme Ottoni, “este maldito trafico dos Selvagens, mais infame que o dos pretos da Africa, tem sido a causa de calamidades sem numero” (OTTONI, RIHGB, Tomo XXI, 1858, p. 180). Exemplifica a relevância desse comércio pelo que se passava em S. José de Porto Alegre, povoada por descendentes de Tupiniquins que viveriam numa situação de miséria, em que não restava outra economia que não fosse a venda de escravos, sendo comercializados prisioneiros de guerra e crianças.

Em 1844 e 1845 um lingua dominava sobre 4 tribus. Infelizmente, era um malvado coberto de crimes e condemnado á morte em S. Matheus. O lingua impunha arbitrariamente fintas aos que recebião *kurucas*. E porque a família dos Violas recusou submeter-se ao pagamento de uma tal imposição, foi exterminada pelos selvagens. [...] O atentado contra os Violas desafiou

horríveis represálias. No sitio do Marianno, duas legoas acima de S. José, os christãos tendo atrahido os selvagens a uma emboscada, atacarão-os á falsa fé, e fizeram larga carnificina. Dezeseis craneos forão então vendidos (triste mercadoria) a um Francez que disse fazer esta aquisição por conta do Museo de Paris. Foi isto em 1846. Os selvagens internarão-se pelas suas brenhas. (OTTONI, RIHGB, Tomo XXI, 1858, p. 181)

Otoni chegara à região pela primeira vez pouco depois desse episódio. Como tantos que buscam interpretar os conflitos interculturais no século XIX, afirma a convicção de que um sistema diferente de civilização – que não fosse a pólvora e o fogo – haveria de surtir os efeitos de benevolência. Com tais propósitos de brandura, teria organizado uma bandeira, no ano de 1847, a fim de demonstrar aos indígenas “o novo theor de catechese”, com o objetivo de convencê-los de que os cristãos “hião mudar de vida, e que todos estávamos effectivamente mansos” (OTTONI, RIHGB, Tomo XXI, 1858, p. 182). Temerosos pela presença da expedição, conta que teriam ofertado alguns de seus filhos com o propósito de afastar os cristãos, o que o capitão teria recusado; livrando-os do cativeiro e demonstrando-lhes suas boas intenções, conquistou a amizade do cacique chamado Gyporok:

Era um Indio bravo, e inteligente, quanto elles o podem ser. Quando eu lhe recommendei que não fizesse mal aos christãos e que ficasse manso, respondeo-me com emphase: _ Fiquem mansos vocês que nós estamos tão mansos como kagados. E dizia a verdade. Foi Gyporok e sua tribu que com mais confiança aceitou os meus conselhos, e começou a apresentar-se aos christãos da Costa. Caro pagou o infeliz a fé que deu ás minhas palavras. Um anno não havia ainda se passado depois do nosso encontro e tractado de paz, quando sob o pretexto mais frívolo, e dominado de uma das mais hediondas paixões um intitulado christão de nome Salles assassinou traiçoeiramente o bom Cacique, e mais 14 de sua tribu. (OTTONI, RIHGB, Tomo XXI, 1858, p. 184)

Tal evento evidenciara a complexidade dos conflitos na região. Logo depois do episódio, pacificamente teriam se apresentado em Santa Cruz indígenas de diversas etnias, que formando ali um aldeamento comandado por um tal Sargento Coelho. O excessivo trabalho imposto aos índios em detrimento da ociosidade dos soldados, associado a *ofensas mais dolorosas* às suas famílias e desmandos do comandante, teria feito retomar os conflitos, pondo fim ao aldeamento já em 1849. Teófilo Otoni teria realizado em 1852 duas novas expedições:

E eu desde Santa Clara voajando em paiz completamente desconhecido, via tambem a cada momento aas pegadas, e ás vezes o bulício dos habitantes, chamava-os incessantemente pelos linguas, mas recusavão-se tenazmente a aparecer. Quem eram elles? Erão Botocudos todos os selvagens de que tenho

dados noticia no Alto Mucury. Os que não erão tinham sido por elles expellidos das mattas. Do lado da Costa nem mais se ouvia falar em os nomes dos Aymorés, Abatiras, Pataxós, Mouós, Cumanachos, e Frechas. E todas as tribus de que havia noticia erão de Botocudos. (OTTONI, RIHGB, Tomo XXI, 1858, p. 188)

Descreve então os feitos para criação de estrada que conduzisse até a então recente localidade chamada Philadelphia (atual cidade de Teófilo Otoni-MG, em sua homenagem) onde escrevia o autor desse relato. Sua narrativa descreve a manutenção de estratégias persuasivas de pacificação que teria enfim “provado que a generosidade, a moderação e a benevolência erão a mais proveitosa das catecheses” (OTTONI, RIHGB, Tomo XXI, 1858, p. 206). Segundo ele, nos anos em que permaneceu no Mucury, conseguira por fim mapear e estabelecer contatos pacíficos com todos os grupos da região identificados como Nacknenukes, Bakuês, Gyporoks e outros designados pelo nome de seus caciques ou de localidades (topônimos). Confirmara então sua suspeita de que fossem todos esses Botocudos, julgando, ao contrário do que muitos afirmavam, que estes não fossem descendentes dos Aymorés, e sim, seus exterminadores originários dos tupis que fugiram do litoral e daí teriam empreendido perseguição aos tapuios. Ottoni (1858) indica que se busquem referências sobre os Botocudos nos manuscritos enviados pelo comandante Guido Marlière (sobre qual comentamos anteriormente) em sua correspondência oficial.

3.2.2 RELATOS DE VIAGENS

Como dissemos anteriormente, muitos artigos descrevem relações interétnicas e interculturais enfatizando não só conflitos mas também relações amistosas. Invariavelmente, os relatos de viagens publicados nas RIHGB, com menor ou maior ênfase, fazem referências a populações indígenas. As situações apontadas são as mais diversas, retratando o cotidiano missionário, as ações militares, os estudos botânicos, geológicos, etnográficos etc. Dada a enorme quantidade de publicações desse tipo e a necessidade de restringir as análises, optamos por priorizar os textos em que aparece, no título ou subtítulo, alguma referência às populações indígenas (ou temas correlatos, como civilização, política indigenista e catequese). A fim de ilustrar o teor desses relatos de viagem, dedicar-nos-emos à análise de alguns textos que apontam indícios para compreensão de temas relevantes para o presente oitocentista.

Apresentamos inicialmente um texto em que o Dr. Rufino Theotônio Segurado descreve, no ano de 1848, sua *Viagem de Goyaz ao Pará*. O percurso foi feito pelo Rio Araguaia, cujo objetivo era ensaiar a navegação por esse trajeto. A viagem atendia a um

pedido do Presidente da Província de Goyaz, a quem ele respondeu: “vendo que se me proporcionava ocasião de prestar um serviço ao meu paiz, não tive duvida de aceitar a incumbência” (SEGURADO, RIHGB, Tomo X, 1848, p. 178). O medo do desconhecido, bem como o temor pelo encontro com *índios bravios*, traz alguns elementos compreensivelmente comuns a essas narrativas de viagem. Assim, narra a expectativa do primeiro encontro:

As vistas fitaram-se na praia, e em poucos momentos viemos a conhecer que um grande número de índios pareciam agitados com a presença de barcos desconhecidos n’aquelle rio: eu então tornei-me objeto de uma tácita consulta, voltando para mim os camaradas os olhos, como que me interrogando o que fariamos; o medo pareceu-me ter grande parte n’esta consulta, mas eu sem dissimular disse que não tivessem medo, que além dos cartuxos que estavam distribuídos havia de haver munição, com que se podesse facilmente fazer um fogo que produzisse bom resultado. (SEGURADO, RIHGB, Tomo X, 1848, p. 190)

Apesar da apreensão que acompanha toda a tripulação diante do temor aos índios selvagens, encontram nestes muita tranquilidade e auxílio, sendo-os de fato imprescindíveis para fazerem os tripulantes chegar ao seu destino. Tal comportamento muito o surpreende, levando-o a questionar-se por que tão temíveis parecessem *aos habitantes de Goyaz*. No caminho, ele encontrou diversas aldeias karajás, sempre se esforçando por “encobrir que tinha d’elles o menor receio, pois que eles demonstravam ter em nós uma illimitada confiança” (SEGURADO, RIHGB, Tomo X, 1848, p. 191). Neste relato, dado o objetivo da viagem, um evento pareceu-nos significativo, estando relacionado com a criação de novas rotas para a navegação. O episódio consiste em um diálogo estabelecido com o Sr. Carô, liderança Carajá que acompanhou Rufino Segurado em parte do trajeto:

Desejando eu saber quaes as disposições d’estes índios sobre estabelecimentos nossos nas vizinhanças de suas aldêas, perguntei ao Carô se queria estabelecer-se nas proximidades do Araguaia por aquellas paragens; respondeu-me que sim, que isso era muito bom: então eu lhe disse que trariam bois, cavallos, &c [sic]; respondeu que estava bom: disse-lhe mais que havia de vir um missionário; respondeu a mesma cousa: estando porem por algum tempo, como quem pensava profundamente, levantou de repente a cabeça e disse: _ Presídio não. Entendendo eu que elle me interrogava, respondi: _ Presídio também. Então elle com vivacidade e voz forte me disse: _ Presídio não, não quero. Eu repliquei: _ Presídio não? Elle respondeu: _ Não quero. Padre não, turi (christão) não, boi não, cavallo não. (SEGURADO, RIHGB, Tomo X, 1848. p. 194-5)

Num arroubo de sensibilidade, Rufino Segurado compreende o significado implícito na expressão de Carô, observando “nos pensamentos d’este indio que elle não se tem esquecido

das crueldades contra eles praticadas por um imprudentes comandante do extinto destacamento de Santa Maria.” (SEGURADO, RIHGB, Tomo X, 1848. p. 195) Disso ele deduz que não será fácil o estabelecimento de presídio na vizinhança dessas aldeias. Alguns dias depois, aportaria ele no local em que se encontram as ruínas do referido Presídio de Santa Maria, que houvera sido destruído pelos Karajás, no ano de 1812 (Cf. GIRALDIN, 2002). Ao avistá-lo, comenta o quão aprazível é o lugar, descrevendo a campina e a pequena serra que se vê ao nascente. Neste momento, as palavras de Carô pareceram-lhe ser lembradas, ao que escreve:

Não obstante os muitos incommodos de espirito que então me agitavam, e a grande quantidade de mosquitos que me obrigaram a embrenhar-me no mato para poder passar a noite, todavia veio-me ao pensamento a idéa de que, se não fôra a grande imprudencia e crueldade de um militar, poderá talvez estar existindo n’aquelle lugar uma linda povoação, podendo ter-lhe dado incremento aquelles mesmos índios que se tinham visto na dura necessidade de destruil-a ainda em seu principio: olhe-se pois para tão terrível exemplo, e ver-se-há que se deve proceder de uma maneira bem diferente, se não se quizer ver reproduzidas scenas bem semelhantes, e se se quizer continuar a navegação pelo Araguaia. (SEGURADO, RIHGB, Tomo X, 1848, p. 200)

Neste contexto, mais uma vez, os aspectos entrecruzam-se em torno do par civilização/nação, tendo início um período de efervescência de propostas civilizatórias para a região. No fim da década de 1850, novas tentativas seriam feitas a fim de ocupar as margens do Araguaia. Em 1859, há uma tentativa de recriar o Presídio de Santa Maria, sendo desta vez atacado pelos Kayapó. Somente no final de 1861, conseguiu-se instalar o presídio mais ao norte onde se localiza a atual cidade de Araguacema (Cf. GIRALDIN, 2002). Ao fim desta década, Couto de Magalhães lidera o empreendimento da navegação a vapor, sendo os Karajás, imprescindíveis como apoio para o percurso, mão-de-obra e fornecimento de madeira para a navegação.

Quase no mesmo período em que Rufino Segurado percorre o Araguaia, o carioca Visconde de Beaurepaire-Rohan, tenente-coronel e membro do IHGB, empreende uma viagem *De Cuyabá ao Rio de Janeiro*, seguindo um trajeto precursor *pelo Paraguay, Corrientes, Rio Grande do Sul e Santa Catharina*, visando “dar noticias relativamente ao estado physico, moral e histórico d’aquelles lugares que nos são menos conhecidos” (BEAUREPAIRE-ROHAN, RIHGB, Tomo IX, 1847, p. 376). Como tantos viajantes, descreve a intrepidez que o sertão oferece com sua natureza grandiosa e hostil, animais selvagens (cobras, jacarés, onças, mosquitos, piranhas etc.) e índios que vivem em plena liberdade. Neste relato, como no anterior, todas as relações estabelecidas com os indígenas

são amenas. Ele revela amizade com alguns indígenas e uma visão de mundo que o surpreende, parecendo colocar-se à frente de seu tempo. Faz referência ao encontro com os Guatós, sobre os quais explica que *vaguêam* pelas margens do Cuyabá, S. Lourenço, Paraguay e Lagôa Gahyba. Acerca do modo de vida desses povos, Beaurepaire-Rohan comenta:

o amor da independência os conserva n'estas solidões, onde ninguém os incommoda, e n'este sentido são eles mais felizes que algumas hordas sedentárias, a quem a civilização se tem apenas mostrado pelo lado que menos lisongeia o homem simples. (BEAUREPAIRE-ROHAN, RIHGB, Tomo IX, 1847, p. 377)

A observação do visconde indica compreender que a maneira por meio da qual os indígenas têm sido incorporados à Nação somente lhes permite uma integração subordinada, sendo a esta, preferível a liberdade que conserva o homem em seu estado selvagem, conforme exemplificado pela atitude dos Guató:

Vivem da caça e da pesca, de que muito abundam estas regiões, e prestam alguns serviços aos viajantes, quando a recompensa oferecida lhes parece corresponder á importancia do trabalho que se lhes propõe; do contrario, e receosos de serem lesados, resistem a todas as solicitações, e não há então razão que os possa convencer. [...] Um Guató a quem, em outra viagem, recusei fornecer diversos objetos que me pedia com muita instancia, o que atribuiu, sem duvida, a mesquinha minha, dirigiu-me estas mortificantes palavras: “*Peço porque sou pobre, mas vejo que és ainda mais pobre do que eu*”. (BEAUREPAIRE-ROHAN, RIHGB, Tomo IX, 1847, p. 378, *grifos do autor*)

Aponta como características peculiares aos Guató: a força de suas convicções, a honradez com que se impõem a todos indistintamente e a eloquência de suas expressões. O tenente-coronel percebe nesses indígenas a persuasão da dignidade humana, que acaba corrompida quando a civilização se impõe. Apesar disso, devemos lembrar que Beaurepaire-Rohan é, sobretudo, um homem de seu tempo, está a serviço do Império e das ciências e, como tal, reconhece como compromisso da nação civilizar seus índios. Em visita aos Kinikinau, ele registra o pesar desses e dos demais “povos de Miranda” (Chané, Guaná, Terenas e Layana), pela ausência de um *protector* que ali fizesse representar o poder imperial, externalizando assim sua crítica:

É realmente incrível que, sendo tão limitada a população na província de Mato Grosso, e tão difícil, bem que possível, augmental-a por meio de colonização estrangeira, não se tenha procurado lançar mão dos seus próprios recursos, chamando á civilização e melhorando a sorte das diversas tribos indianas que n'ella habitam! Um hábil diretor, que se dedicasse

inteiramente a tão honroso objeto, o poderia conseguir; e é este um dos votos que faço a beneficio d'este paiz. (BEAUREPAIRE-ROHAN, RIHGB, Tomo IX, 1847, p. 382)

Observador atento das especificidades regionais do país, o autor descreve diferentes paisagens e alerta para o desconhecimento brasileiro sobre a região fronteira conhecida como Gran Chaco, palco de intensos conflitos entre etnias: “Habitam alli muitas nações selvagens, pelo que é bom andar acautelado por estas paragens”. Acerca dos Guaicurus comenta sobre “seu character soberbo, vingativo e desleal, que os torna odiosos ás outras nações, de que se julgam superiores” (BEAUREPAIRE-ROHAN, RIHGB, Tomo IX, 1847, p. 383-384).

No *Roteiro da viagem que fez o capitão Francisco de Paula Ribeiro às fronteiras da capitania do Maranhão e da de Goyaz no anno de 1815*, encontramos a descrição de um cenário que remonta às paisagens bucólicas do interior do país. O capitão parte do porto da cidade do Maranhão em atendimento ao aviso régio de 11 de agosto de 1813, que pede que se faça a divisão limítrofe central entre as capitanias do Maranhão e Goiás. Aguardando sua embarcação na vila de Pai Simão, descreve o ambiente “que consta de poucas e pobres palhoças, tão encobertas de matos da beira do rio”, explicando que “seus habitantes, índios ou mulatos libertos, servem assalariados de varejar ou remar algumas embarcações que para os diferentes portos ou fazendas desse rio se dirigem” (RIBEIRO, RIHGB, Tomo X, 1848, p. 5).

Ao atravessar um local alagado, a que chamam Tremendal, conta que ali “há despovoadas algumas fazendas pelos índios Timbiras das matas” (RIBEIRO, RIHGB, Tomo X, 1848, p. 5). Na tarde do dia seguinte, afirma ter encontrado mais ou menos quinhentos índios da nação conhecida como Canellas finas, que se encaminhavam para a *villa* de Caxias. Em seguida passam pelo “pequeno lugar dos índios Amanajós”, próximo a Pastos Boris, para então chegar a São Pedro de Alcântara:

Tres mezes nos demoramos pela primeira vez n'este lugar, aonde toda a nossa sociedade foi com os selvagens Caraús: diariamente eramos visitados em tanto numero, que chegavam por vezes a mais de quatrocentos, com o que nós, por sermos bem poucos, não nos satisfazíamos muito, e peor porque não tínhamos tabaco de fumo para os presentear, nem sal, de que elles recebem por grande mimo de qualquer punhado. (RIBEIRO, RIHGB, Tomo X, 1848, p. 5)

Ribeiro comenta sobre a destinação dada para criação de um destacamento que servisse para civilizar os Caraús e explica que, apesar disso, nada viu de disposição nesse sentido (tendo presenciado apenas preparativos de guerra contra as nações indígenas). Conta

que tal fato deixa todos em apreensão, temerosos pela segurança daqueles que têm que empreender expedições pela região, expondo-se ao risco de que “viessem a ele algumas numerosas porções dos escandalizados índios, e nos mettessem também na conta da desforra que quisessem tomar pelas violências que só sofriam” (RIBEIRO, RIHGB, Tomo X, 1848, p. 10). Finaliza evidenciando o enfado provocado por tal viagem, explicitando que em nada tenha lhe agradado percorrer esses *sertões incultos*²⁹: “em uma palavra, foi um dia de prazer que tivemos aquelle em que nos achamos fora d’alli para voltar, como voltamos um anno depois, á nossa capital, a dar conta d’aquella comissão, que só se ultimou em 9 de julho de 1816” (RIBEIRO, RIHGB, Tomo X, 1848, p. 14).

Ao analisarmos o conjunto de textos aos quais referenciamos como *interpretações do presente*, tivemos uma feliz surpresa ao depararmos-nos com um relato de viagem que se diferenciava de tantos outros que já havíamos analisado. Não se tratava de uma viagem convencional, todavia, de um relato que rememora *A Emigração dos Cayuaz* rumo a um “novo lugar para morar”; na realidade, uma tentativa de retorno ao território do qual haviam sido expulsos. Há de se lembrar que aquilo que nos parece *inusitado* pela singularidade da fonte histórica (já que são poucas as fontes de que dispomos para tratar do cotidiano desses percursos) foi *comum* do ponto de vista da “história vivida” pelas populações indígenas desde muito antes do século XIX, sendo os roteiros convencionais de viagens que indicam resistência, mas também subalternidade.

Neste texto, são narrados episódios que teriam se passado durante a expedição que teve como propósito conduzir indígenas Cayuaz que, por suas *andanças errantes* pelo sul do país, estariam expostos à fome e ameaçados por violências diversas. A expedição foi uma iniciativa do Barão de Antonina (denominado *Pahy Guassu* pelos indígenas já aldeados em São João Baptista), sendo esta confiada a João Henrique Elliot, a quem se atribuem as memórias aqui apresentadas e que foram organizadas pelo Brigadeiro Machado de Oliveira. A fim de justificar a iniciativa de constituir o aldeamento, conduzindo-os para a Colônia de Jatahy no Paraná, Elliot assim descreve os Cayuaz:

²⁹ Acerca do uso do termo sertão, é bastante elucidativa a observação de Vânia Losada: “Do ponto de vista do desenvolvimento histórico, é importante frisar que o sertão não era apenas o mundo dos índios, mas, antes de tudo, o mundo não policiado, primeiro dos índios – primários habitantes do Novo Mundo – e, progressivamente, também de outros setores sociais, como escravos fugidos, salteadores e “vadios”. Mais ainda, os sertões e suas populações, ao ingressarem no mundo policiado, pelo uso da força e/ou da persuasão, não se tornavam um reflexo fiel ou mal-ajambrado da “civilização cristã” europeia. Por isso mesmo, em lugar da ideia de uma “aculturação” bem-sucedida ou não, a História e as Ciências Sociais têm mobilizado e trabalhado com conceitos mais dinâmicos e relacionais, como transculturação, hibridização e mestiçagem, por exemplo, para dar conta da complexidade dos conflitos e das acomodações que moldaram as sociedades coloniais e pós-coloniais da América.” (LOSADA, 2011 [s.p.])

Naturalmente pacíficos, vivem por isso rodeados de inimigos, e circumscriptos a essas matas, seu único azilo. Ao sul tem os Paraguayos, ao oeste os Guaycurus, Terenas e Laihanas, que de tempo em tempo invadem seus esconderijos, arrebatam-lhes as mulheres e levam os filhos para o captiveiro; ao norte vagueiam os índios Coroados, e a leste tem o grande Paraná, e as hordas ferozes dos sertões dos rios Ivahy e Iguassu. Dos diversos alojamentos dos Cayuaz tem por vezes se desmembrado grupos em procura de outras localidades que melhor provessem sua subsistencia, e mais bem os defendessem dos acommetimentos dos seus numerosos inimigos. (MACHADO DE OLIVEIRA, RIHGB, Tomo XIX, 1856, p. 434)

Anteriormente a esta, uma mal sucedida expedição teria sido formada, em atendimento à solicitação do Cacique Libâneo que envia seu filho à fazenda do Barão de Antonina no ano de 1847, orientando-o que se informe sobre o propósito de aldeá-los no Porto Jatahy, localizado no Rio Tibagy. Confirmando-lhes o convite, o barão pede ao jovem Iguaju que retorne sob companhia de homem de sua confiança: Simão Sanches, quem deveria trazê-los de volta para o destino acordado. Sendo a oferta bem recebida por este e por outros caciques, o retorno ficou combinado para dali a dois meses quando grande número de índios o aguardava. Diante de diversos imprevistos e da morte prematura de Sanches, a expedição foi fracassada, tendo os índios retornado às matas depois de tamanha desolação.

Anos depois, recomendado a dirigir essa segunda expedição, o Sr. João Henrique Elliot parte em setembro de 1852, navegando pelo Tibagy. Dali a uns dias, encontrar-se-ia no caminho com cinco caciques que andavam errantes com seu povo desde o fracasso da expedição anterior. Nisto, 170 indivíduos reuniram-se para acompanhar a comitiva.

Depois disso, contei-lhes miudamente a abundância que encontrariam nas margens e florestas de Tibagy, cheias de palmitos, ricas em fructa, caça e mel, e o rio sobejando em peixe, e por fim que iriam ai deparar com a mão protectora e generosa do Pahy Guassu, que os defenderia de seus inimigos, e lhes socorreria em suas necessidades. (MACHADO DE OLIVEIRA, RIHGB, Tomo XIX, 1856, p. 441)

O silêncio que se seguiu às suas palavras foi por ele interpretado como consentimento, convicto de que suas palavras trouxeram aos índios a convicção de que a viagem garantia-lhes melhores condições de vida. O que logo depois se traduz em dúvida: “devia resignar-me a tudo pelo melindre de minha situação, lidando com gente de extrema susceptibilidade, e que talvez não tivesse a consciência de minha palavra” (MACHADO DE OLIVEIRA, RIHGB, Tomo XIX, 1856, p. 442). Sua narrativa, ao mesmo tempo em que busca enfatizar a grandiosidade de seu feito, demonstra a apreensão que o acompanhava:

[...] os de que se trata tinham a mais d'isso o sestro de se enfadarem pela mais tenra cousa, ou porque não eram logo satisfeitos seus caprichosos desejos, e de ameaçar-nos com sua retirada para os logares d'onde sahiram; esse pesado encargo, como digo, obrigava-me á condição de nimamente tolerante e sofredor, para que pudesse dar um resultado satisfactorio da minha comissão. (MACHADO DE OLIVEIRA, RIHGB, Tomo XIX, 1856, p. 442)

Significativo também é que, os próprios indígenas, que teriam sido os solicitantes de tal iniciativa, demonstrassem, desde o princípio e em todo o percurso, desânimo, indiferença ou resistência a continuar. Expressões que são compreendidas como características morais que designam a *índole dos selvagens*, justificando-as por suas naturais inclinações: “os índios mostrando-se com um aspecto sombrio e sinistro, conservavam-se silenciosos e apprehensíveis ou desanimados” (MACHADO DE OLIVEIRA, RIHGB, Tomo XIX, 1856, p. 444). Ao contrário desse cenário, a chegada ao *novo lugar para morar* pareceu restituir “a índole pacífica dos Cayuaz e sua tendência para a civilização”, tendo sido o desembarque “uma completa ovação”, o que muito teria lisonjeado os indígenas: “esta festiva recepção foi retribuída com toque de cornetas, clarins e pífanos que trazia comigo, e com outros tangeres indianos que produzia uma estrondosa fanfarra, o que muito deleitava aos índios” (MACHADO DE OLIVEIRA, RIHGB, Tomo XIX, 1856, p. 446).

A forma que a narrativa se constrói delimita um recorte temporal e suas qualificações. Na memória que lhes confere Elliot, a história dos Cayuaz remete-se às missões religiosas do Guairá, tomando esta como referência histórica de ancestralidade, isto é, como o momento em que a história desse povo se inicia. Junto a isso, sua natural tendência à passividade se torna legítima ao demonstrar que, diante do fim da tutela missionária, não restaram alternativas para sobrevivência que não fossem a submissão a outros.

Depois de Guairá, a história para os Cayuaz é uma sucessão de tragédias e passividade, que se consuma com o pedido de que fossem aldeados, confirmando seu lugar de subalternidade. A benevolência com que o Barão de Antonina é retratado consiste na outra face que complementa a subalternização, tornando-a irredutível. Nada se comenta sobre ser este um lugar de retorno, uma tentativa de volta ao território tradicional, fruto da resistência e da atuação histórica desses.

A redenção somente parece possível com a chegada ao “novo lugar”, o que se efetiva com a produção de um evento singular, inscrito pela alegria que contagia a todos naquela cena, indicando que, a partir daí e somente dessa forma, é possível construir outra história para os Cayuaz. A viagem para o aldeamento, quando ressignificada historicamente, pode ser

lida como viagem rumo à civilização e conduzida pela benevolência da nação.

3.2.3 MAPPAS POPULACIONAIS

Diante da necessidade de identificar a composição da nação, problema ainda sem resolução em meados do século XIX, sob o Estado imperial empreendem-se inúmeras iniciativas que buscam estabelecer um conhecimento demográfico, cartográfico e histórico do país. O IHGB aparecerá como representante paradigmático desse tipo de iniciativa³⁰. A escrita da história nacional é perpassada pelo financiamento de expedições científicas e produção de mapas, sendo estes os aspectos relevantes do projeto de edificação discursiva da nação. Nesse sentido, censos, mapas e museus revelam-se como três formas de inventário e de classificação, informando tentativas de construção nacional (SÜSSEKIND, 1990). Comentamos em capítulo anterior sobre as dificuldades enfrentadas para se estabelecer um censo populacional no Império. Dentre os registros que buscam compor informações estatísticas sobre as populações indígenas, traremos apenas uma amostra dentre muitos que nos pareceram relevantes.

Em ofício dirigido ao Governo Imperial, o Presidente da Província de Mato Grosso, Sr. Coronel Ricardo José Gomes Jardim, dá notícia sobre a *Creação da Directoria dos Indios* nesta província no ano de 1846. O documento responde à solicitação do Império de que fossem enviadas informações “acerca das aldeias de indios existentes, e dos logares em que convém estabelecer novas” (JARDIM, RIHGB, Tomo IX, 1847, p. 548). Inicia declarando que, naquele momento, não há “nenhuma aldeia propriamente dita” estabelecida na província, tendo sido a última delas, *a aldeia de Indios Bororos*, já extinta há anos, estando seus descendentes *fundidos na massa da população*. Sobre a população indígena na província, informa:

³⁰ Botelho (2004) indica parte dos trabalhos resultantes dos estudos demográficos feitos a partir das publicações do IHGB, sendo exemplos dessa produção: “Memória sobre o descobrimento, governo, população e coisas mais notáveis da capitania de Goiaz: pelo padre Luiz Antônio da Silva Souza”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (RIHGB)*, t. XII, 4º trimestre, 1849, p. 429-510; “Memória estatística da Província do Espírito Santo no ano de 1817 por Francisco Alberto Ribeiro”, *RIHGB*, t. XIX, 2º trimestre, 1856, p. 161-188; “Resumo das observações estatísticas feitas pelo engenheiro Luiz D’Alincourt [...] em 1826”, *RIHGB*, t. XX, 3º trimestre, 1857, p. 345-360; “Divisão eclesiástica do Brasil, pelo desembargador Antônio Rodrigues Velloso”, *RIHGB*, t. XXVII, 2º trimestre, 1864, p. 263-269, *RIHGB*, t. XXIX, 1º trimestre, 1866, p. 159-199); “População da capitania de Mato Grosso em 1800”, *RIHGB*, t. XXVIII, 1º trimestre, 1865, p. 123-127; “Memória e considerações sobre a população do Brasil, por Henrique Jorge Rebello”, *RIHGB*, t. XXX, 1º trimestre, 1867, p. 5-42; “Mapa da população da corte e província do Rio de Janeiro em 1821”, *RIHGB*, t. XXXIII, 1º trimestre, 1870, p. 135-142; Mattos (1979; 1981); Marques (1879); Marquez (1870, 1878); Mello (1979); Müller (1978); Brasil (1997).

Há porém diversas tribus ou grupos de famílias, mais ou menos domesticadas e agrícolas, como passo a expor, as quaes bem que submissas conservam todavia ao menos em parte seus antigos e agrestes costumes; são governadas por chefes hereditários d'entre elles, que se sucedem no comando sem intervenção alguma das auctoridades brasileiras.

Habitam em tendas ou ranchos cobertos de palha, ordinariamente abertos, e aos logares onde estão fixamente situadas as tendas de uma mesma tribu dá-se, ainda que impropriamente, o nome de aldêa, embora não estejam sujeitas a direcção ou regimen algum. (JARDIM, RIHGB, Tomo IX, 1847, p. 549)

Dessas, identifica vinte e uma aldeias com população de pelo menos 9 mil indígenas, sendo estes: três na margem direita do Rio Paraguai (próximo a Albuquerque, compostas por Guaycurus, Guanás e Kinikinãos), treze nas imediações do presídio de Miranda (três vinculadas à nação Guaycuru, uma Kinikinao, três Layanans e seis Terenas, além de alguns Guaxys), uma na margem direita do rio Arinos (Apiacás), uma em Cazalvasco (próximo à fronteira com a Bolívia, aldeia Guarani), uma junto à povoação de Santana do Paranaíba (Cayapós, que teriam vindo de Goyaz em 1835), uma no Rio Piquiri (também formada por Cayapós) e uma na margem direita do Rio Cuiabá (sendo estes, Guanás). Além desses, os Bororos-cabaças, os Guatós e os Cadiucos (da nação Guaicuru) eram caracterizados como aqueles que andavam dispersos e envolvidos em conflitos na região. Jardim (1847) pede a manutenção dos aldeamentos de Alcântara e Miranda, e solicita a criação de três novos aldeamentos para abrigar os *bravios* Cabixis e Coroados e os *de boa índole* Apiacás. Ele enfatiza que, além desses, “muitas hordas de índios vagueiam nos extensíssimos sertões da província” (JARDIM, RIHGB, Tomo IX, 1847, p. 549), ressaltando que, devido às péssimas condições financeiras desta, não havia recursos para investir na catequese dos índios. Jardim (1847) indica o nome de alguns fazendeiros que pudessem assumir o cargo de diretor, apesar de assinalar que não existem na região pessoas qualificadas para tal função.

Em documento intitulado *Mappas dos Indios Cherentes e Chavantes na nova povoação de Thereza Christina no Rio Tocantins*, o Frei Rafael Tuggia informa em 1852 a existência de 2.139 índios Cherentes e Chavantes que habitam a povoação de Thereza Cristina do Rio Tocantins, tendo sido estes aldeados em 24 de junho de 1851. Tuggia observa que este número é aproximado, mas que “ficaram vistosamente aumentados” nos últimos anos, depois de terem sido muito dizimados pelas epidemias e invasões das bandeiras, “de modo tal que será necessário que o governo tome providencias acerca do sustento dos mesmos, tanto mais que os produtos de casa vão ficando diminuídos” (TUGGIA, RIHGB, Tomo XIX, 1856, p. 120). O frei comenta tais resultados nas seguintes palavras:

O conseguimento pois da dupla civilização são a influencia activa do governo, acompanhada de despesas e providencias a respeito, grande e desvelada paciência do reverendo missionário, bom director, ornado de desinteresse e patriotismo, officiaes e artistas para ocupar em serviços uteis os selvagens, feitorias, e mais medidas que o sapientíssimo governo poderá tomar, para que todos os sacrificios não fiquem inutilizados. (TUGGIA, RIHGB, Tomo XIX, 1856, p. 120)

A comissão de História do IHGB emite um parecer em que enfatiza que “são estes mappas importantes pelas observações ethnograficas do missionário capuchinho” e que a educação religiosa Cherentes, Chavantes e Charaós “provam o grande resultado que se poderia colher d’essas tribus que vagam errantes pelas nossas florestas si ao governo fosse dado olhar com mais seria attenção para a sua catechese” (RIHGB, Tomo XIX, 1856, p. 119-120). O parecerista ressalta ainda que, “pesando a importancia do estudo e das observações acerca dos índios ainda existentes”, pede ao governo que exija dos missionários uma apresentação da história da fundação dos aldeamentos acompanhada do mapa de seus habitantes, o que seria de grande relevância para a história.

A segunda parte das observações de Tuggia corresponde ao *Mappa dos Indios Charaós da Aldêa de Pedro Affonso nas margens do Rio Tocantins*. Ele demonstra a existência de 620 índios ali aldeados, comentando que, há muito, esses indígenas prestam serviços ao governo (contra os Balaios no Maranhão, em apoio às bandeiras contra os selvagens e na navegação do Tocantins). Explica que o reduzido número de sua população se deve, em parte, às epidemias sofridas nos anos de 1849 e 1850, quando já habitavam o Aldeamento de Pedro Afonso. Adverte que, apesar do convívio com os costumes cristão, conversam alguma ladinez sendo “em uma palavra um povo sem indústria, a qual somente poderá activar, organizando-se em fôrma de colônias as aldêas” (TUGGIA, RIHGB, Tomo XIX, 1856, nota p. 123).

Em 1855, João Wilkens de Mattos traz alguns esclarecimentos *Sobre as Missões da Provincia do Amazonas*. O documento consiste em resposta à leitura do mappa estatístico dos aldeamentos de índios e foi apresentado à Assembléia Geral Legislativa no ano anterior em que são identificados equívocos no levantamento exposto. Nele, esclarece-se que, à época, as missões no Amazonas eram Porto Alegre (no Rio Branco), Waupés e Içana (afluentes do Rio Negro), Japurá, Tonantins e Içã (afluentes do Rio Solimões), Andirã (no Tupinambaranas-que se acha extinta), S. Luiz Gonzaga (no Rio Purus) e S. Pedro d’Alcantara (nos rios Machados e Aripuanã, afluentes do Madeira).

Mattos retrata a situação de carências de cada uma dessas missões, replicando que “a

necessidade delas seja aqui muito mais urgente do que em qualquer outra província”, visto que são numerosas as tribos quase domesticadas, mas que, por falta de zelo de bons pastores, muitas não estão permanecendo. Expõe-se sua opinião sobre as diretorias gerais das aldeias, instituições significativamente questionadas em diversas províncias, as quais considera

[...] que nem um proveito tem trazido a tão importante ramo de serviço, senão aguçar o desejo d’aquelles que, querendo ter um pretexto legal para se eximirem de certos ônus, que pesam sobre o cidadão na sociedade, procuram com empenhos obter uma nomeação de director parcial para somente entrarem no gozo das honras de tenente-coronel, sem prestar o menor serviço à humanidade; além de locupietarem-se as mais das vezes do trabalho dos índios, que, reconhecendo por isso no seu director não um feitor desvelado, mas um egoísta e opressor, abandonam suas aldeias, e vão procurar nas mattas entre as féras repouso, e comodidades que os homens encarregados de sua civilização não lhes permitem! (MATTOS, RIHGB, Tomo XIX, 1856, p. 130)

O Decreto nº 426, de 24 de julho de 1845, por meio do *Regulamento Acerca das Missões de Catequese e Civilização dos Índios*, representa o primeiro instrumento legal indigenista do Império. Apesar de destinado a ser aplicado em todas as províncias, não devemos superestimar seu alcance, uma vez que este regulamento não conferiu grandes mudanças à política indigenista, representando mais uma peça que possibilitara às províncias um amparo legal para criação de novos aldeamentos, tendência que já se verificava desde algumas décadas.

Para a análise aqui proposta, importa ressaltar como relevante a invenção “legal” de um novo ator que se insere no campo indigenista oitocentista: o *director dos índios*. Sua relevância pode ser aferida pela presença constante que lhe é conferida nas páginas do IHGB em documentos referentes às diversas províncias, e a julgar pelas muitas críticas que lhe são feitas neste “império de províncias”; esta presença veio desestabilizar relações que há muito já vinham fragilizadas.

Mesmo não destituindo a competência legislativa das províncias, o decreto representou uma centralização dos encaminhamentos a serem dados naquilo que se referia às populações indígenas, visto que a nomeação dos cargos mais importantes só poderia ser feita com a ratificação direta do imperador, sendo este o caso do *director geral de índios*. Lima (1995) indica que, em um cenário de vigência da escravidão, as atribuições do diretor de índios teriam sido interpretadas como um direito de guarda sobre a exploração do trabalho indígena, acabando por fazer com que estes se projetassem na figura de capatazes, atuando como mediadores na contratação dos indígenas. Outros dois dispositivos legais assumiriam

relevância para reordenação destas relações: a Lei nº 601 de 18 de setembro de 1850 (Lei de Terras) e a sua regulamentação (Decreto nº 1.318, de 30 de janeiro de 1854).

3.2.4 PROPOSTAS DE INTEGRAÇÃO: BRANDURA, VIOLÊNCIA, TRABALHO E RAZÃO

Na informação que Francisco Manoel da Cunha forneceu em 1811 sobre o Espírito Santo (ao Ministro de Estado Antonio de Araujo e Azevedo), ele denuncia o fracasso da estratégia de guerra contra os Botocudos:

Tendo dado esta pequena exposição sobre a Capitania do Espírito Santo, permita-me V. Exe. Tratar ainda da guerra, que se mandou fazer contra o gentio Botocudo, estacionado pelos sertões d'aquelle paiz. Esta guerra não teve o êxito que se esperava. Algumas divisões, que entravam após do Botocudo, voltavam em dos ou três dias sem da fazerem: estradas novamente abertas em alguns logares do sertão d'aquella Capitania, e chamadas intermedias pelo governo actual, tão somente servem de conduzir o gentio como pela mão aos logares já povoados. Uma d'estas estradas, que vai sair ao Piraqui-Merim, logar onde os Indios domesticados laboram a terra, foi a causa de serem atassalhados alguns dos mesmos indígenas alli domiciliados. O chefe de uma das ditas divisões, de nome Miguel da Silva, Indio de nação, marchando por uma das estradas intermediárias [...] foi sempre atacado na sua retaguarda pelos bárbaros; e certamente lhe fariam alguma emboscada, se elle não recebesse algum socorro de Linhares.

A maior parte da freguesia da Serra tem sido infestada por taes selvagens, que tem chegado até Carapina, logar que dista duas léguas da villa capital, e cujos habitantes se achão refugiados n'ella. O Rio de Santa Maria igualmente foi victima da sua ferocidade: elles ahi postejaram uma mulher ainda viva, devorando-a, depois de haverem cometido outros atentados: e as providencias que deram foram quase nenhuma. Certamente a horda Botocuda estaria submetida Exmo Sr., se as tribus Tatavô e Manaxô fossem attrahidas pela doçura e amizade. É assim que Lombard e Ramette se fizeram amados dos Indios Galibis: é assim que Champelain, remontando o Rio de São Lourenço, adozou os costumes dos Algonquins, dos Huronnes, e dos Iroqueses: mas infelizmente esta táctica é desconhecida do Governador actual da Capitania do Espírito Santo. Tal é o estado presente d'aquella Capitania. (MANOEL DA CUNHA, RIHGB, Tomo IV, 1842, p. 246)

A fim de compreender o contexto em que foi formulada e as decorrências da Carta Régia de 1808, pressupondo que tenha sido essa ação responsável por uma alteração drástica nas relações com as populações indígenas, faremo-lhe referência na análise de Losada (2011). Desde o século XVIII, diversas expedições contra os índios (designados genericamente como Botocudos) foram empreendidas a fim de conquistar os sertões de Minas Gerais como compensação à queda na produção aurífera, que exigiu investimentos em outras atividades. O mesmo acontecera no Espírito Santo, no começo do século XIX, visando abrir a navegação e

o povoamento do Rio Doce. Neste contexto, é expedida a Carta Régia de 1808, declarando guerra aos botocudos. Conforme Losada:

Esse episódio gerou graves consequências. Para os índios, além das muitas mortes, a redução dos sobreviventes ao cativo. Para a população da capitania, o efeito também foi bastante devastador, pois, em um interregno de sete anos, entre 1808 e 1815, o que esteve efetivamente em jogo, no palco da guerra do Espírito Santo, não era a possibilidade de expansão da capitania sobre os territórios indígenas, mas a segurança de antigas áreas de povoamento, incluindo a capital. Em razão da guerra contra os botocudos, foi criado no Espírito Santo a Diretoria Militar do Rio Doce (DMRD), em Linhares, e reorganizado o sistema de defesa na região, graças ao estabelecimento de novos destacamentos de soldados e quartéis. Em 1816, ano da estada do príncipe Maximiliano Wied-Neuwied em Linhares, a situação na região ainda era absolutamente beligerante. Ele, aliás, aborreceu-se com isso, pois a “desgraçada guerra sustentada contra os Botocudos no rio Doce torna impossível conhecer de perto e estudar, nessa região, esse notável povo; quem quiser vê-los aí, deve preparar-se para uma flechada”. (LOSADA, 2011, s.p.)

Somente após a independência a Diretoria do Rio Doce buscaria ações “mais pacificadoras”, sob inspiração das recomendações de José Bonifácio: em lugar da guerra ofensiva, deveria haver educação, catequese, comércio, mestiçagem e criação de aldeamentos que viabilizassem sua integração à Nação. Como resultado, seria criado o aldeamento de São Pedro de Alcântara, na barra do rio Doce, que nunca realizou satisfatoriamente o objetivo de sedentarizar os botocudos, e os Puris foram aliados do governo na perseguição aos botocudos. Losada (2011) enfatiza que os resultados do processo de conquista do vale do rio Doce, fizeram-se perceptíveis não apenas na intensificação dos contatos (e conflitos) entre os moradores da província e os índios dos sertões (Botocudos e Puris), mas também alteraram os processos de integração desses índios à órbita econômica, social, política e cultural dos conquistadores. Para nossa análise, interessa ressaltar também os efeitos da construção de um imaginário de que a guerra de conquista (aos moldes da ofensiva contra os Botocudos) tenha sido um método eficiente de pacificação de indígenas. É o que nos indica os relatos seguintes.

Em 1837, durante discurso na Assembleia da Província do Mato Grosso, Dr. José Antonio Pimenta Bueno, descreveu a *situação de selvageria* de grande parte dos índios que habitavam esta província, estando esta predominantemente a despeito de benéficas alianças estabelecidas com Guatós, Laianas, Terenas, Quinquenaos e Guanás, bem como as que começariam a se estabelecer com Apiacás e Caripunás:

Muitas diferentes nações de Indigenas vadeião os incultos e extensíssimos sertões da Província, em grandes porções ainda não trilhadas por nossa parte:

de algumas temos noticia, e de outras de que seguramente existem bem fundadas conjecturas: entre tanto cincoenta e tres diversas nações estão reconhecidas, e dellas somente dez domesticadas: algumas outras apenas chegam á fala. No numero das domesticadas não incluo a soberba e intrépida nação dos Cavalleiros Guaicurus, sempre errante e empreendedora. (PIMENTA BUENO, RIHGB, Tomo II, 1840, p. 172)

Exposta essa situação, Pimenta Bueno replica pela urgência de se empreender ações de modo a conter os embaraços que *estas populações não civilizadas* continuam a gerar para a civilização e os riscos a que a nação se expõe por se tratar de regiões fronteiriças. Ele argumenta que as experiências têm demonstrado que manter os índios em suas aldeias não contribui com tal propósito, o que não será feito com o apoio em teorias dissociadas de um conhecimento prático. Nesse sentido, ressalta a distância entre os regulamentos e as necessidades concretas para catequização: “A bondade do pessoal empregado na cathequese supprime e torna ociosos os regimentos, e estes de nada servem sem aquella”. (PIMENTA BUENO, RIHGB, Tomo II, 1840, p. 174).

Por sua vez, na *Memória sobre as nações gentias que presentemente habitam o continente do Maranhão*, o Major Francisco de Paula Ribeiro ressalta a urgência de se buscar soluções para tratar tais povoações, “que ainda não domesticadas se acham dentro dos territórios da Capitania do Maranhão”, sendo essas “assás numerosas, formam por isso um objeto seu, que não merece pequena atenção, e nem pouco reparo sua *conservação dilatada em um estado bárbaro*, tão prejudicial ao augmento geral desta colônia, como inútil áquelle progresso social, que pretendemos haver dos mesmos índios” (PAULA RIBEIRO, RIHGB, Tomo III, 1841, p. 184). Ele faz referência a Gamellas e Timbiras (“superabundantemente numerosos”) que, por seus conflitos territoriais com outras etnias, expulsam outros povos que se espalham por vastas extensões do Pará e Goyaz. Sobre os conflitos interétnicos, ele tece o seguinte comentário:

Parece porém que a Divina Providência traz sempre entre si desunidas por tal forma estas colônias de immenso gentilismo, que julgamos ser isso o que nos salva; porque de contrario se as tivesse unido um interesse comum que não conhecem, teriam ellas certamente dado a esta capitania ainda maiores trabalhos do que aquelles que até hoje tem sofrido de suas incursões” (PAULA RIBEIRO, RIHGB, Tomo III, 1841, p. 186)

Pondera, entretanto, que, em comparação com outros grupos “mais ferozes”, estes levam algumas vantagens: não são antropófagos e não torturam seus inimigos, mas assim como eles, são interesseiros e traiçoeiros. Paula Ribeiro descreve o fracasso das diferentes expedições empreendidas a fim de civilizar índios e identificar territórios. Ele retrata as

violências mútuas entre regionais e indígenas e o descumprimento por parte de diversas expedições dos preceitos estabelecidos nas cartas régias. O major ressalta que, enquanto as ordens régias orientam que se utilize a violência somente depois de esgotados os meios de suavidade e candura, os regionais utilizam a violência de maneira desmedida, matando e escravizando homens, mulheres e crianças, mesmo quando recebidos com passividade. Em suas palavras:

Infelizmente sucede o contrario; pois tem havido homens, que mais atentos a utiliza-se a si mesmos sobre este particular, do que a preencher as justíssimas idéas do Soberano, tem deitado mão d'esta aberta para fazer das referidas Cartas Régias um péssimo abuso, sinistro quanto é possível á própria humanidade. (PAULA RIBEIRO, RIHGB, Tomo III, 1841, p. 449)

Paula Ribeiro descreve diversas situações que teria presenciado tais ações e enfatiza: “estes cruéis procedimentos atacam não só toda a humanidade em geral, porém ainda mesmo a soberania do Monarcha”, visto que transgride “a palavra real dada aos Indios, de que voluntariamente se rendessem, persuadidos pelo espirito paternal d’aquellas suas promessas.” (PAULA RIBEIRO, RIHGB, Tomo III, 1841, p. 452). Apesar disso, ao se voltar para o contexto local, seu discurso se altera:

Como porém a obstinada condição feroz de algumas tribos, que havemos nomeado, não admite esperança alguma de reduzir-se pela suavidade e candura de qualquer sincera e methodica persuasão que se lhe faça, nunca deixando de conservar em si reconcentrados os restos de uma atrocidade, que nos dê sempre muito que temer, será n’esse caso indispensavelmente preciso tratá-las na conformidade dos ordenados 1º, 2º e 3º artigos da Carta Régia de 1808 [que autoriza guerra contra os Botocudos em Minas Gerais], devendo ser esta em toda a sua extensão aplicada aos gentios Gamellas do codó, aos Timbiras, Piócobgêsz, e Sacamekrans, e a todos os outros que o tempo fôr desenvolvendo tão ferozes como estes, na intelligência de que só por este methodo é que poderão colher-se vantagens iguaes áquellas que dentro de poucos mezes se viram resultar da mesma Carta Régia. (PAULA RIBEIRO, RIHGB, Tomo III, 1841, p. 454-455)

Como comentamos anteriormente, os efeitos decorrentes da Carta Régia que autoriza guerra contra os Botocudos alteram, consideravelmente, o cotidiano nas províncias e, sem dúvida, estimulam a violência local. Conforme podemos constatar através da fala do Major Paula Ribeiro, seus efeitos foram além da região de ocupação dos Botocudos. Considerada como empreendimento vitorioso, servirá como parâmetro para adoção de semelhantes medidas em outras regiões conforme solicita o major. O major termina por ressaltar que, empreendido o combate aos grupos selvagens, faz-se necessário uma política de aldeamentos

que vise conservar sua pacificação:

Ousamos lembrar que para a sua feliz ultimação deverá prudentemente atender-se ao muito que será prejudicial deixar conservar embrenhados nos seus mesmos bosques e montanhas os selvagens que vierem á paz, seja por qualquer fórma que fôr a sua pacificação, voluntaria ou violentada, pois que por um natural volúvel, indomável e cruel, não duvidarão, por qualquer desconfiança que lhes suscite a sua própria ignorância, tornar ao antigo estado e modo de pensar, logo que vejam ocasião favorável para fazel-o, despedidas as forças que os sujeitaram” (PAULA RIBEIRO, RIHGB, Tomo III, 1841: p. 456)

Retoma-se aqui o já conhecido discurso da inconstância das populações indígenas - comum a missionários, militares e viajantes - que legitima a desterritorialização, definindo quais espaços devam ser ocupados. Fica evidente, pelo desenvolvimento do texto, que se trata, em especial, de uma política de povoamento em que o indígena representa um entrave que deva ser combatido.

Em carta escrita pelo então Governador da Capitania de Goyaz, D. Francisco de Assis Mascarenhas, no ano de 1809, emite uma opinião favorável à utilização da brandura na pacificação dos indígenas:

Pelo que respeita á civilização dos Indios silvestres, nunca seria o meu voto que ella se procurasse á força descoberta: julgo muito mais conveniente aos fins que nos propomos, lançar primeiro mão dos meios de brandura: conseguindo V. Ex. que este systema seja seguido com constância pelos encarregados das suas ordens, eu affianço o bom resultado das diligencias que se praticarem, e que V. Ex. alcançará antes de muito tempo novos vassalos ao Principe Regente nosso Senhor, e novos filhos a Santa Igreja Católica” (MASCARENHAS, RIHGB, Tomo V, 1843, p. 68)

Mascarenhas (1843) esboça opinião também em relação aos aldeamentos:

Também merecerá alguma parte da attenção de V. Ex. no governo d’esta Capitania a conservação das aldêas de índios de S. José de Mossamedes, Maria I, Carretão, Sant’Anna e suas anexas, as quaes, se bem tenham custado em diversas épocas grandes somas á Real Fazenda, agora pouco ou nada com ellas se despende e apesar de que a opinião mais seguida é que taes estabelecimentos devem ser abolidos, comtudo, pelo contrario será sempre o meu parecer; pois que as ditas aldêas vigiando-se cuidadosamente na sua administração econômica, podem fornecer por um pequeno interesse a gente suficiente para a tripolação das canôas que navegam para o Pará; esta gente é a melhor que se conhece para o serviço dos rios, e muito bem se póde empregar n’outro interessante serviço, qual seja o de povoar os novos presídios que se houverem de crear sobre as margens dos rios Araguaia e Maranhão, sendo quase impossível achar outra gente mais capaz, e de constituição mais análoga aos trabalhos e clima d’aquellas paragens. (MASCARENHAS, RIHGB, Tomo V, 1843: p. 67-68)

Quando a produção de ouro entra em crise em Goyaz, entre 1780 e 1822, a política indigenista volta-se para a conquista de novas terras e riquezas, utilizando mão-de-obra indígena. Em meados do século XIX, a província de Goiás ainda sofria com as dificuldades de comunicação, o que acabava inviabilizando a expansão da agricultura. Nesse contexto, a navegação era apontada como solução para muitos problemas da região e, nesse sentido, os indígenas seriam a mão-de-obra mais adequada devido aos conhecimentos sobre os rios que exigiam habilidade para o transporte. Neste momento, a questão indígena é, sobretudo, uma questão de braços aclimatados para o trabalho.

Em um contexto diverso desse, o trabalho também é apontado por sua dupla contribuição: ao mesmo tempo em que pacifica e orienta os índios, possibilita o crescimento da região ao empregá-los como mão-de-obra. Nesse sentido, o texto que utilizaremos inicia-se com a seguinte afirmação:

A província de Missões, aquella parte da capitania de S. Pedro, que, sendo a mais agradável, tem as maiores proporções para dar vantagens aos seus habitantes, e fazer interesses ao Estado, é na situação actual um teatro de miséria: os seus principaes povoadores, os Indios Guaranys, são por todos os princípios os entes mais desgraçados; e de tão dilatado espaço de terreno não resulta ao Estado a mais pequena utilidade” (REBELLO E SILVA, RIHGB, Tomo II, 1840, p. 158)

Quem descreve esse cenário é o Cel. Thomaz da Costa Corrêa Rebello e Silva, que atuou na região desde a primeira década do século XIX. Ele comenta sobre a presença hostil de indígenas Charruas e Minuanos que, no passado, teria prejudicado o domínio português de parte da região, que hoje se encontra sob domínio espanhol. Critica a ideia equivocada de que os Guaranys não pudessem ser empregados como mão-de-obra, o que, segundo ele, teria levado ao pequeno aproveitamento das potencialidades regionais. Tal compreensão protecionista seria responsável pela desolação em que se encontrava a região naquele momento entregue à miséria.

Numa interessante observação, argumenta que tais povos das missões (os Guaranys), teriam passado por três épocas distintas: *o tempo dos jesuítas* (que qualifica como o tempo da conversão, produtividade, combate à ociosidade e multiplicação populacional), *o tempo pós-expulsão jesuítica* (em que predominou a influência da administração geral em Buenos Aires e o poder dos administradores particulares: índios descontentes e em escravidão) e *o tempo pós-disputa territorial* pela região do Uruguai em 1801 (que, segundo ele, teria sido o de

maior desgraça para os povos das sete missões). Rebello e Silva (1840) concluiu a narrativa, colocando-se como “expectador da desgraça desses povos” e, nessa condição, vem solicitar auxílio para reverter tal situação, reiterando que não existem povos mais hábeis como mão-de-obra e que, portanto, não haveria lugar mais propício para instalação de fábricas do que este.

A fim de contextualizar tal análise vale lembrar que a região foi alvo de constantes disputas entre o governo da Espanha e o de Portugal. Até o século XVIII, a região caracteriza-se como território Guarani, que, aldeados pelos padres da Companhia de Jesus, deu origem às chamadas Reduções Jesuíticas, ou Missões. Após a expulsão dos jesuítas, houve uma dispersão das populações indígenas, momento em que grande parte dos Guarani migram ou são exterminados. No início do século XIX, o território das Missões foi conquistado por comandos militares locais, apoiados pelo governo português. Desta maneira, estimulou-se a criação de gado, a coleta de erva-mate e a agricultura de subsistência.

Segundo Zarth (1999), as estratégias geopolíticas foram importantes, no início da colonização da região, visto que diversos conflitos aconteceram durante o século XIX. A política oficial consistia em criar núcleos estratégicos de povoamento ao longo da fronteira com a atual República Argentina para garantir a propriedade nacional da terra. Em 1862, uma comissão formada por militares sugerira “povoar o sertão”, criando várias colônias militares junto ao rio Uruguai. O que se coloca neste relato é uma questão de fronteiras, mas também de estímulo à produtividade na região, buscando a transformação dos índios em camponeses.

São publicadas em edição da revista do IHGB em 1842 as reflexões pautadas na obra *Memória sobre a aldeia de índios da Provincia de São Paulo*, escrita por José Arouche de Toledo Rendon. O texto apresentado é uma releitura da memória anterior (escrita originalmente em 1798) feita pelo seu autor em 1823 quando o Brasil acabara de se tornar império. Explicitada essa característica, compreendemos o tom com que inicia sua fala:

Estamos na época feliz de não sermos colonos: o Brasil é um Imperio constitucional: a mais viçosa vergonhea da Casa de Bragança é o seu 1º Imperador. Trata-se de aumentar as forças d’este gigante com o aumento sua população; entre os diversos meios de conseguir este tão útil como necessário fim terá sempre logar o da civilização e catechese dos Indios, que vivem em hordas errantes nas imensas matas do solo brasileiro. (RENDON, RIHGB, Tomo IV, 1842, p. 295)

Monteiro argumenta que Rendon se diferencia de outros pensadores do tema por buscar “documentar as raízes indígenas do país, não apenas com o fim de propor uma política indigenista condizente com as aspirações iluministas e civilizatórias de uma elite letrada,

como também por interesses mais propriamente historiográficos” (MONTEIRO, 2002, p. 19). Nesse sentido, Monteiro (2002) compreende que Rendon busca apontar os paradoxos do pensamento indigenista que, ao mesmo tempo em que constrói uma visão dos índios, apresenta uma proposta de civilização. Compreendo que o próprio Rendon constrói suas reflexões desta maneira. O que, sem dúvida, reitera como seu diferencial para o pensamento indigenista é a conjugação de reflexões teóricas às experiências de observação da realidade indígena, deixando de dar atenção “à verdade dos factos históricos”, conforme se expressa Rendon:

Os erros palmares que tem commettido nossos avós na civilização dos Índios, erros nascidos umas vezes da tendência que tem o homem para imitar, e outras de idéas de philosophos, que theorisam no interior de seus gabinetes, sem attenção aos resultados da experiência, me impeliram n’esta ocasião a dar á luz o que eu vi e observei nas aldêas de minha Provincia de S. Paulo. Quem der attenção á verdade dos factos históricos conhecerá a razão do retardamento da civilização, e diminuição d’aquella raça indígena. Corregidos taes erros, reformados os abusos, a lei e a exacção do poder executivo farão uteis ao Estado milhares de súbditos, que além de inúteis se reputam nossos inimigos. (RENDON, RIHGB, Tomo IV, 1842, p. 295)

A fim de diferenciar-se das demais reflexões, Rendon conjuga seus dados empíricos com a fundamentação teórica que traz como representante da intelectualidade de Coimbra. Nesse sentido, ele detalha o seu fazer historiográfico a fim de evidenciar como sua proposta de catequese e civilização está ancorada em reflexões consistentes:

Para cumprimento d’estas ordens eu visitei as aldêas, examinei os seus pequenos archivos, bem como o archivo da Camara de S. Paulo. A coleção dos factos antigos, e o andamento das aldêas ora progressivo, ora estacionario, e muitas vezes retrogrado, fazem os dados d’esta Memoria. É com attenção a estes factos que os legisladores da nação poderão achar bases seguras para determinar um plano geral de civilização e catechese dos Índios; e é só com este fim útil que eu faço apparecer á luz do dia esta pequena parte de meus trabalhos, pelo bem da humanidade, e proveito de minha Provincia. A opinião publica deverá louvar os meus bons desejos, e é quanto basta. (RENDON, RIHGB, Tomo IV, 1842, p. 296)

Sua perspectiva filosófica está alinhada àqueles autores que argumentam em defesa da teoria da *perfectibilidade humana*, ou seja, a crença de que os povos são passíveis de civilização desde que orientados para tal fim, não existindo uma determinação de natureza, e sim, uma construção social (bem em conformidade com José Bonifácio). Nesse sentido, parece estranho aos olhos contemporâneos que alguém que argumente em defesa das populações indígenas assim os descreva: “ainda que geralmente se descubra nos Índios muita

languidez, baixeza de espirito, nenhuma ambição, nem de bens, e nem mesmo de honra, comtudo elles são homens”. E nesse sentido, “a natureza não podia negar aquella porção de amor próprio, que bem regulado os conduz para a virtude e a gloria” (RENDON, RIHGB, Tomo IV, 1842, p. 298). Assim, delineia-se a sua compreensão de humanidade e civilização para as populações indígenas: reconhecia a existência da barbárie, mas sabia que esta poderia e deveria ser superada. A ausência de resultados esperados para a civilização seria resultante da forma pela qual teriam sido tratados em nosso país:

Estes homens (fallo dos índios aldeados), que sendo tirados nus dos sertões brasílicos mais por força do que por vontade, que tantos tempos se conservaram pouco vestidos debaixo da escravidão, que não obstante o Soberano os declarar livres, ficaram comtudo vivendo sujeitos ás aldêas, sofrendo insolências contrarias á liberdade do homem, e que uma serie systematica de factos os tem feito viver sempre na ultima baixeza e miséria, como mais adiante mostrarei; este homens, digo, tem os sentimentos abatidos não por natureza, mas pela malicia dos outros homens. Conservados na ultima ignorância, não havendo exemplo de felicidade nem entre elles, e muito menos nos seus ascendentes, que ainda foram mais desgraçados, parece-lhes que aquella só e não outra deve ser a sua sorte. (RENDON, RIHGB, Tomo IV, 1842, p. 298)

Diante de tais práticas equivocadas, a política de aldeamentos religiosos ou seculares, ao invés de representar um benefício, fizera retroceder a civilização. Rendon explica ter verificado pela experiência que somente por meio do trabalho e da mestiçagem (que presumem um contato intensivo com não-índios) tal propósito seria atingindo. Conhecera entre índios que resistiram ao aldeamento “alguns que são mais felizes, tem mais bens, servem aos corpos militares” e também outros “que querem ser brancos e alguns já são havidos por tais desde que o meio do entrecruzamento das raças tem esquecido a sua origem” (RENDON, RIHGB, Tomo IV, 1842, p. 299). Sua proposta de civilização passa, portanto, pelo apagamento das raízes indígenas por meio da miscigenação, antecipando um debate que se tornará mais intenso no decorrer do século. Conforme argumenta Rendon:

Vendo-se os mappas estatísticos da Provincia de São Paulo, encontra-se um grande numero de brancos. Mas não é assim: a maior parte é gente mestiça, oriunda do grande numero de gentio, que povoou aquella Provincia, e que não teve a infelicidade de ficar em aldêas. Elles já tem sentimentos, e quando na factura das listas são perguntados pelos cabos e officiaes de ordenança, declaram que são brancos. Ergue-se d’aqui que se o systema de aldêas se tivesse extinguido desde que os Indios tiveram a necessária civilização para viverem entre os brancos, já o nosso século não passaria pelo dissabor de ainda apresentar ao mundo aquelles restos de barbaridade. (RENDON, RIHGB, Tomo IV, 1842, p. 299)

A fim de reforçar o quão prejudicial teriam sido os aldeamentos missionários, lança uma crítica contundente ao afirmar que “os índios das Fazendas Jesuíticas tinham uma liberdade imaginária, porque elles eram tratados com a mesma sujeição, o mesmo aperto e a mesma obediência, que o resto dos escravos” (RENDON, RIHGB, Tomo IV, 1842, p. 299). Vale lembrar que assertivas desse tipo só serão efetivamente lançadas após a segunda metade do século XIX, em especial, porque sua crítica não se direciona somente para os jesuítas, mas para diferentes ordens religiosas. Monteiro (2002) observa também que, de maneira implícita, existe em Rendon uma defesa dos colonos leigos. Por fim, indica quatro pontos essenciais em sua proposta de civilização: 1) deve-se extinguir o hábito de tratar os índios como inimigos; 2) os índios devem ser bem tratados; 3) os índios devem ser aldeados o mais próximo possível das povoações e 4) convém que os filhos sejam separados dos pais e entregues a boas famílias.

O capítulo que se apresenta em seguida busca alinhar as diferentes interpretações sobre a história indígena e o indigenismo, colocando em diálogo as análises do século XIX com autores que tratam o tema na contemporaneidade. Os conceitos construtores do tripé historiográfico civilização-indigenismo-nação serão analisados de maneira integrada de modo a constituir um cenário em que seja possível assinalar os elementos centrais que configuram o indigenismo como articulador de integração dos indígenas à nação. Para tanto, partimos de um debate propositadamente maniqueísta, que retrata as querelas entre Francisco Varnhagen e Gonçalves de Magalhães em um debate que tem como pano de fundo a inserção dos indígenas na nacionalidade brasileira no século XIX.

CAPÍTULO IV - A EFICÁCIA DO INDIGENISMO: ENCONTROS, DESENCONTROS E RECUSAS ENTRE O SÉCULO XIX E A CONTEMPORANEIDADE

Este capítulo busca demonstrar como o *indigenismo* é um conceito que carrega o peso semântico das oposições construídas anteriormente a seu uso, sendo uma expressão que, a despeito de seu aparente esvaziamento, designa uma perspectiva hegemônica que restringe as possibilidades de uso emancipatório do termo. A fim de problematizar tais ideias, organizamos o capítulo em quatro tópicos. O primeiro desses retoma a polêmica entre Varnhagen e Gonçalves de Magalhães, apresentando o debate de maneira maniqueísta e esquemática, com o propósito de identificar os elementos contidos em tais retóricas, trazendo outros elementos ao que já buscamos demonstrar desde os capítulos anteriores: a maneira pela qual os indígenas foram tomados como tema pela intelectualidade oitocentista.

O segundo tópico traz uma reflexão mais atenta aos conceitos de *Civilização* e *Nação*, relacionando-os no conjunto das obras analisadas com o propósito de identificar o quê exatamente os intelectuais brasileiros buscam no indigenismo para definir os significados de nação e civilização naquele contexto. O terceiro tópico traz um diálogo com Ailton Krenak, propondo uma espécie de reavaliação dos pares conceituais assimétricos construídos historicamente ao colocá-los sob a luz dos discursos de Krenak (1985, 1989, 1992, 1999, 2001 e 2010) acerca dos elementos que caracterizam o indigenismo. O último tópico busca alinhavar tais reflexões, propondo a sinalização de alguns elementos que identificamos como associados ao conceito de indigenismo na contemporaneidade.

4.1 OS ECOS DA VELHA POLÊMICA: HISTORIOGRAFIA EM FRANCISCO VARNHAGEN E GONÇALVES DE MAGALHÃES

A fim de retomar a história da polêmica entre Varnhagen e Magalhães, iniciemos pelos ecos desse debate em Machado de Assis, quando em 1873 o escritor evidenciou sua opção por não adentrar em tais divergências, buscando tão somente atestar o fato de que um “instinto de nacionalidade” é ponto comum entre os envolvidos:

A aparição de Gonçalves Dias chamou a atenção das musas brasileiras para a história e os costumes indianos. Os Timbiras, I-Juca Pirama, Tabira e outros poemas do egrégio poeta *acenderam as imaginações*; a vida das tribos, *vencidas há muito pela civilização*, foi estudada nas memórias que nos deixaram os cronistas, e interrogadas dos poetas, tirando-lhes todos alguma coisa, qual um idílio, qual um canto épico. Houve depois uma espécie de

reação. Entrou a prevalecer a opinião de que não estava toda a poesia nos *costumes semibárbaros anteriores à nossa civilização*, o que era verdade, - e não tardou o conceito de que nada tinha a poesia com a existência da *raça extinta*, tão diferente da *raça triunfante*, - o que parece um erro. (MACHADO DE ASSIS, 1959, p. 4, *grifos nossos*)

Há de se observar como se expressa Machado de Assis, evidentemente referendado em seu tempo, traz as ideias que lhe eram predominantes no âmbito da produção literária daquele momento. Considera que os temas indígenas vieram acender “as imaginações”, demonstrando reconhecer um valor literário da história desses povos “vencidos há muito pela civilização”; entretanto, percebida a ênfase excessiva dada aos “costumes semibárbaros”, esse tipo de literatura ganha opositores, sendo que estes argumentam que a poesia não está na existência da “raça extinta”, mas daquela que é a “raça triunfante”. Ao que Machado de Assis, argumenta:

É certo que a civilização brasileira não está ligada ao elemento indiano, nem dele recebeu influxo algum; e isto basta para não ir buscar entre as tribos vencidas os títulos da nossa personalidade literária. Mas se isto é verdade, não é menos certo que tudo é matéria de poesia, uma vez que traga as condições do belo ou os elementos de que ele se compõe. Os que, como o Sr. Varnhagen, negam tudo aos primeiros povos deste país, esses podem logicamente excluí-los da poesia contemporânea. Parece-me, entretanto, que, depois das memórias que a este respeito escreveram os Srs. Magalhães e Gonçalves Dias, não é lícito arredar o elemento indiano da nossa aplicação intelectual. Erro seria constituí-lo um exclusivo patrimônio da literatura brasileira; erro igual fora certamente a sua absoluta exclusão. As tribos indígenas, cujos usos e costumes João Francisco Lisboa cotejava com o livro de Tácito e os achava tão semelhantes aos dos antigos germanos, desapareceram, é certo, da região que por tanto tempo fora sua; mas a raça dominadora que as freqüentou colheu informações preciosas e no-las transmitiu como verdadeiros elementos poéticos. A piedade, a minguaem outros argumentos de maior valia, devera ao menos inclinar a imaginação dos poetas para os povos que primeiro beberam os ares destas regiões, consorciando na literatura os que a fatalidade da história divorciou. (MACHADO DE ASSIS, 1959, p. 4)

Partindo do pressuposto de que os indígenas somente são passíveis de apreensão como passado (visto que sejam, “raça extinta”) e reconhecendo a irrelevância de sua contribuição para a formação da nação civilizada, Machado de Assis lembra que, se “tudo é matéria de poesia”, deve-se conclamar a piedade dos literatos para que concedam a estes povos aquilo que não lhes foi possível pela história. Assevera que esta é, naquele momento, a opinião corrente, compreendendo “que não está na vida indiana todo o patrimônio da literatura brasileira, mas apenas um legado, tão brasileiro como universal” (MACHADO DE ASSIS, 1959, p. 4). Identificamos a partir de tais observações que a polêmica terá como resultado

(para o bem ou para o mal) consolidar um lugar para os indígenas no imaginário nacional por meio da imaginação literária, colocando-o lado a lado com outros temas que também consideram relevantes: a civilização e a natureza, significativamente, àquilo a que se opõem e se confundem no imaginário sobre os índios.

“Não temos outro recurso, para não estarmos séculos à espera de que estes queiram civilizar-se, do que declarar guerra aos que não se resolvam submeter-se, e ocupar pela força essas terras pingues que estão roubando à civilização”. Com essas palavras, Varnhagen (1851: p. 390) sintetiza a preocupação central que o conduz a assumir uma postura anti-indígena: entende como sua a missão de resguardar a civilização em nosso país. Considerado o primeiro historiador brasileiro, Francisco Adolfo de Varnhagen nasceu no ano de 1816 em Sorocaba, São Paulo. Filho de pai alemão e mãe portuguesa, Varnhagen vai para a Europa ainda criança, iniciando os estudos e a pesquisa documental em Lisboa, Portugal. Em 1840, ele viaja para o Rio de Janeiro a fim de pleitear a nacionalidade brasileira, momento em que é eleito correspondente do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), exercendo a função de pesquisador em arquivos europeus com o objetivo de constituir o acervo do instituto brasileiro, criado em 1838 sob subsídio do governo imperial. Em 1851, regressa ao Brasil ocupando papel fundamental como pesquisador do IHGB e, posteriormente, atuando em funções diplomáticas do Império brasileiro até sua morte em 1878. Varnhagen pertenceu ao quadro social de diversas organizações científicas internacionais, transitando entre diversos países.

“Cada povo tem sua literatura, como cada homem tem o seu caráter, cada árvore o seu fruto. Mas esta verdade, que para os primitivos povos é incontestável, e absoluta, todavia alguma modificação experimenta entre aqueles, cuja civilização apenas é um reflexo da civilização de outro povo”. Já com estas palavras, Gonçalves de Magalhães exprime em 1836 sua indignação em relação à supervalorização da civilização europeia em detrimento de nossos elementos nativos. Domingos José Gonçalves de Magalhães nasceu em 1811 no Rio de Janeiro, onde concluiu o curso de medicina, mas não chegou a exercer a função, viajando para a Europa em 1834, onde publicou *Suspiros Poéticos e Saudades* e conduziu o movimento literário em torno da criação da revista *Niterói*. Retornando ao Brasil, foi admitido no IHGB, sendo também secretário de governo no Maranhão e no Rio Grande do Sul. Representa o império em diversas situações, dedicando-se à carreira diplomática. Apesar disso, Magalhães não perdoaria em Varnhagen essa trajetória “cosmopolita”, acusando-o de ter vivido quase sempre longe da pátria sobre a qual escrevia, considerando que em muito se

difeririam suas opiniões “si em vez de conjecturar do seu gabinete, viajasse pelo interior das nossas províncias” (MAGALHÃES, RIHGB, Tomo XXIII, 1860, p. 62).

Há certa leitura na historiografia brasileira que considera que a obra de Varnhagen teria concretizado o que Martius (1845) propôs em seu texto *Como se deve escrever a história do Brasil*, estabelecendo uma continuidade entre esses autores. Vainfas (1999) contesta a avaliação que vincula Varnhagen a Martius dizendo que “tão inovadora era a proposta de Martius que ninguém na verdade a seguiu ao longo do século XIX e nas décadas após a Abolição e a proclamação da República” (VAINFAS, 1999, p. 2). Confirmando essa afirmação, Botelho (s.d.) afirma que o programa de Martius não encontrou muitos adeptos até o final do século XIX mesmo no IHGB, argumentando que esta é retomada apenas por Sílvio Romero já no início do século XX. A fim de corroborar o equívoco de uma associação entre Varnhagen e Martius, vale lembrar que, enquanto a proposta de Martius dá alguma ênfase à história dos indígenas, esta orientação não é seguida por Varnhagen.

Reis (2007) considera que Varnhagen, tanto quanto Ranke, é um historiador típico do século XIX. Protegido pelo imperador (que precisava dos historiadores para legitimar seu poder), foram-lhe oferecidas as condições necessárias para realizar seu trabalho. Da mesma maneira que Varnhagen, Gonçalves de Magalhães também desfrutou do mecenato do imperador, sendo custeada a publicação luxuosa de *A Confederação dos Tamoios* e, segundo consta, tendo a defesa de sua obra sido feita pelo próprio imperador (por meio de pseudônimo) quando das acusações de José de Alencar (VAINFAS, 2002, p. 216-217). Em que pesem as críticas à sua obra, Magalhães inscreveu-se como precursor na literatura romântica brasileira, abrindo um espaço de renovação para as letras nacionais.

O texto de Varnhagen – *História Geral do Brasil* – é considerado a primeira grande obra da historiografia brasileira, contrastando com a escassa produção da época (Cf. verbete “Varnhagen” in VAINFAS, 2002). Segundo o verbete que trata do autor, “o livro foi recebido com frieza no Brasil, em virtude do tratamento pouco simpático dispensado aos gentios e aos jesuítas”, ressaltando ainda que, “no âmbito do IHGB, onde prevalecia uma visão romântica das origens da nação de viés indigenista, o trabalho mereceu réplicas do cônego Fernandes Pinheiro e de Gonçalves de Magalhães, tendo o último sustentado áspero debate com Varnhagen” (2002, p. 286). Por essas características, a perspectiva de Varnhagen, em relação à presença indígena, difere-se de outros autores, ajudando-nos a compreender as peculiaridades do processo de formação nacional no Brasil. Reis (2007) argumenta que, ao

mesmo tempo em que seu pensamento era ligado ao IHGB, também se distanciava dele, sendo visto com reservas no interior do instituto.

A narrativa de sua *História Geral do Brasil* inicia-se com a descrição das paisagens naturais brasileiras, apontando as vantagens desta natureza que, apesar de possuir características diversas do clima europeu, é digna de admiração. Enfatiza a imensidão e os perigos, e essa ênfase na magnitude da Natureza parece reforçar o caráter heróico do feito português. Ressalta também que, apesar de a flora assemelhar-se em algum sentido à africana, a fauna apresenta-se muito diferente dessa, revelando a especificidade americana.

Os indígenas em Varnhagen são descritos de maneira distante, que acaba por deixar evidente certa aversão: são homens exóticos e nômades que habitam numa natureza hostil e, além disso, são pouco significativos numericamente. Segundo ele, a pequena relevância numérica seria facilmente compreensível pela forma bárbara em que vivem os índios, sempre em guerra com seus pares, apesar de todas as condições de unidade que possuem, visto que acredita pertencerem a uma mesma raça e falarem a mesma língua. Atribui uma origem peculiar e bastante especulativa sobre a origem dos Tupi, que acredita terem familiaridade com os egípcios antigos e terem vindo da Ásia Menor após terem sido derrotados na Guerra de Tróia.

Com laços de famílias frágeis e dominados pelos vícios, os filhos dos índios não respeitariam os pais já que não havia sentimento moral que os unisse ou algum poder centralizado que os conduzisse à harmonia. Mais do que considerar que vivessem de maneira selvagem, Varnhagen enfatiza a condição de ferocidade em que viviam, assemelhando-os a animais. Segundo ele, ao contrário do que perceberam os poetas, filósofos e etnógrafos (“filantropos”, adeptos da teoria do bom selvagem), não pode haver nenhuma felicidade neste modo de vida, visto que passavam fome e privações de diversos tipos.

Ao invés de perceber os indígenas como autóctones, Varnhagen identificava-os como alienígenas e invasores, não fazendo para ele sentido que se pensasse em territórios a eles pertencentes. Também não havia outro caminho senão empreender medidas que pudessem enfrentar tal barbárie. A providência divina teria sido a primeira medida feita para acudir o país dessas “alcatéias de selvagens” e a partir dessas malogradas referências, o país deveria percorrer um caminho que o distanciasse de tal raíz, não devendo assentar seu passado nestas lembranças, mas naquelas trazidas pela face portuguesa.

Essa forma de enxergar a presença indígena na nacionalidade (como anti-modelo ou ausência) insere o índio em um lugar pretérito, vexaminoso e digno de esquecimento. O índio

é tudo aquilo que se opõe à civilização e que, por essa razão, deve ser combatido. Conforme lembra Odália, essa história de Varnhagen é mais do que a história da conquista, sendo “a constatação da superioridade de uma cultura, de uma civilização, de um modo de vida e de pensamento, sobre outras formas primitivas” (1997, p. 45). É, pois, algo que extrapola o argumento racial, sendo conflito da civilização contra a barbárie.

Cumprido o papel que lhes cabia como anti-modelo, a partir desse momento os índios desaparecem da “História Geral do Brasil” de Varnhagen. É como se, em sua obra, estivesse demarcado que, daqui pra frente, é “civilização”. Essa forma de localizar os indígenas na história nacional terá vida longa, permanecendo até hoje em muitos livros didáticos e na estruturação de muitos currículos escolares no Brasil. Percebemos, entretanto, que há algo a se decifrar neste meio caminho. Não desconsideramos o valor inegável de sua forma de perceber a história e lidar com as fontes e documentos que a expressam, conseguindo “organizar” e indicar caminhos para a construção da história como disciplina científica, o que foi contribuição reconhecida já no século XIX. O que nos chama a atenção, entretanto, é o fato de que as leituras historiográficas sobre o século XIX evidenciam que houve uma recepção negativa às teses anti-indígenas de Varnhagen nos círculos intelectuais oitocentistas, conforme podemos depreender das polêmicas incitadas pela obra e que tomaram os periódicos daquele momento.

A fim de nos aproximarmos mais um pouco da leitura de Varnhagen acerca dos indígenas, partiremos das sete teses por ele apresentadas para expor sua posição contrária à inserção dos índios na nacionalidade brasileira. O discurso de Francisco Varnhagen, no texto *Os índios perante a nacionalidade brasileira*, ajuda a melhor compreender a noção de indigenismo apresentada por ele. Nesse texto, explicita-se a tarefa de construção de uma nação europeia nos trópicos, no qual Varnhagen argumenta em defesa da guerra contra índios para cumprimento de tal objetivo. Sua argumentação inicia-se com a contestação da ideia de que os indígenas seriam “os verdadeiros brasileiros puritanos, e os mais legítimos representantes, no passado, da nacionalidade actual” (VARNHAGEN, 1857, p. XIV). A crítica dirige-se aos literatos românticos que argumentavam em defesa da presença indígena como elemento de nacionalidade e, em especial, parece estar dirigida a Gonçalves de Magalhães, amplamente conhecido por sua produção literária, a partir de qual empreendeu um acirrado debate historiográfico com Varnhagen por suas posturas indigenistas. Em seu texto *Os indígenas perante a história*, publicado na RIHGB em 1860, Magalhães contesta os argumentos de Varnhagen. Apesar de esta *memória* consistir em resposta à sua obra anterior

História Geral do Brasil, optamos por contrapor-las às sete teses varnhagenianas, visto que essa forma de exposição torna menos pulverizadas as suas compreensões.

Nas primeiras linhas, Varnhagen enfatiza que o texto sustenta-se em uma reflexão aprofundada de “todas as questões acerca dos índios, quer em relação a eles unicamente, quer com respeito aos colonos, quer à partilha da glória que lhes deve caber na história de cada uma das nações americanas” (VARNHAGEN, 1857, p. XIV). Feita essa ressalva, passa a resposta aos sete pontos centrais que ele acredita justificarem sua contestação e comprovar que sua motivação funda-se em “impulsos de convicções”, não obedecendo a “prevenções ou caprichos que não abrigamos”. Transcrevo as questões conforme apresentadas, comentando em seguida suas teses centrais e contrapondo-as aos argumentos de Magalhães para, posteriormente, avaliar o efeito dessas argumentações na construção de uma determinada noção de indigenismo. São estas as questões que Varnhagen buscará responder:

- 1) *Eram os que percorriam o nosso território, à chegada dos cristãos europeus, os seus legítimos donos?*
 - 2) *Viviam, independentemente da falta do ferro e de conhecimento da verdadeira religião, em um estado social invejável?*
 - 3) *Esse estado melhoraria, sem o influxo externo que mandou a Providência por meio do cristianismo?*
 - 4) *Havia meio de os reduzir e amansar, sem empregar a coação pela força?*
 - 5) *Houve grandes excessos de abuso nos meios empregados para essas reduções?*
 - 6) *Dos três principais elementos de povoação, índio, branco e negro, que concorreram ao desenvolvimento de quase todos os países da América, qual predomina hoje no nosso?*
 - 7) *Quando se apresentem discordes ou em travada luta estes três elementos no passado, qual deles devemos supor representante histórico da nacionalidade de hoje?*
- (VARNHAGEN, 1857)

A questão inicial centra-se em torno da legitimidade da posse das terras pelos indígenas. Afirmando a não legitimidade da propriedade territorial indígena, ele argumenta que, além da pequena presença numérica, estes não habitavam, mas apenas “percorriam”, de maneira nômade, as vastas terras, utilizando-se delas, derrubando as matas virgens e espantando a caça. Sobretudo, considerava serem estes também invasores internamente, já que vinham de outras regiões. A tal afirmativa, Gonçalves de Magalhães responde que

Varnhagen, “transportando-se com a imaginação dos tempos coloniais”, constitui-se “panegyrista da civilização, mesmo a ferro e fogo, pelo captiveiro dos povos brasileiros”, a quem não demonstra simpatia, talvez por desconhecê-los, negando-lhes até o título de indígenas: “chamando-lhes de *vindíços alienígenas* como para não dever-lhes caridade nenhuma” (MAGALHÃES, 1860, p. 9).

Questiona a compreensão que Varnhagen tenha do termo “indígena”, a qual ironiza afirmando que, segundo essa, somente poderiam ser definidos como indígenas os descendentes diretos de Adão desde que tivessem sempre permanecido no Paraíso: “Mas quem possui os documentos históricos da genealogia desse povo?” Apoiando-se na afirmação de Varnhagen de que as santas escrituras estão acima de qualquer mundana, e diante da indefinição de informações científicas sobre as origens desses povos, Magalhães afirma que os povos brasileiros poderiam se originar de algum “Adão americano”³¹. Evidencia ainda a crença de que as pesquisas etnográficas ainda demonstrarão ser a América o berço da humanidade. O crítico ressalta, porém, de um ponto de vista histórico, que, apesar da indefinição destas origens, não é legítimo que se recuse a denominação *indígena*, já consagrada pelo uso, sendo esta fundamental para distingui-los dos verdadeiros “vindíços alienígenas” que chegaram depois de Cabral, estes sim, passíveis de serem denominados *bárbaros*.

A segunda questão lançada por Varnhagen corresponde ao pressuposto de uma vida social harmoniosa entre os índios, defendido pelos que ele denominava como “indianófilos”. Respondendo negativamente, argumenta que viviam em guerra entre si e, nem bárbaros poderiam ser denominados, já que eram selvagens, praticavam antropofagia e desfiguravam seus próprios rostos, andavam nus, passavam fome por imprevidência, não podiam ser felizes porque não diferenciavam vícios ou virtudes; tratavam as mulheres como escravas, sacrificavam prisioneiros, viviam em regime de tribo (utilizando uma referência cristã ao lembrar que foi nesse estado que as grandes catástrofes bíblicas aconteceram). Lança uma crítica à Rousseau, destacando-o entre os “indianófilos” e afirmando que este desconhece a real condição indígena:

Por nossa parte, com toda a energia possível, protestamos que não invejamos viver em meio de uma tal sociedade escrava de sua própria liberdade [...] e estando a desfrutar nas cidades policiadas de todos os

³¹ Diante da ignorância da origem do gênero humano e das muitas conjecturas que se tem a respeito, argumenta que, se em princípio houve um único continente e uma só raça, “cada continente, fragmento do único primitivo terá huma raça indígena, sem que por isso deixe de haver unidade da espécie humana” (MAGALHÃES, 1860, p. 12).

benefícios da nossa sociedade civil, conspirarmo-nos contra ela, como viciosa e corrompida, para defender a selvageria com as belas frases de Rousseau; que por certo, se chega a viver entre seus prediletos, procedendo logicamente com o que escrevia, e deles escapa vivo, se houvera retratado em suas confissões. (VARNHAGEN, 1857, p. XVIII)

A essa questão, Magalhães busca, na releitura da *Carta de Caminha* – “esse primeiro e sincero documento sobre os povos brasileiros” –, os fundamentos para contestar os argumentos de Varnhagen acerca da forma de organização dos indígenas. Em sua interpretação, a segurança com que os índios receberam os portugueses indica “que não estavam habituados a suspeitar ciladas e perfídias” (MAGALHÃES, 1860, p. 12). Além disso, o relato comprova “grande amor a cousas novas e curiosas” e “que tinham idéa de alguma divindade celícola”.

Tudo isso seriam provas suficientes de que os indígenas viviam em sociedade, e o que Caminha descreve são “homens simples, de bôa fé, hospitaleiros, trabalhadores, e sempre dispostos a unirem-se a elles, si os não maltratavam” (MAGALHÃES, 1860, p. 13), em nada condizentes com a afirmação de Varnhagen de que a única obrigação que lhes movia era a vingança. Sobre isso, Magalhães comenta também que o que denomina pejorativamente como vingança é o correspondente ao que os grandes Estados da Europa chamam de “represália por ofensa”, consagrando o seu uso pelo “direito internacional dos povos civilizados”. Justiça e vingança, virtude e crime seriam, pois, princípios opostos para a moral universal, “aplicáveis segundo o nosso gosto às diversas condições dos homens”? Sobre tal exposição, argumenta que somente um princípio moral duplo poderia criminalizar tais atos, visto que os fatos demonstram a semelhança que tais atitudes guardam com as sociedades tidas como civilizadas.

A terceira questão de Varnhagen faz menção à intervenção cristã civilizatória, argumentando que o estado selvagem não melhoraria mesmo com essa ação enviada pela Providência Divina. A prova disso seria observar os grupos do Amazonas que vivem há três séculos “sem nenhuma melhora, se não em pior situação”. A “evolução” de seu estado seria impossibilitada pelos elementos destrutivos que caracterizam suas sociedades, já que “sem moral, sem a admissão das virtudes, com a certeza do castigo dos vícios opostos a elas, sem a sujeição das paixões do homem solitário em favor do gênero humano, não há civilização possível” (VARNHAGEN, 1857, p. XIX). Gonçalves de Magalhães o contrapõe:

A hospitalidade e generosidade sem limites até para o inimigo, que podia entrar, comer, e dormir em qualquer taba sem o menor receio de ser agredido, até que se declarasse ao que vinha; tão patriarcal costume, si não

era a manifestação espontânea da bondade de seus corações; era pelo menos o resultado de um conhecimento reflectido, do quanto deve o homem ser magnânimo e compassivo com o seu semelhante, e não repelir, ofender e trair a quem, mesmo inimigo cheio de confiança o procura. Nisto se resume a doutrina do christianismo: caridade com o próximo. Assim todos os cristãos imitassem neste ponto a esses a quem chamam selvagens. (MAGALHÃES, 1860, p. 28)

Acerca da acusação de que a religião não seria apreensível pelos indígenas porque as superstições gracejavam em lugar desta, Magalhães comenta que, mesmo Gabriel Soares e Jean de Léry, “dous escriptores tão avessos aos índios” acabavam por demonstrar em suas observações a fé que os indígenas tinham no sobrenatural, ao que pejorativamente chamavam de superstições, mas caíam em semelhantes contradições quando demonstravam os temores escondidos sob um aparente ceticismo: “a civilização, a cultura nada pôde ás vezes contra essa natural tendência, o homem é um ente religioso e supersticioso, como é racional e social” (MAGALHÃES, 1860, p. 21).

Aos hábitos supostamente incivilizáveis dos indígenas, Magalhães contrapõe as ações dos europeus, lembrando que Erasmo, em seu *Elogio da Loucura*, já fizera crítica à razão, ao que se defende dizendo que, como “filho da civilização, admirando suas maravilhas e gozando de seus dons”, jamais pretendeu imitá-lo. Ressalta, porém, que Varnhagen parece desconhecer que “os brocados da civilização encobrem muitas misérias, a poucos chegam; e prestam-se mais à satyra que as pobrezaas do selvagem” (MAGALHÃES, 1860, p. 31). Contesta, nesse sentido, a compreensão de que de nada valeriam as leis naturais do entendimento dadas como desígnio divino a todas as criaturas humanas:

Creio na eficácia da religião e das leis; mas essas a que voluntariamente quis sujeitar-se o homem, só o moralizam, só o aperfeiçoam, quando são verdadeiras interpretações, e complemento das leis naturaes dos sentimentos moraes espontâneos da espécie humana; leis e sentimentos que pelo menos tanto actuam no homem selvagem como no civilizado [...]. Religiões e leis conheço por esse mundo que mais que a selvageria em feras metamorphoseam os homens. Creio na liberdade humana, e na grandeza das suas obras: mas ai dos homens si a Providência os tivesse deixado só a mercê da sua vontade, e sujeitos ás únicas leis da sua livre fabrica. (MAGALHÃES, 1860, p. 32)

Com tal afirmação, Magalhães busca indicar como Varnhagen se contradiz: “no seu horror á guerra da selvageria, professa ás vezes os mesmos princípios e paradoxos” (MAGALHÃES, 1860, p. 33), ao afirmar que as grandes obras só puderam ser empreendidas, depois do zelo religioso, pela força, ambição e cobiça. É nesse sentido que se apresenta a quarta questão de Varnhagen, quando faz referência à necessidade do emprego da força para a

civilização dos índios, sendo enfático na convicção de que não há outro meio de empreender tal tarefa:

Não hesitamos em asseverar que sem o emprego da força não era, nem é possível reduzir os selvagens, assim como não poderia haver sociedade sem castigos para os delinquentes. Separai do condenado a força que o contém, e vereis como o instinto da resistência predominará, ainda tratando-se de um soldado obediente durante vinte anos, e como a vossa justa sentença deixa de ser cumprida. (VARNHAGEN, 1857, p. XIX)

O que, segundo o historiador, confirma tal evidência é o fato de que os indígenas vivessem desconfiados em relação a todos porque em seu meio sofriam constantemente o temor de serem devorados por seus pares. Nesse contexto, reafirma que

[...] longe de condenarmos que se fizesse uso da coação pela força para civilizar os nossos índios, estamos persuadidos que não era possível haver empregado outro meio; e que dele havemos ter que lançar mão nós mesmos, em proveito do país, que aumentará seus braços úteis, em favor da dignidade humana que se vexa da presença de tanta degradação, e até em benefício desses mesmos infelizes... Temos, por sem dúvida que, em geral, ela [a guerra] foi entre os homens um grande meio civilizador.” (VARNHAGEN, 1857, p. XXI-XXII)

Nesses termos, é lançada na obra de Varnhagen a defesa de uma guerra legítima contra os indígenas, termo amplamente difundido nesse período e utilizado como sustentação para as práticas regionais. Também relacionada ao emprego da força para civilização, a quinta questão diz respeito aos excessos cometidos nessas guerras contra os índios. Sobre tal ponto, Varnhagen argumenta que a fragilidade da condição humana favorece os excessos, justificando que esses foram, no entanto, exacerbados por alguns protetores dos índios que defendiam uma filosofia contrária às ordens sociais: “Não negamos, pois, que se cometeriam abusos: o que porém afirmamos é que esses abusos, em parte foram apresentados com exagero ante a Europa, e em parte cresceram na mesma América”. (VARNHAGEN, 1857, p. XXII- XXIII).

Ao uso da força, Magalhães lembra ser esta a razão dos fortes contra os fracos; estes mesmos que, dito civilizados, mantêm, no ócio, os ricos e, no trabalho, os pobres em miséria. Por consentir com tal compreensão, Varnhagen apoiara-se na opinião de prelados e governadores orientados pela ambição e pela cobiça e não pelos preceitos racionais da religião cristã. Magalhães comenta que não percebe, em lugar algum, as vantagens que a guerra e a opressão teriam trazido, conforme defendia Varnhagen. A tudo aquilo que Varnhagen atribui

às causas da barbárie indígena, Magalhães demonstra serem antes consequência das bárbaras ações europeias:

Si depois se tornaram esquivos, desconfiados e cruéis; si pagaram traições com traições, agradeçamos ás duras lições dos seus mestres europeos, que ao som das espingardas, em nome da civilização, lhes deram logo á escolha o captiveiro ou a morte. (MAGALHÃES, 1860, p. 30)

As duas últimas questões analisam comparativamente os elementos étnicos presente na formação nacional: índios, brancos e africanos. Propõe responder qual desses elementos predominava naquele momento e qual deles podemos supor representante da nacionalidade brasileira. Argumenta que um olhar observador sobre a cidade responde de maneira inequívoca qual é o elemento predominante no Brasil:

Vereis brancos de tipo europeu, vereis alguns negros, vereis gentes procedentes destes dois sangues, e raramente, numa ou noutra figura, encontrareis rasgos fisionômicos do tipo índio, aliás por si bem distintos. E isto não porque se exterminasse essa raça, porém sim porque eram os índios em tão pequeno número no país que foram absorvidos fisicamente pelos outros dois elementos, como o foram moralmente. (VARNHAGEN, 1857, p. XXIV)

Ao dado que informa o desaparecimento quase completo do tipo indígena no Brasil, Magalhães critica o desconhecimento do historiador que somente escreve conjecturas a partir de seu gabinete, desconhecendo as realidades locais: “esse amalgama de proporções tão desiguas no principio, não fez, nem podia fazer desaparecer esse typo predominante pela quantidade, e que ainda hoje é o mais geral” (MAGALHÃES, 1860, p. 61):

Si podessemos ir por todas as províncias do império, contando as aldeias, e numerando os Índios christianizados, e domesticados em serviço das cidades, villas, fazendas, navegação, execuções militares em prol da civilização, veríamos o quanto em maior copia se fundiram na actual população do Brasil, multiplicando-se sempre mais que os outros dous elementos. (MAGALHÃES, 1860, p. 60)

Reafirmando a predominância europeia na nacionalidade brasileira, Varnhagen contesta a ideia de que, ao afirmar a predominância da população europeia, assumisse uma relação de subordinação dos brasileiros perante a Europa, visto que a nação encontrava-se já “emancipada moral e intelectualmente”:

Penetrai agora no seio das famílias. Encontrareis todos os apelidos da Europa [...] Pergunte a cada qual como se chama? Proferir-vos-ão nomes de

santos do calendário. E concluireis daí que não sois brasileiros? Que Portugal ou a Espanha vos dominam ainda moral ou intelectualmente? Que absurdo! Fora como dizer que continua sob o domínio materno o filho de todo emancipado, só porque se parece como é natural, à própria mãe na cara e no gênio, e porque tem os mesmos hábitos, fala a sua língua e pratica a sua religião! Pois se o verdadeiro e real brasileiro é isso mesmo que vedes! (VARNHAGEN, 1857, p. XXIV-XXV)

Após argumentar em relação à espontaneidade de uma nacionalidade que se assemelha a sua face materna europeia, afirma que, se considerarmos a situação selvagem dos índios, perceberemos que sequer são súditos do Imperador. Em suas palavras:

Quereis saber o que é a nação brasileira? Olhai para o próprio brasão de armas que a simboliza. Nele vereis a esfera armilar, significando a origem da dinastia e a do estado, e nele vereis também a cruz da ordem de Cristo, que representa por si só a história da civilização do país. E isto não escrito neste ou naquele idioma, ininteligível aos demais povos, mas apregoado na bela linguagem heráldica, composta de hieróglifos, que constituem, nos feitos históricos, uma espécie de pasigrafia [sic] ao alcance de todas as nações civilizadas. (VARNHAGEN, 1857, p. XXV)

Afirma estar claro que, “se o elemento europeu é o que essencialmente constitui a nacionalidade atual”, constituirá também a futura; portanto, “é com esse elemento cristão e civilizador que principalmente devem andar abraçadas as antigas glórias da pátria e, por conseguinte, a história nacional” (VARNHAGEN, 1857, p. XXV). Neste ínterim, Gonçalves de Magalhães opta pela prudência, ponderando:

Posso enganar-me, como me persuado as vezes que outros se enganam, mas ousou declarar que não me sympathizo com as ideias Moraes e políticas da *História Geral do Brasil* e a não acho imparcial e verídica na parte relativa aos Índios, e ao modo porque os trataram. Mas si não tenho motivos para victoriar os seus oppressores, não unirei por isso minha voz ao coro dos que os accusam. Em uns e outros respeito os nossos antepassados; a uns e outros devemos o que somos. Bons ou mãos, constituem o passado do Brasil; e nenhuma nação conhecida teve mais illustres fundadores. De certos nem os Indigenas deste continente eram tão ferozes, tão incultos, tão selvagens como os bárbaros do norte da Europa, nem os Portuguezes tão degenerados como os Romanos da decadencia. (MAGALHÃES, 1860, p. 48)

Já em Varnhagen, o máximo do consentimento está em admitir a necessidade de se estudar as línguas indígenas para melhor civilizar os que restam e fazer remontar o seu passado mítico (e não histórico, já que, para os índios, não há história possível). Ressalva, porém, que “daqui até adorar historicamente a selvageria vai muita distancia” (VARNHAGEN, 1857, p. XXVI). Conclui seu argumento reafirmando a oposição entre brasileiros e indígenas:

Os índios não eram donos do Brasil, nem lhes é aplicável como selvagens o nome de brasileiros; não podiam civilizar-se sem a presença da força, da qual não se abusou tanto quanto se assoalha; e finalmente, de modo algum podem eles ser tomados, para nossos guias no presente e no passado, em sentimentos de patriotismo ou em representação da nacionalidade. (Varnhagen, 1857, p. XXVIII)

De maneira diversa, Gonçalves de Magalhães reforça a convicção de que os indígenas não pudessem ser excluídos da nacionalidade brasileira:

De mais, a terra é quem dá nacionalidade a seus filhos, e não as raças adventícias que a povoam; e dessa nacionalidade não são excluídos os que primeiro aqui nasceram antes dos filhos dos seus conquistadores [...]. Si compararmos estes selvagens com os homens eminentes dos povos cultos, e os da classe média, a vantagem é toda destes; mas si os compararmos a essa imensa população ignara e embrutecida da Europa, em que o habito da miséria, da obediência, da servidão, e do rude trabalho da terra sem descanso, e sem lucro suficiente para matar-lhe a fome, extingue pouco a pouco todos os nobres sentimentos, e a ideia mesmo de que são homens; a vantagem é toda do selvagem, que na independencia do seu character, na força d sua vontade, na altivez do seu espírito, e no garbo do seu porte, conserva todos os bellos atributos da espécie humana. (MAGALHÃES, 1860, p. 64-5)

Conforme analisa Oliveira (2000), Varnhagen traz a marca de um intelectual que se percebia como detentor de um saber inquestionável, expondo seu projeto de Nação como expressão de racionalidade apoiada pela citação de reconhecidas autoridades e exemplos europeus. Apoiado em suas leituras, acreditava que, se a humanidade era una, ela poderia, ao longo de sua história, aperfeiçoar-se ou entrar em degeneração. Nesse sentido, “tanto Varnhagen quanto Martius concordavam, como já destacou Manuela Carneiro da Cunha, com o fato de os tupi serem um povo prematuramente envelhecido” (OLIVEIRA, 2000, p. 98). Discordavam, entretanto, quanto à origem tupi que Martius considerava ser autóctone, enquanto Varnhagen os percebia como invasores.

Oliveira (2000) pondera que Varnhagen oscila quanto à crença na possibilidade de inserção dos índios à civilização, deixando entrever em sua obra que talvez todo o esforço empreendido fosse inútil, mas ainda assim sua leitura cristã o impedia de negar enfaticamente essa possibilidade. Em busca de um meio-termo, afirma que os esforços civilizadores da catequese talvez fossem válidos desde que acompanhados pelo uso da força, tentando “conciliar a civilização com a caridade cristã”. Oliveira (2000, p. 100) observa que Varnhagen lembra que, caso “os índios bravos não sobrevivessem ao processo civilizador, ao menos se estaria resgatando as terras para a *Nação*”, afinal,

[...] era preciso não esquecer que essa Nação, desde o início, tinha o direito de exterminar, conforme julgavam os maiores juristas internacionais, aqueles povos que não se submetiam ao *pacto social*. Ao contrário de assim agir, a Nação tentara atraí-los, buscara miscigenar-se com eles e diluí-los no seu seio, sem contudo correr o risco de, com essa ação, *enegrecer* seu futuro. (OLIVEIRA, 2000, p. 100)

De qualquer maneira, Varnhagen não deixara de defender sua convicção de que os tupi eram uma raça invasora e degenerada. Para ele, a experiência histórica mostraria se poderiam ser resgatados do *triste* estado no qual se encontravam, ainda assim, “muito provavelmente ele julgava que o importante era que os representantes da Nação compreendessem que só a força seria capaz de sobrepor-se à barbárie” (OLIVEIRA, 2000, p. 101).

Podemos apontar alguns elementos que sustentam as concepções de Varnhagen em relação aos indígenas: 1) o ancestral indígena a que os românticos faziam referência no período não tem relevância para Varnhagen, que percebe essa ancestralidade na face europeia que predominaria no Brasil; 2) valoriza, em sua obra, os elementos exógenos (o exemplo das grandes civilizações humanas) em lugar da peculiaridade que a natureza representaria para os românticos; 3) a mestiçagem já amplamente debatida é tema de menor relevância, enfatizando-se a contribuição lusitana em detrimento dos demais elementos (para ele, pensada somente como branqueamento); 4) difunde-se a noção de identidade nacional como marcha civilizatória, opondo-se os termos civilização e barbárie (e os indígenas são apresentados em um estágio ainda inferior, o de selvageria); e 5) indica como razões deficitárias para formação da nação a origem dos componentes indígena e africano. Nilo Odália observa:

Das velhas ruínas coloniais deveria fazer-se o novo. Contudo, a jovem Nação já nascia velha, porque voltava as costas para seu próprio século e ia buscar inspiração nos ideais velhos e desgastados que aqui haviam arribado com a decadente corte portuguesa. Essa é a história política do nosso século XIX. E é a ela que Varnhagen vai servir e ser porta-voz. Ele é uma voz que cem anos depois é tão atual quanto o foi no momento em que se fez ouvir. Ele é o oráculo de uma situação que se perpetua porque é infinita a tarefa, quando só eleitos e taumaturgos são convocados para a sua realização que deveria ser a obra comum de todos; porque ela é ininteligível, quando o poder e o saber são privilégios que não se repartem; porque ela é infinda, quando o que se realiza pressupõe o tutelador e o tutelado. (ODÁLIA, 1997, p. 42)

Em diversos momentos de sua produção, Varnhagen reafirma suas teses contrárias aos índios. Conforme afirma Lessa,

Varnhagen era um homem profundamente convencido das ideias que expendia [sic] a respeito dos índios e sobretudo perfeitamente persuadido de que a aplicação de seu plano redundava em benefício incontestável para os indígenas, por ser o único processo eficaz de civilização para os selvagens. (LESSA, 1917, p. 656)

O que aparentemente pode causar surpresa é que encontremos na obra de Varnhagen uma grande valorização e incentivo ao estudo das línguas indígenas, sendo inclusive este o tema de sua primeira apresentação no IHGB. Sendo este um tema que pode transparecer como contradição em Varnhagen, abrimos aqui parênteses para compreender suas razões ao defender a inserção de tal tema na historiografia.

No âmbito do IHGB, a relevância de temas relacionados à linguística aparece já em 1840, quando Francisco Varnhagen apresenta sua *Memoria sobre a necessidade do estudo e ensino das línguas indígenas do Brazil*. Conhecido por sua postura assumidamente anti-indígena, chama a atenção que tal tema seja proposto justamente por Varnhagen; sobretudo, logo nas primeiras sessões do IHGB. Os argumentos apresentados pelo historiador, no decorrer de sua memória, trazem os contornos das possíveis respostas, indicando serem as motivações muito mais amplas do que qualquer complacência ao tema (ao que ele qualificaria como postura dos *indianófilos de plantão*). Dessa maneira, sua preocupação situa-se no limiar específico entre *nação* e *civilização*, sendo tal estudo capaz de contribuir tanto para solucionar problemas do presente (civilização dos índios, questão que permanece sem resolução ainda no século XIX), quanto do futuro (tal estudo possibilitaria reconhecer a origem decadente desses povos, bem como, fortalecer a nacionalidade por meio do reconhecimento e da divulgação de expressões brasílicas).

Varnhagen lembra que este tema nada tem de novo, visto que "os missionários lhe deram a consideração conveniente, e o puzeram em pratica ha ja tres séculos", sendo, naquele momento, recuperada essa preocupação com semelhante finalidade: a catequese e civilização dos índios (VARNHAGEN, RIHGB, Tomo III, 1841, p. 53), questão que persiste até aquele momento. Varnhagen considera ter sido imprópria a proibição que remonta ao século anterior de que não se utilizasse as línguas indígenas para realizar as pregações missionárias (Provisão do Conselho Ultramarino de 1727 e Diretório dos Índios do Pará), o que, em sua avaliação, muito teria prejudicado *a atração dos selvagens*, sendo este ainda, *o melhor modo de provar a homens tão rudes que se pretende o bem d'elles*. Nesse sentido, o estudo das línguas indígenas representa a possibilidade de solucionar um problema do presente.

Ademais, Varnhagen lembra que *devemos olhar tanto para o presente como para o*

futuro; para tanto, conclama: “ousou a bem da philologia nacional reclamar, e em quanto é tempo, o estudo das linguas indígenas” (VARNHAGEN, RIHGB, Tomo III, 1841, p. 54). Há de se lembrar, nesse sentido, que a língua é o símbolo máximo de identidade nacional. Implícito está em sua afirmação a convicção de que os povos indígenas seriam extintos em breve e, com eles, suas expressões linguísticas e costumes:

Tempo virá em que alguns acontecimentos contemporaneos, cujas causas e efeitos hoje seria facil conhecer, venham a ser assumptos de controversia, como já o são muitas nações acerca dos authoctones, principalmente as que derivam das suas linguas, que algum dia virão a ser tanto mais differentes de estudar, quanto mais tempo deixarmos correr. Hoje é recebido que os authoctones d’este territorio pertenciam a uma geração, que já ia e vae decadente, e por tanto tambem a sua lingua. Porém além d’isso a guerra dos colonisadores foi a principio tal que, como se dizia no Pará, segundo o enérgico João Daniel, tempo virá em que se não hade conhecer que côr tinham os Indios: muito menos, acrescentamos, se conhecerão as suas linguas, usos e costumes, se d’isso não se cuidar quanto antes. (VARNHAGEN, RIHGB, Tomo III, 1841, p. 55)

Apesar de afirmar que muitas expressões indígenas são *nascidas da pobreza das ideias de povos ignorantes*, considera que algumas podem se harmonizar ao canto e outras expressões artísticas, “trazendo ao estado social milhares de infelizes que se matam e devoram nos matos virgens” (VARNHAGEN, RIHGB, Tomo III, 1841, p. 57). Outro aspecto enfatizado é que tal estudo possibilitaria deduzir *a história da transmigração e invasão dos povos aborígenes*, além de conhecer *o verdadeiro número de nações e tribos que têm pisado o território brasileiro*, bem como o uso de certas expressões na aclimação da língua portuguesa no Brasil. Entretanto, destaca que não busca fazer apologia das línguas indígenas. Diante dessas argumentações, reitera sua preocupação:

Dê pois o Brasil e toda a America, e o mais breve possivel, uma prova de adhesão ao seu continente, desprezando preocupações inveteradas, e promovendo por todos os meios o estudo das linguas indígenas, pelo menos até ellas estarem tambem escriptas, e haverem as sciencias e as letras conseguido as idéas luminosas que o seu estudo fornecerá. (VARNHAGEN, RIHGB, Tomo III, 1841, p. 60)

Varnhagen conclui com a solicitação de que se implantem escolas que ensinem as diferentes línguas indígenas e que seja criada no IHGB, uma Secção de Etnografia. Em atendimento a tal solicitação, diversos estudos começam a ser publicados na RIHGB. Entre outros, temos no quarto tomo, em 1844, um estudo sobre costumes e linguagem dos Apiacás da Província de Mato Grosso feita pelo Cônego José da Silva Guimarães. Em 1846, foi

publicada uma notícia sobre os Botocudos, acompanhada de um vocabulário e interessantes observações sobre as particularidades desta língua, entre outros.

Em carta enviada ao IHGB no ano de 1849, Varnhagen reafirma a importância de que se estude as línguas indígenas. Em suas palavras: "cada vez me convenço mais de que para o estudo das raças indígenas nada nos póde ser de mais socorro do que o conhecimento das suas línguas" (VARNHAGEN, RIHGB, Tomo XII, 1849, p. 368). Tal observação se faz em resposta à solicitação feita pelo IHGB de que os governadores das províncias enviassem relatórios, informando sobre o estado e as condições dos indígenas, buscando constituir um panorama das populações indígenas do país. Diante dessa solicitação, Varnhagen lembra que o problema não é a falta de autores que tratem do tema. Para ele:

O pouco que possuímos sobre tal assumpto não procede de que os escriptores antigos e modernos se hajam esquecido de ocupar-se dos desgraçados indígenas: paginas e paginas lhes dedicam muitas, e sem embargo a sciencia ethnographica, a historia das raças, não adiantou com ellas um passo. Ançam-se uns a escrever os usos, costumes, indústria e armas, que são quase geraesa todas as raças aquém dos Andes e da Patagonia, e passam em claro os caracteres que poderiam concorrer á divisão das mesmas raças (VARNHAGEN, RIHGB, Tomo XII, 1849, p. 366)

A fala de Varnhagen indica-nos o afã de que a etnografia venha a demonstrar a origem desses povos, tornando assim possível dissociá-los da nacionalidade brasileira. Conforme explica Coelho (2008), os debates sobre as chamadas línguas nacionais são uma espécie de lugar-comum nos momentos em que se busca alguma (re)definição do estatuto político dos povos; por essa razão, o século XIX está permeado por este debate:

E o Brasil não escapou a essa tendência: nos anos 1800, o grau de autonomia da modalidade de língua portuguesa utilizada no país foi tema de calorosas e recorrentes discussões. A língua nacional converteu-se em um dos focos de maior mobilização de intelectuais – das mais diversas especialidades nascentes – em torno das questões de linguagem. Perpassando de estudos estritamente lingüísticos a textos literários, etnográficos, históricos, folclóricos, projetos políticos, o assunto esteve em evidência e sua discussão se manteve bastante aquecida até, pelo menos, as quatro primeiras décadas do século XX (COELHO, 2008, p. 142)

Odália (1997) indica que essa seja a forma encontrada por Varnhagen para buscar um pontinho de unidade em uma Nação que se caracteriza pelas dissensões e divisões internas sob as mais diversas formas. Ele detecta essa unidade nos indígenas, ou melhor, em sua unidade lingüística: “embora desunidos, multiplicados em cabildas, divididos por ódios e

questiúnculas tribais, incapazes de patriotismo, conservam, contudo, como se fosse pela providência divina, a unidade lingüística” (ODÁLIA, 1997, p. 49). É essa mesma unidade lingüística que também vai permitir que outra “providência divina” tenha espaço: a catequese do indígena, que só é possível por meio da tradução do catecismo para a língua tupi. Por esta razão e por outras semelhantes, além do fato de haver muitos termos indígenas incorporados à língua portuguesa, deveríamos nos dedicar ao estudo das línguas indígenas.

Varnhagen ensinara também que não poderíamos esquecer que o passado já nos fornecera o exemplo da experiência. Apesar de o homem branco ter como missão resgatar da degeneração tantos homens perdidos para ela, era preciso que ele não ignorasse a história: “Os índios sempre haviam sido inimigos da civilização e seria ilusão esperar que eles espontaneamente se integrassem à Nação.” Conforme rememorava Varnhagen, “por meio das bandeiras os índios haviam sido caçados e submetidos e dessa forma o *‘espírito guerreiro’* conseguira civilizar o país derrotando a barbárie. Uma vez submetido, o índio poderia ser, então, conduzido à civilização.” (OLIVEIRA, 2000, p. 95-96, grifos do autor) Diante destas questões, estamos inclinados a concordar com Freitas (2007) quando este considera que a obra de Varnhagen inaugura um “projeto” de exclusão dos índios na história e historiografia brasileiras.

Apresentando as sete teses de Francisco Varnhagen contra a inserção do indígena na nacionalidade brasileira, procuramos pormenorizar os argumentos que sustentam a sua já conhecida postura anti-indígena. Já em sua obra *História Geral do Brasil* encontramos lançada a interpretação historiográfica que atribui ao índio um lugar pretérito e de pequena relevância. Criticando os “indianófilos”, Varnhagen argumenta que, em nossa história, a relevância dada aos indígenas é injusta com a parcela branca europeia que, verdadeiramente, contribuiu com a nação. Desta maneira, podemos aferir que, se por um lado, os índios eram excluídos de sua história, os europeus e seus descendentes eram mitificados como protagonistas da história nacional.

Como já foi explicitado na introdução deste texto, a despeito do fim último de integração dos índios ao corpo da nação, que perpassa todas as leituras do período, diferentes autores imprimiram formas exemplares de se pensar o indigenismo, indicando meios que deveriam ser seguidos a fim de contemplar a ideia de nação. Seguindo uma perspectiva iluminista, a obra de Varnhagen tem como objetivo produzir uma visão homogeneizada acerca do Brasil a partir da elite imperial.

Conforme Guimarães (1988, p. 6), “no movimento de definir-se o Brasil, define-se também o “outro” em relação a esse Brasil”. Este “outro”, ou “outros” seriam: internamente, índios e negros, por não serem portadores da noção de civilização; e, externamente, as repúblicas latinoamericanas entendidas como representação da barbárie. Estes aspectos contrastivos à identidade nacional deverão servir tanto internamente quanto externamente, como oponentes ao processo de transformação que conduzia o país à civilização.

Nilo Odália (1979) lamenta a grande repercussão que a obra de Varnhagen teve, por considerá-la parcial e unilateral, restrita às elites brancas e à família real, além de ser escrita num estilo árido e distante (que ele compara com o olhar de um botânico). Para Reis (2007), dentre as interpretações que tiveram mais força na história do Brasil, estão as de Varnhagen e as de Gilberto Freyre, conhecidas como as representações mais evidentes da perspectiva das elites: “A de Varnhagen é ainda hoje ensinada na escola fundamental: heróis luso-brasileiros, brancos, guerras contra índios e negros e ‘invasores estrangeiros’, o elogio da conquista, da escravidão, do Brasil grande, potência, ‘outro Portugal’. Até hoje esta representação do Brasil é viva e forte” (p. XXIV). Conforme Reis:

Varnhagen fez o elogio da conquista e colonização portuguesas e esperava que o Brasil não pagasse muito caro por ter em sua identidade branco-européia a “mancha” das alteridades indígena, negra e mestiça. O problema é que esta “alteridade” reunia quase 90% da população do tal “império colonial”! A própria população brasileira deveria ser excluída ou, então, “embranquecida”, para ser integrada a essa autoritaríssima identidade imperial. (REIS, 2007, p. XX)

A definição de nação em Varnhagen pauta-se na ideia de linhagem, organizando-se em torno de elementos fundadores que se afastam do autóctone como tema nacional. Como já se tornou reflexão amplamente difundida, peculiar ao caso brasileiro (em relação aos demais países latino-americanos) é que a construção identitária da nação não se faça em oposição à metrópole portuguesa; ao contrário, a Nação deveria ser vista como continuadora das ações de colonização portuguesa.

Não acreditamos que uma interpretação que meramente oponha indianistas e seus desafetos, explique o porquê desta má recepção. Acreditamos que ela seja, sim, indício de que algo se transformou no decorrer daquele século e no início do século seguinte. Buscamos algo mais do que a explicação por meio da qual se defende que a história indígena foi relegada pela historiografia porque o modelo de história anti-indígena de Varnhagen foi, desde o início, vencedor. Por mais que este modelo tenha se tornado vitorioso, não acreditamos que isso

tenha ocorrido imediatamente no século XIX. Trazemos aqui a hipótese de que somente no século XX ele tenha se tornado efetivo, arriscando-nos ainda a dizer que a recusa à perspectiva indígena de Capistrano de Abreu seja o marco que principie a vitória do modelo varnhageniano de exclusão dos índios na história do Brasil.

Ainda acerca da polêmica entre Gonçalves de Magalhães e Francisco Varnhagen, gostaríamos de ressaltar um último aspecto que nos parece significativo para apreender questões relevantes a partir das quais podemos tomar como desdobramentos do debate brasileiros *versus* indígenas, quais sejam os temas relativos ao ofício do historiador. Sobre essa questão, Magalhães constrói uma análise rica em elementos. Inicia com a afirmação de que “os documentos escriptos sobre os indígenas do Brasil devem ser julgados pela critica, e não aceitos cegamente” (MAGALHÃES, RIHGB, Tomo XXIII, 1860, p. 2).

Ele observa que, dada a restrição das fontes aos documentos dos conquistadores, o historiador que se propõe a estudar a história “de um povo vencido e subjogado”, deve estar atento a interpretar os fatos, não esperando encontrar em suas fontes imparcialidade ou verdade. Alerta que essa percepção não se encontrava, muitas vezes, nem mesmo “nas páginas dos historiadores dos povos mais cultos” (MAGALHÃES, RIHGB, Tomo XXIII, 1860, p. 3) *contaminados por suas paixões* ou *seduzidos pelas teorias a priori*. Nesse sentido, um dos pressupostos para o historiador seria que, em vista dos fatos expostos, pudesse presumir razões ocultas ou juízos diversos. Segundo esse autor:

A historia, tal como os homens a escrevem, é o mais das vezes como um processo pleiteado por interesses contrários, que varia de arrazoado segundo o intento, e a dialética dos advogados; e tanto póde claudicar o historiador nas suas reflexões e interpretações, como na exposição dos factos. Para que estes sejam compreendidos, e falem por si mesmos, carecem de todas as circunstâncias; e huma só omitida por descuido, ignorância ou malicia, errado irá o raciocínio, injusta e falsa a conclusão. (MAGALHÃES, RIHGB, Tomo XXIII, 1860, p. 4)

A preocupação com a imparcialidade do historiador evidencia-se, em especial, quando lembra que os vencedores de toda maneira procurarão ter a razão, consentida pela história, a seu lado. Cabe ao historiador ser um juiz reto e não “um panegyrista da victoria a todo custo” (MAGALHÃES, RIHGB, Tomo XXIII, 1860, p. 4). Para assim se portar, deve considerar um método específico ao tratar de fontes oriundas de uma só perspectiva: procurar a verdade pela crítica e por um método indireto, notar as contradições (como fazem os juízes no acareamento das testemunhas), concentrar-se nos fatos que todos estão de acordo, desviar reflexões

afrontosas, admitir como verdade todo o bem que digam do inimigo; às acusações mutuas, deve-se buscar uma terceira fonte.

Gonçalves de Magalhães indica que tal método não estaria sendo considerado pelos seus contemporâneos que “alteram os factos passados debaixo de nossos olhos”. Alerta que se tal alteração dos fatos estaria acontecendo entre aqueles que pertencem à Nação, devemos imaginar como não seriam retratados os povos considerados “estranhos à Nação”. Nesse sentido, as notícias sobre os indígenas pelos seus opressores, além de contraditórias, exagerariam o ridículo e calariam o bom, conforme observa Magalhães:

As noticias que sobre os indígenas da America, e com especialidade os do Brasil, no deixaram os primeiros Europeus que deles escreveram, são tão contradictorias, que as não podemos aceitar todas sem exame. De ordinário esses narradores de cousas novas, que se não recomendam pela sua sciencia e desinteresse, tendem mais a notar o ridículo e extravagante que exageram, do que o bom e razoável que calam. O amor ao extraordinário os leva a hyperboles e fabulas; acham homens monstros, sem lei nem grei, como acham gigantes e amazonas. (MAGALHÃES, RIHGB, Tomo XXIII, 1860, p. 5)

Exemplificando estas situações, demonstra como os escritos de Padre Vieira são silenciados, enquanto os relatos de Jean de Léry são descontextualizados para servir ao propósito de demonstrar a barbárie indígena. Tais abordagens, evidentemente identificadas na obra de Varnhagen, teriam como propósito desabilitar a participação do elemento indígena na nacionalidade, ressaltando a importância do elemento europeu. Do ponto de vista de Magalhães, a obra de Varnhagen viria somente confirmar o que ele já percebia acontecer na historiografia brasileira. A sua *História Geral do Brasil* “reune e abona todas quantas acusações andam espalhadas por paginas diversas contra os nossos selvagens, concedendo-lhes apenas insignificantes virtudes, como penhores de imparcialidade” (MAGALHÃES, 1860, p. 7). Por fim, para justificar o possível desconforto pelas iminentes críticas, utiliza uma metáfora para demonstrar que, antes de depreciar, a crítica indica a grandiosidade da obra: As arvores frondosas de solidas raizes suportam bem sem curva-se, o peso das parasitas que n’ellas se escoram, e absorvendo-lhes alguma ceiva, compensam os agravos que fazem, athrindo sobre ellas os olhos dos indiferentes, que assim mais lhe admiram a corpulência [...]. A morte dos livros não he a critica; he o silencio da indiferença e da inveja com que são recebidos. (MAGALHÃES, RIHGB, Tomo XXIII, 1860, p. 7-8)

Apesar de tais ressalvas, evidenciamos que, mais do que uma defesa do lugar dos indígenas na história, ele reivindica um lugar (ou um perfil) para o historiador no Brasil oitocentista, considerando que este deve ser guiado “pelo desejo de prestar esse serviço ao paiz que nasceo”, e não pela cobiça e ambição. Não por *determinação de sua vontade*, mas por uma *propensão natural do seu espirito*, os historiadores por seu impulso amam a verdade, o belo, o justo, os amigos e a pátria, entre outros. Características que Magalhães parece não

identificar em Varnhagen quando afirma: “o historiador nem sequer disfarça e doura um pensamento, que é hoje bem acolhido, e que si por todos fosse aplicado e praticado produziria a conflagração geral da sociedade” (MAGALHÃES, RIHGB, Tomo XXIII, 1860, p.34-35).

Conforme seguem suas observações:

O mérito da historia não consiste só no encadeamento dos factos, nomes e datas. E a isso se não reduz o nosso historiador. Consiste mais que tudo na justa apreciação dos homens e dos acontecimentos, e na melhor lição moral e politica que possa servir ao aperfeiçoamento da ordem social, impedindo-a que recaia nos mesmos erros do passado. O historiador hade ser philosofo para bem indagar e julgar; poeta para bem sentir; moralista para bem doutrinar, e politico para bem applicar. (MAGALHÃES, RIHGB, Tomo XXIII, 1860: p. 35)

Seguindo tal observação, o autor indica que há na História três categorias de verdade: a dos fatos, a das intenções e a das conclusões morais e políticas. Para contar a história de nossos selvagens, a *exactidão* histórica não tem sido apreciada: desfigura-lhe o semblante tal qual o daguerreotipo (máquina fotográfica francesa recém-criada à época) ou exageram-lhe as formas tal qual a caricatura.

4.2 O INDIGENISMO ENTRE “CIVILIZAÇÃO E NAÇÃO”: O QUE PROCURAM OS INTELECTUAIS OITOCENTISTAS?

O verbete³² elaborado pela historiadora Martha Abreu para o *Dicionário do Brasil Imperial* exprime que “a expressão civilização foi, certamente, uma das mais utilizadas pelas elites políticas, médicas, jurídicas, literárias e religiosas do Brasil imperial”, sendo recorrente encontrarmos nas obras do período que “o país precisava avançar na civilização, aproximar-se das nações civilizadas européias, implementar medidas civilizadoras” (VAINFAS, 2002, p. 141, Cf. *verbeta* “civilização”). *Civilização e Nação* são conceitos comuns aos diversos documentos analisados durante a pesquisa. Por essa razão, acreditamos que seria necessário debruçarmos um pouco sobre o contexto em que estes conceitos eram utilizados no século XIX brasileiro, evitando cair em anacronismos ou adotar noções equivocadas. Nessa perspectiva, nosso objetivo foi compreender a importância central desses conceitos para o período e observar de que maneira essas expressões estão articuladas àquilo que concebemos como uma “noção de indigenismo”.

Uma noção bastante difundida de civilização é aquela que diz respeito aos bons modos, à polidez e à delicadeza dos gestos, ou seja, àquilo que se opõe ao rústico e que é identificado com os setores sociais economicamente desprestigiados.³³ Partindo dessa concepção (que se difundiu desde o século XVIII), os manuais de bons modos foram amplamente divulgados, impondo regras de conduta adequadas aos espaços da nobreza ou da burguesia em ascensão. Na obra de José Bonifácio, encontramos esta compreensão de civilização, sendo que os pormenores apresentados em seu projeto político comportam exemplos de civilidade aos moldes dos manuais de bons costumes europeus. Ele alerta, por exemplo, que o missionário responsável por uma nova aldeia deverá “introduzir [aos índios] maior asseio e luxo de vestido e ornato de suas casas” (BONIFÁCIO, 2000, p. 56). Conforme o trecho abaixo, fica bastante evidente a conduta cotidiana de civilidade que se espera dos indígenas após o emprego dos meios civilizatórios:

33º) Além desses meios, procurará por todos os outros possíveis, excitar-lhes desejos fortes de novos gozos e comodidade, da vida social, tratando por esta razão com mais consideração e respeito aqueles índios que procurarem vestir-se melhor, e ter suas casas mais cômodas e asseadas; e dentre estes, se escolherão os maiores, e camaristas da aldeia. Aos que forem desleixados e mal asseados, o pároco com o maioral da aldeia castigará policialmente, ou lhes imporá certa coima pecuniária que entrará para a caixa pia de economia da aldeia.” (p. 59)

“Abolir em todo o Brasil o uso de assentar-se em esteiras ou estrados, e o estar de cócoras, e o comer com as mãos.

Introduzir os banhos frios, e abolir os quentes.

Introduzir os exercícios ginásticos da luta, saltos e carreiras, e abolir as danças moles e lascivas.

Experimentar depois dos exercícios, que fazem suar, o ungir o corpo com óleo à maneira dos gregos e romanos.

Proibir quanto possível for o nímio uso da cachaça, que os enfraquece, e faz morrer de hidropisia.

Para o povo trabalhador que o vestido conste de calças, camisa, jaleco largo à chinesa- tudo de algodão branco, ou tinto. (BONIFÁCIO, 2000, p. 68)

As indicações consistem em uma espécie de “aniquilação dos instintos” (conforme expressão freudiana) sendo esta, reforçada pela advertência de que não se permitisse que os “crimes e as desordens” entre os índios ficassem “impunes”. Claramente, se esboçava uma forma de coerção institucionalizada a cargo do Estado que tinha como função “banir a

³³ A fim de esclarecer a utilização desta concepção de civilização, apresentamos o comentário de Martha Abreu: “Nos dicionários de época, civilidade significava cortesia, polidez, boa educação, boas maneiras, delicadeza, etiqueta, ou seja, tudo que se opunha à rusticidade grosseira dos setores sociais mais baixos. O termo, segundo Norbert Elias, era empregado na França, em meados do século XVIII, com o nítido intuito de demarcar em termos do comportamento e da sensibilidade, um determinado espaço social da nobreza e da burguesia em ascensão, perante a simplicidade e os hábitos rudes das populações pobres e rurais” (VAINFAS, 2002, p. 141-142, Cf. *verbete* “civilização”).

ignorância e antiga barbárie de costumes” (BONIFÁCIO, 2000, p. 65). A consciência da função civilizatória do Ocidente se expressa em Bonifácio quase na forma de um desabafo:

Por que a Providência não consentiu que o Novo Mundo fosse descoberto mais tarde, quando as nações européias estavam já mais cultas e civilizadas? Que de crimes e horrores não se teriam poupado? Não existia equilíbrio algum entre o ataque e a defesa- toda a força e toda a injustiça estavam nos europeus, toda a fraqueza e ignorância nos americanos; portanto foram exterminados quase de repente. A maior infelicidade que suportou a massa geral dos homens foi a conquista do Novo Mundo. Aventureiros sem moralidade e sem freios foram irritados pela cobiça, e se tornaram tigres carniceiros. (BONIFÁCIO, 2000, p. 69)

É interessante observar que, em Bonifácio, a preocupação com as atitudes de civilidade não se restringem aos indígenas, mas à população como um todo, incluindo colonizadores que ainda não teriam absorvido estas características. Martha Abreu (2002) evidencia que, no início do século XIX, a disciplinarização dos corpos e das condutas morais teve grande difusão também entre a população urbana brasileira no início do Império. No decorrer do século XIX, a expressão *civilização* vai ganhando contornos mais elaborados sob inspiração das ideias científicas europeias, que ganham popularidade nos círculos intelectuais brasileiros, indo além do contraste entre grupos e classes:

Civilização passou também a expressar o desenvolvimento artístico, tecnológico, científico e econômico da humanidade, ou ao menos de uma parte dela, que se considerava superior. O papel assumido pela França e pela Inglaterra no período iria tornar estes países referenciais na crença sobre o ininterrupto, embora gradual, avanço da humanidade para a civilização e o progresso, e a conseqüente eliminação de tudo que fosse bárbaro ou irracional, fossem os castigos corporais, as barreiras ao comércio, as tradições populares ou as superstições religiosas. (VAINFAS, 2002, p. 142, Cf. *verbete* “civilização”)

Esta compreensão da civilização em termos mais amplos e que envolvem diversos aspectos da sociedade parece ser a que mais se popularizou no Império Brasileiro, acabando por assemelhar *civilização* e *superioridade branca europeia*. Apesar das diferenças fundamentais entre estes autores, esta compreensão parece ser “pano de fundo”, em especial, nas ideias de Varnhagen, Gonçalves Dias e Roberto Southey. A despeito de suas diferentes leituras de mundo, as ideias apresentam-se condicionadas por teorias que hierarquizam os povos a partir do binômio civilização/barbárie, sendo a civilização uma meta a ser alcançada. Ressaltamos que, ao identificarmos os intelectuais com uma ou com outra compreensão de civilização, estamos apresentando uma análise propositadamente esquemática, o que não significa que estes autores não tragam em suas obras elementos dessas outras formas de

conceber civilização. Somente nesse sentido é que, dentre os intelectuais analisados, aproximamos José Bonifácio da primeira destas definições e da segunda concepção, aproximamos Varnhagen, Dias e Southey.

Importa-nos destacar outra interpretação dada ao termo que também se evidencia nos demais autores, mas parece ter em Couto de Magalhães o seu maior entusiasta. Estamos nos referindo à compreensão que associa civilização ao ideal de progresso, sendo “ambos [os termos] diretamente dependentes da criação da riqueza, da manutenção da produção e da ordem no trabalho” (2002, p. 142, *Cf. verbete “civilização”*). Couto de Magalhães acreditava que, disciplinando a população para o trabalho e aumentando as riquezas do país, estavam estabelecidas as condições para civilizar a população e fazer progredir a nação. Tal abordagem ganhará contornos relevantes na segunda metade do século XIX, o que se confirma pela presença desta concepção nas revistas do IHGB.

Encontramos, nessa concepção, uma definição que apresenta o conceito de civilização como termo unificador de várias ideias que adquirem destaque por inculcar uma nova visão de mundo no contexto de expansão das ideias iluministas, comportando, pois, um conjunto de ideias típicas desse contexto como as de *progresso material* e *desenvolvimento histórico*, ideias guiadas, sobretudo por uma crença na razão. Norbert Elias diz que a “civilização descreve um processo ou, pelo mesmo, seu resultado, diz respeito a algo que está em movimento constante, movendo-se incessantemente para frente”. É essa noção de progresso que se associa a um processo civilizador:

[...] um processo que deve prosseguir. [...] Ele absorve muito do que sempre fez a corte acreditar ser- em comparação com os que vivem de maneira mais simples, mais incivilizada ou mais bárbara- um tipo mais elevado de sociedade: a ideia de um padrão de moral e costumes, isto é, tato social, consideração pelo próximo, e numerosos complexos semelhantes. (ELIAS, 1994, p. 24 e 62)

Civilização e *progresso* são termos que aparecem por diversas vezes conjugados, em especial, na obra de Couto de Magalhães, designando as atribuições daqueles que são conscientes de sua função como cidadãos e cristãos, daí que o termo expresse “a consciência que o Ocidente tem de si mesmo” (ELIAS, 1994). É a crença na utilização da razão para civilizar, impor a visão de mundo daqueles que têm clareza do domínio dessa razão. Nesse sentido, a ausência de civilização expressa-se em diversas obras como não sendo exclusividade de índios, mas dos brasileiros de modo geral, conforme já observamos em Bonifácio quando questiona: “E que diferença em maior parte têm os campinos e gentilha de

Portugal, que passa ao Brasil, dos índios aldeados?” A essa pergunta, Bonifácio (2000) responde afirmando que se igualam por serem “homens sem capacidade, sem indústria, estúpidos e demais supersticiosos”; no entanto, as noções de honra e as necessidades factícias seriam capazes de transformá-los, tirando-os da condição em que se encontram. Os europeus do início da colonização não “nasceram civilizados”, assim como, ainda restava levar “as luzes da civilização” para muitos de seus contemporâneos, não só brasileiros, mas também europeus.

No que se refere aos indígenas, Kodama (2009) argumenta que a impossibilidade de concluir o programa de “civilizar” os índios, demonstrada pelos constantes conflitos e ineficácia do catecismo civilizatório, abria espaço para que fosse confirmado o discurso criado pela etnografia: os indígenas eram povos decadentes e as diversas tentativas de civilização demonstravam que seu desaparecimento era inevitável. Em conformidade com os ideais iluministas, percebemos que está evidenciada na ideia de civilização a crença de que a difusão do conhecimento é também uma forma de civilizar e sustentar intervenções na prática. Essa percepção é verdadeira em Couto de Magalhães, mas também em Bonifácio, em Varnhagen, em Gonçalves de Magalhães ou em Gonçalves Dias, os quais enfatizam a compreensão do papel fundamental que assumem como construtores da nacionalidade.

Diretamente relacionado à ideia de civilização, aparece o termo *nação*. Morel (2007, p. 23) explica que o termo *nação* – que aparecia em registros já no início do século XIX – era marcadamente híbrido, ou seja, comportava tanto o sentido tradicional e étnico (por exemplo, *nação tapuia* ou *nação tupi*), quanto o sentido da tradição russa ou francesa, que é o sentido político e contemporâneo do termo. Sabemos que a questão das nacionalidades constitui uma das marcas do século XIX, tendo sido formulada por pensadores alemães em fins do século XVIII como um “direito natural e inalienável dos povos de preservar e aprofundar, em um território definido, a identidade de língua, religião, cultura e costumes a partir de experiências históricas comuns” (DICIONÁRIO DO BRASIL IMPERIAL, p. 544, Cf. *verbete “nação” do*).

Odália (1997) convida-nos a um passeio pela historiografia brasileira para demonstrar que Capistrano de Abreu é exemplo único de historiador que conseguiu ser coerente com a tentativa de singularizar a experiência histórica brasileira, buscando uma alternativa aos modelos teóricos centrados na Europa e transplantados de maneira um tanto disformes para o caso brasileiro. Ressalta, entretanto, que a opção de Capistrano, coerente ao construir uma interpretação da história brasileira centralizada no indígena e em sua sociedade, foi limitação

que truncara cedo demais a sua carreira de historiador. Capistrano buscou indicar que somente na sociedade indígena poderíamos buscar a matriz interpretativa e os termos de “evolução” de nossa sociedade. Contudo, a história que predominou não teria dado razão à Capistrano, “o que ele próprio acabou por perceber, fechando-se num mutismo e num pessimismo que o levaram, ao final da vida, a um ceticismo radical” (ODÁLIA, 1997, p. 15). Capistrano teria então, passado a ser mais um no extenso rol de intelectuais brasileiros que, submissos às teorias importadas, passariam a lutar contra as proposições adversas destas teorias e demonstrar que o Brasil poderia, sim, ser uma nação aos moldes europeus. Este foi um dilema que acompanhou a historiografia brasileira por todo o século XIX e até meados do século XX.

Como em qualquer formulação de identidades nacionais, esse conceito entranha-se em um contexto bastante complexo de geografia e cultura variadas e interesses divergentes. Apesar da unidade linguística e religiosa imposta e do forjamento de uma unidade em torno do Império, a integração entre regiões apresentava-se como empecilho físico e simbólico, onde existia um grande contingente de escravos e uma pequena população de cidadãos e onde mesmo a elite intelectual mostrava-se heterogênea. Diante desse contexto, no interior da intelectualidade, duas tendências eram apresentadas: uma que enxergava o Brasil-nação a partir de suas regiões, estimulando ressentimentos regionais; e outra que trazia uma perspectiva integradora e um pensamento refletidamente marcado pelas *Luzes* portuguesas. Para estes, um dilema também se apresentava: “uma elite que continuava, portanto, a mover-se majoritariamente na órbita das tradições culturais lusas, mas que, embora senhora do aparelho de poder, não dispunha de uma consciência original para dotar o país com a alma e a personalidade de uma nação, enquadrando-o no modelo europeu”. (DICIONÁRIO DO BRASIL IMPERIAL, p. 544-545, Cf. verbete “nação”). Além disso, a concepção de nação da ilustração portuguesa não conseguia extrapolar os círculos da “boa sociedade” da época, excluindo desta, a maioria absoluta da população do país.

A concepção de nação permaneceu durante a maior parte do século XIX como uma completa abstração, problema que se tentou solucionar com a criação do Arquivo Público, do Colégio Pedro II e do IHGB a partir de 1838. Entretanto, como demonstram Neves e Machado (1999), criadas com o objetivo de não abalar as relações estruturais do “Brasil real”, essas instituições conseguiram no máximo fundar um “Brasil oficial” por meio de uma história e uma literatura que forjaram memórias e foram difundidas nos bancos escolares. Apesar desse esforço da intelectualidade e de um suspiro patriótico impulsionado pela Guerra do Paraguai, durante todo o século XIX, o país permaneceria dividido entre uma nação real e

uma nação oficial e, “nessas condições, continuava faltando ao Brasil a alma de uma nação” (DICIONÁRIO DO BRASIL IMPERIAL, p. 546, *Cf. verbete “nação”*).

Esse Brasil real trazia as marcas do processo emancipatório e, conforme observa Odália (1997), se inicialmente a ausência de um projeto de nação funcionou como estímulo positivo para concluir a emancipação política, uma vez consumado o processo, os problemas tomaram uma dimensão cada vez maior, acirrando os interesses regionais e dificultando qualquer consenso que facilitasse a centralização política e uma identificação que congregasse a população. O século XIX teria se tornado, para nós brasileiros, “um fardo excessivo” entre uma *nação legal* (tutelada e imposta ideologicamente pelas classes dominantes) e uma *nação subterrânea* (o sentimento de comunidade que se configurou numa quase clandestinidade).

Assim, é característico do pensamento do século XIX que se compreenda Nação e Estado como construções de uma minoria culta que deveria reger o destino de todos, enquanto, ao povo, restava a arma da indiferença e do desinteresse. Como já dissemos, os historiadores teriam admitido para si o papel de forjadores da nacionalidade, sendo também essa a marca indelével do século XIX. Vale grifar neste aspecto a compreensão de que a Nação não seja, no século XIX, uma expressão do presente, e sim, uma projeção de futuro que busca, nas reminiscências do passado, os elementos daquilo que sabem ainda não existir, mas que estão a construir como ideal de Nação. Nilo Odália conclui que, nestes termos, no Brasil oitocentista, temos de fato um projeto e não uma nação.

Conforme lembra Sérgio Buarque de Holanda, não é tarefa fácil definir o momento em que os brasileiros começaram a se sentir unidos por laços mais fortes que os contrastes que os distanciavam: “No Brasil, as duas aspirações- a da independência e da unidade- não nascem juntas e, por longo tempo ainda, não caminham de mãos dadas” (HOLANDA, 2004, p. 7). Doyle e Pamplona (2008) observam que, por possuir um objetivo institucional (o de formar um Estado-nação) e estar vinculado a associações políticas formais, o nacionalismo apresenta uma complexidade muito maior que a ideia de “pátria”, por exemplo, que não exige arranjo institucional e pode se delimitar a uma localidade restrita. É o que demonstra Morel (2007) quando explica o sentido do termo *pátria* que aparece em periódicos no início do século XIX no Brasil. Se o paradigma europeu visualiza a Nação como povo unido e caracterizado pela ascendência comum, por um profundo passado coletivo ou por tradições culturais hegemônicas, fica evidente que a composição multiétnica de nossa população não apareça identificada nessa assertiva. É nesse sentido que Doyle e Pamplona (2008) falam da necessidade de “americanizar a conversa sobre o nacionalismo”:

O nacionalismo diz às pessoas quem elas são e quem pertence à comunidade. Ele pode ser uma força geradora de exclusão, repressão e conflito violento, mas também pode ser um poderoso propulsor para a assimilação. O nacionalismo parece não ser inerentemente nem uma nem outra dessas forças, mas, sim, uma ferramenta ideológica que, em diferentes contextos históricos e políticos, pode ser aplicada a usos radicalmente diferentes (DOYLE; PAMPLONA, 2008, p. 29)

Entre as particularidades que caracterizam o surgimento das diversas nações americanas, enfatizam o questionamento sobre a presença de numerosos povos indígenas (que representam origens étnicas diversas) e a maneira por meio da qual esta diversidade influenciou a formação da nação. A esta questão, lembram que este modelo com frequência envolveu “a subjugação ou exclusão de minorias étnicas não-européias, que permanecem sendo *éthnies* dentro da nação, mas que são excluídas de uma cidadania plena e igualitária” (DOYLE; PAMPLONA, 2008, p. 30). Esta peculiaridade guarda nuances que devem ser consideradas quando pensamos *Nação* em termos do Brasil oitocentista. Conforme buscamos argumentar desde o início do texto, não há como pensar em nação brasileira sem refletir sobre o Outro interno que lhe é representado pelas sociedades indígenas. Na abordagem em questão, buscamos depreender dos intelectuais analisados um panorama teórico que abrigue diferentes compreensões de indigenismo no século XIX brasileiro.

Partimos do princípio de que um diálogo com intelectuais que exerceram relevante influência na historiografia brasileira do século XIX auxiliaria na compreensão da especificidade do caso brasileiro. Buscamos estabelecer esse diálogo aproximando-nos das ideias de José Bonifácio, Francisco Varnhagen, Gonçalves de Magalhães, Robert Southey, Gonçalves Dias e Couto de Magalhães, entre outros, que publicaram nas RIHGB. Dissemos que, ao fim último de integração dos índios ao corpo da nação, que perpassa todas as leituras aqui trabalhadas, cada um desses intelectuais imprimiu formas exemplares de tratar o indigenismo brasileiro, indicando meios que deveriam ser seguidos a fim de contemplar a ideia de nação.

Sabemos que uma tensão entre civilização e barbárie permeia todo o século XIX, porém, a partir dessa oposição, apresentam-se diferentes perspectivas de inserção do indígena na nacionalidade brasileira, sendo formulados modelos que diferem entre si enquanto propostas para solucionar o “problema índio”, conforme denominação usual à época. Em um século permeado pela dialética entre o arcaico e o moderno, fez-se absoluta a crença de que uma autêntica Nação só poderia surgir a partir do momento em que as luzes do conhecimento vencessem a ignorância que predominava. Fracassada essa tentativa, permanece um país

carente de coesão e dividido entre o real e o ideal. Sob essa dicotomia, organizam-se as instituições de sociabilidade que buscam consolidar uma rarefeita elite intelectual:

Essa elite encontrava-se cindida por sensibilidades diversas, por concepções distintas em relação ao país a construir, mas, ao mesmo tempo, diferenciada, como um todo, daquela barbárie em que residia, em última instância, o poder econômico e político. Elite cultural consciente do valor adquirido pelo conhecimento no mundo do progresso oitocentista, mas que, principalmente, como os trabalhadores livres, não dispunha de opções para sobreviver senão nos limitados espaços deixados pela sufocante presença da instituição servil, buscando, por conseguinte, majoritariamente nas funções públicas, estruturadas e expandidas pelos 13 anos de permanência da Corte, o caminho para a ascensão e o reconhecimento social. (NEVES; MACHADO, 1999, p. 185)

A intelectualidade brasileira do século XIX se encontra cerceada em função do comprometimento com os interesses imperiais e da aristocracia escravocrata. Assim como a nação que nasce sob o jugo desses compromissos, os intelectuais também “conservam na pele as marcas do parto doloroso”, para utilizar a expressão da historiadora Lúcia Neves. Somadas ao contexto político do período regencial e à realidade que apontava uma multidão de escravos e despossuídos, as tensões agravaram-se cada vez mais no século XIX, apesar das tentativas de acordo e da relativa tranquilidade advinda da imposição da autoridade legítima com D. Pedro II: “Com o país real de tais tensões, porém, passou também a conviver a imagem de um país ideal, concebido e desejado pelos homens ilustrados, os únicos com capacidade, naquele momento, de tentar traduzir a realidade em palavra escrita” (NEVES; MACHADO, 1999, p. 186).

Coube a estes intelectuais transformar o Brasil *ideal* em um Brasil *oficial*. Civilização, cultura, classe e *status* são palavras que constroem a face desejada do Brasil oficial oitocentista. Historiadores e poetas misturam-se comumente neste século, um se passa pelo outro e suas identidades confundem-se de forma que não se possam desvencilhar: “Para um intelectual do período, a tarefa do poeta e os requisitos da literatura consistiam em compreender a natureza, compenetrar-se do espírito da religião, das leis e da história, dar vida às reminiscências do passado” (NEVES; MACHADO, 1999, p. 196). Em especial, os literatos românticos ocupam-se desse papel, trazendo para o centro de suas narrativas e reflexões temáticas fundamentais como *a natureza* e *o índio*.

Manoel Salgado Guimarães lança mão de uma metáfora que aproxima Brasil e Portugal no contexto histórico do início do século XIX, afirmando que as elites letradas europeias encontrar-se-iam em meio a um “sentimento de vertigem”. Esta metáfora “remete a

uma situação de insegurança e incertezas, ao mesmo tempo que sinaliza um deslocamento de eixo, uma alteração nas formas de perceber e apreender o mundo” (GUIMARÃES, 2007, p. 68). Nesta situação de insegurança, o Brasil apresentava-se como porto seguro que asseguraria a continuidade do império português.

Em meio ao tumultuado contexto de mudanças que sacudia a Europa, a história apresenta-se como recurso fundamental, devendo ser percebida em um sentido que diverge de nossas concepções contemporâneas de história e que não pode ser apreendido, senão em seus próprios textos e formulações da época. Guimarães alerta-nos para que historicizemos o conceito de história a fim de não interpretá-la como projeção no passado daquilo que compreendemos hoje como história, deixando de perceber as diferentes expectativas e interesses em relação ao passado naquele momento. Comentando especificamente sobre a compreensão de história em voga no início do século XIX, no contexto de surgimento do periódico *O Patriota*, Guimarães ilumina nossa interpretação sobre a historicidade que vigorava naquele momento:

Estamos, portanto, diante de um regime de historicidade distinto e diverso do nosso, posto que a escrita do texto histórico, para ter autoridade e legitimidade de circulação, demanda a licença do Estado, que vela ciosamente sobre o que pode ser entendido como “histórico” ou “de história”, num movimento bastante diverso daquele que procura fundar o texto de história como o resultado de uma operação avalizada única e exclusivamente pelos pares, por aqueles que partilham uma formação e competência específicas, e que dispendo de regras em comum definem os limites de possibilidade do texto histórico. Estamos, assim, diante de uma perspectiva em que a história antes de tudo ilustra os leitores que aprendem com ela; os governantes que podem por meio dela afirmar o seu poder e a sua glória. A história inscreve-se por isso num conjunto amplo de iniciativas do Estado moderno, que para afirmar seu poder deve agora recorrer prioritariamente à força da pena e não mais das armas. (GUIMARÃES, 2007, p. 70)

A forma com que o Brasil interagiu com a construção identitária de sua Nação direcionou a trajetória tomada a partir de 1822. Como afirma Certeau (2002) trata-se de compreender que a “história é sempre ambivalente: o lugar que ela destina ao passado é igualmente um modo de dar lugar a um futuro” (p. 93). No contexto em que apresentavam os conceitos de *Civilização* e *Nação*, o mote das propostas intelectuais era a superação dos vícios colonialistas para construção de uma nação civilizada. Entre esses “vícios”, a heterogeneidade da composição social guardou lugar relevante visto que nossos “homens de ciência” se moveram nos incômodos limites que os modelos científicos europeus lhes deixavam já que, “naquele momento, indagar sobre que nação era essa, significava, de alguma maneira, se

perguntar sobre que raça era a nossa ou, então, se uma mestiçagem tão extremada não seria sinal em si de decadência e enfraquecimento” (SCHWARCZ, 2003, p. 168). Essa é uma problemática que perseguirá todo o pensamento oitocentista.

Em relação à compreensão peculiar de história neste período, assim como os românticos brasileiros Gonçalves Dias, Gonçalves de Magalhães e Joaquim Manoel de Macedo, o brasilianista Robert Southey faz parte de uma corrente que busca relacionar o histórico e o ficcional na historiografia do século XIX, reforçando a tendência de associar a poesia à história, característica a partir da qual Temístocles Cezar (2007) define Southey como um “historiador imaginativo”.

Cezar ressalva ainda que a historiografia brasileira do século XIX não esteve imune à querela entre o histórico e o ficcional. E sendo o IHGB “freqüentado em profusão por historiadores, poetas e literatos”, tal instituto foi um meio em que “se travaram batalhas intelectuais acerca da definição do que era próprio e impróprio da história como campo de saber, testemunhando algumas das discórdias e aproximações entre a história e a poesia” (CEZAR, 2007, p. 307). O esforço em construir uma perspectiva histórica que seduzisse o leitor, ambientando-o ao contexto retratado, traz como marca uma tentativa constante de “compreender poeticamente a história, quer dizer, sem abandonar as marcas da poesia que são os sentimentos e a imaginação” (CEZAR, 2007, p. 310). Para tanto, utiliza-se amplamente dos testemunhos de cronistas e de viajantes, e sobre este aspecto, observa:

Diários e livros de viagens adquirem com o tempo mais valor; são subsídios da história e preservam a memória de muitas coisas que o historiador deixa de lado, por considerar pouco importante ou trivial, mas que transformam em objetos de curiosidade quando se tornam obsoletos e antigos. (SOUTHEY *apud* DIAS, 1974, p. 72)

De maneira diversa, Couto de Magalhães considera que a língua e os traços fenotípicos são documentos tão importantes quanto qualquer outro, estando disponíveis como “livros abertos” ou “museus vivos” por meio dos quais podemos apreender a realidade de maneira empírica, o que para ele tem valor inestimável e incomparável às referências teóricas trazidas por autores. Ele observa que a cor e a estrutura física dos índios são documentos tão incontestáveis quanto a língua que falam. Assevera que suas opiniões são fundadas em suas observações pessoais e não em escritos alheios: “tendo tido aberto diante de mim o grande livro da natureza, não desejei percorrer-lhes as páginas com opiniões preconcebidas e formadas no gabinete” (COUTO DE MAGALHÃES, 1913, p. 104), revelando uma concepção mais empirista sobre a pesquisa histórica e etnográfica.

Relativizando as ideias de superioridade da cultura escrita sob a cultura oral, Couto de Magalhães explica a importância de que sejam coletadas cientificamente as manifestações orais indígenas (Cf. RIBEIRO, 2003). Considera ainda a legitimidade de suas informações, reunidas a partir da familiaridade com as línguas *indígenas* e com o país, em detrimento das informações apresentadas pelos viajantes estrangeiros. Interlocutor constante dos membros do IHGB, Robert Southey esboça em seu texto uma concepção de escrita da história: “Se o historiador quer tratar com justiça os indivíduos cujos atos registra, deve voltar à sua época e, pondo-se onde eles estiveram, tentar, enquanto possível, ver as coisas, como lhe pareciam aos seus próprios olhos” (SOUTHEY *apud* DIAS, 1974, p. 71-72).

Segundo Dias (1974) valores teriam sido arraigados na historiografia brasileira a partir de Southey, entre eles, o conservadorismo paternalista, a fé na superioridade europeia e a prevenção contra as heranças malélicas da escravidão. Desse modo, a autora enfatiza que se “através de sua obra, podemos estudar muitos dos preconceitos dos intelectuais e dos estadistas brasileiros do século passado em relação ao meio em que viviam”; devemos considerar que nem todas as suas sugestões teriam ampla aceitação, entre elas, “o seu otimismo quanto à integração dos índios como mão-de-obra”, o que não pareceria aceitável para muitos estadistas e políticos da época. (DIAS, 1974, p. 7).

Cezar (2007) afirma ser correto dizer que “os membros do IHGB fizeram a história da nação um pouco contra Southey, mas muito a partir dele”. Varnhagen, por exemplo, procura se distanciar da obra ao mesmo tempo em que utiliza a mesma apesar de criticá-la. Em seu trabalho *História Geral do Brasil*, após alguns elogios dirigidos a Southey, Varnhagen aponta uma série de deficiências, caracterizando-a como uma obra incompleta, sem unidade, desordenada, repetitiva e fatigante, em especial, nas descrições acerca dos indígenas. Considera também que estas características teriam lhe garantido uma fraca popularidade. Cezar (2007) diz que Robert Southey foi uma presença incômoda e desagradável que Varnhagen teve que conviver por toda a vida: a do historiador que o precedeu em sua escrita da história do Brasil.

Conforme analisa Dias (1974), as publicações de interesse indianista do IHGB abordariam este assunto sob o mesmo ângulo ambíguo que é percebido em Southey: “voltavam-se com interesse para o estudo das “peculiaridades”, senão da inferioridade natural dos selvagens”, interessava a ambos tudo aquilo “que viesse ilustrar a índole selvagem, fosse no estado primitivo e natural ou em fase de declínio e degeneração, sob a influência deletéria dos conquistadores europeus”. As obras de Southey e Varnhagen assemelhar-se-iam pelo

fatalismo moralista, ótica sob a qual o problema da extinção dos selvagens era questão inevitável (DIAS, 1974, p. 125).

Silva (1998, p. 469) explica que, durante o século XIX, a definição de uma identidade latino-americana apresentou duas tendências distintas: uma *via da identidade ocidental da América Latina*, “a que indicava para a América Latina – mergulhada no atraso e na barbárie – o referencial do progresso e da civilização vividos na Europa”; e a *via de autonomia latino-americana*, “que defendia a necessidade de se descobrir e enfatizar valores inerentes à América Latina”. A leitura aqui apresentada indica que os intelectuais transitavam entre estes dois pólos, buscando um caminho que conduzisse das referências estrangeiras (em especial, europeias) ao peculiar que caracterizasse a identidade nacional.

Dentre os autores analisados Varnhagen é o único facilmente identificado com a via da identidade ocidental da América Latina, ícone máximo da historiografia a serviço do Império e da Nação. Buscando compreender semelhanças e dessemelhanças entre os intelectuais analisados, estabelecemos três grupos de questões em busca de uma conclusão que nos forneça um panorama teórico relativamente organizado sobre o tema de que tratamos.

a) Quais foram as motivações que levaram os intelectuais oitocentistas a se preocupar com o tema?

Concordamos com Jorge Caldeira (2007) quando comenta que José Bonifácio, em seus *Apontamentos sobre a civilização dos índios*, apesar de agregar diversos papéis não escreve como cientista, dirigente político ou funcionário imperial, e sim como um homem que tem um projeto político que acredita ser útil à Nação. Esta é sua convicção. Intelectual formado na ilustração europeia, Bonifácio diferencia-se do pensamento predominante de muitos contemporâneos e defende, de maneira contundente, que sejam aplicados métodos de brandura no tratamento aos índios. Seu trabalho busca fundamento na consulta à legislação, à ciência e aos dados da época, refletindo o conjunto de suas experiências políticas e reflexões da ilustração portuguesa. Anterior ao surgimento do IHGB (o ano de sua morte coincide com a criação do instituto), a obra exposta por José Bonifácio consiste em proposição para ser apreciada entre os debates que originarão a Constituição de 1824.

Científica e politicamente opositor das ideias de Bonifácio, Francisco Varnhagen possui vínculo direto com o IHGB. No conjunto de sua obra, propõe uma reflexão científica sobre a nacionalidade, fundamentando-se nas grandes teorias em voga entre a intelectualidade europeia, sendo representante de ideias políticas conservadoras, entrando em polêmicas com

diversos membros da elite letrada e combatendo, em especial, os pensadores românticos, denominados “filantropos de plantão” ou “indianófilos”.

Diferindo de Bonifácio e de Varnhagen, temos em Robert Southey uma perspectiva alheia aos embates políticos da nação brasileira. Em sua obra, identificamos a produção de uma história poética e envolvente que visa mostrar aos brasileiros as peculiaridades da experiência histórica que acreditava que seria revelada a partir desta publicação. Dentre essas peculiaridades de sua obra, os índios guardam uma importância central, dando o tom de suas narrativas épicas. Poeta por excelência, Southey aventura-se por uma reflexão histórica a partir de fontes documentais que encontra durante viagem a Portugal e apresenta um índio bastante imaginativo apesar de abstraído de fontes documentais. Consideramos que a leveza poética e o esforço narrativo sejam as características mais marcantes da obra. Apesar de ser interlocutor de pesquisadores do IHGB, inspirando muitas reflexões sobre a história do Brasil, não se vincula ao instituto.

Também poeta e representante do romantismo, porém numa versão estético-brasileira, Gonçalves Dias torna-se uma das vozes mais expressivas do movimento indianista dentro do IHGB. De maneira consciente, mesmo em seus trabalhos historiográficos, distancia-se do índio real e projeta sua imagem para um passado mítico e distante. Em especial, os textos reunidos em *Meditação* são eficazes como metáfora histórico-literária da nacionalidade brasileira, visando apresentar aos brasileiros as peculiaridades do país apesar das críticas que dirige à escravidão e à desigualdade entre raças. No estudo histórico *O Brasil e a Oceania*, defende a tese decadentista de Martius em consonância com a maioria dos intelectuais imperiais brasileiros. Na conclusão do trabalho, aponta que, apesar disso, os nativos brasileiros estão mais aptos a se integrar à civilização do que os nativos da Oceania. Da mesma forma que Southey, Gonçalves Dias preocupa-se com o estabelecimento de um diálogo entre poesia e história, e, nesse sentido, a temática indígena deveria ser algo que aproximasse os brasileiros, propiciando um sentimento comum de pertencimento.

Conduzido pela preocupação com o dever de servir à Nação, colaborando com sua unidade e progresso, em Couto de Magalhães encontramos a proposta de fazer uma espécie de “estudo aplicado” que se encerra com uma proposta de integração dos índios à nacionalidade, fundamentada em observações empíricas de teor etnográfico. Apesar disso, suas experiências foram possibilitadas por sua atuação militar e como governador de províncias, não como pesquisador. Está vinculado indiretamente ao IHGB e bastante imbuído da crença de que cumpre um dever para com a Nação. Alguns autores comentam que o interesse pelo tema

indígena veio de sua apreciação pessoal pelos costumes e pela cultura diferenciada, sendo considerado um dos primeiros e maiores folcloristas do país.

b) O que compreendiam como “natureza” e “estado” dos indígenas?

José Bonifácio parte dos intelectuais que crêem em uma teoria monogênica da humanidade e acredita que, apesar de se encontrarem num estágio inferior da humanidade, os indígenas são facilmente civilizáveis e vítimas dos maus-tratos de colonizadores que não têm condições morais para exercer tal tarefa. Em conformidade com essa tese decadentista (esboçada no Brasil por Von Martius), Varnhagen acredita que os índios encontram-se em condição de barbárie, devendo ser percebidos como inimigos da Nação e da Civilização. Em Robert Southey, apresenta-se um índio que sai das fontes históricas portuguesas para auxiliar a composição de uma história épica recheada de aventuras, em que ele é o elemento peculiar e também o inimigo comum que unifica portugueses e regionais. Ao mesmo tempo em que enfatiza a barbárie e ferocidade Tapuia, exalta as qualidades morais dos Tupi.

Em Gonçalves Dias, encontramos um índio abstrato que constitui a composição nacional e é apresentado por metáforas que nos remetem ao “bom selvagem” e a uma “poética do genocídio”, visto que o índio, apesar de bom e belo, não apresenta nenhum indício de sua existência concreta. Kodama (2009) considera que Gonçalves Dias expressa, não sem certo constrangimento, uma versão original e positivada da tese decadentista de Martius. Estabelecia-se, a partir dessa explicação, um princípio para a história indígena ao mesmo tempo em que sustentava o “não-lugar” do índio na trajetória da nacionalidade, constituindo-o como a alteridade da boa sociedade do Império em contraste com a marcha da civilização que a história indicava. Nesse sentido, a tese decadentista e a afirmação científica de seu desaparecimento indígena mostrar-se-iam como guias seguros para a construção da Nação.

Diferente dos demais intelectuais, Couto de Magalhães apresenta-nos um indígena real que é objeto de seu empirismo e de suas preocupações políticas, imbuído que estava em apresentar meios eficazes de incorporá-los ao corpo da Nação. Apesar de evidenciar que os índios encontram-se em um estágio intermediário na evolução humana, considera importante identificar as características culturais peculiares a cada etnia sugerindo uma leitura mais aberta à observação dos aspectos culturais. Os termos que designam os indígenas basicamente repetem-se em todos os autores, sendo mais comuns, além do termo “índio”, “índio bravo”, “índio manso”, “selvagens”, “Tupis” e “Tapuias”, “tribos indígenas” e “raça índia”.

No Brasil, a tese decadentista configurou-se como argumento predominante para explicar a “natureza indígena”. O conceito de degeneração aparece nas obras dos intelectuais analisados, sobretudo como inspiração das ideias de Martius, para quem a inspiração é buscada nas teses de inferioridade americana expostas durante os setecentos por Buffon, Raynal e De Pauw, com grande repercussão na Europa. Ferreira (2006) cita obras recentes que discutem a difusão do argumento de degeneração e demonstram que o conceito de degeneração integrou a agenda dos debates internacionais em história natural e em antropologia nos séculos XVIII e XIX, bem como na psicologia e na biologia modernas até meados do século XX.

c) O que propõem acerca da mestiçagem e dos meios civilizatórios?

Bonifácio considera que a mestiçagem é necessária, mas somente será benéfica se for conduzida pelo Estado e favorecida pelas leis. É crítico da atuação violenta dos colonizadores e considera que este tem sido o maior empecilho para a efetividade das práticas civilizadoras. Acredita em uma educação que regenere moralmente não só índios, mas a população como um todo, sendo favorável à instalação de aldeamentos religiosos que devem ser assistidos pela legislação a fim de que sejam investidos recursos para atrair missionários melhor qualificados.

Para Varnhagen, apesar de não ser o melhor caminho, a mestiçagem via branqueamento populacional é a única opção que pode favorecer a população brasileira. Conforme lembra Hebe Mattos (Cf. VAINFAS, 2002), uma interpretação menos severa da miscigenação é característica da intelectualidade brasileira, visto que mesmo os mais pessimistas defendem a ideia de que a predominância branca na miscigenação contribuiria para a formação da população (VAINFAS, 2002, Cf. *verbete “raça”*). Quanto à civilização, Varnhagen considera que ela deve ser imposta a qualquer preço visto que é a única forma de fazer frente à barbárie que toma conta da população. Como crítico austero da atuação jesuítica, considera que estes são os grandes responsáveis por haver ainda tantos índios nos sertões, defendendo que a atuação desses demonstra que a brandura não é capaz de civilizar.

Em Southey, percebemos um otimismo quanto à integração dos índios à nação, que teria irritado Varnhagen e outros intelectuais. Considera que a miscigenação é necessária para que haja prosseguimento do processo civilizatório, enfatizando que as relações interracialis no Brasil teriam ocorrido de forma que houvesse uma interdependência que favorecerá a miscigenação. Para Southey, levar a civilização é um dever humanitário dos cristãos e, nesse sentido, critica os métodos agressivos utilizados pelos colonizadores e o envio de degredados

para as colônias, demonstrando, entretanto, sua fé em um processo evolutivo da razão e do conhecimento. Quanto aos meios de se empreender a civilização, defende que haja um tratamento brando aos índios e é simpático à atuação dos jesuítas nos aldeamentos apesar de criticar o catolicismo como princípio incapaz de ordenar socialmente.

Em Gonçalves Dias, por sua vez, a mestiçagem é vista como algo positivo, conduzindo a uma junção harmoniosa que eliminaria os males da divisão da sociedade em cores, unindo-os em torno da nação. Para ele, a imposição da civilização é culpada pela destruição da cultura indígena e por uma luta desigual em que índios teriam sido derrotados. As características morais que mais favoreceriam a população teriam que ser buscadas na ancestralidade indígena e caberia aos historiadores demonstrar todas as consequências dos maus-tratos a indígenas, bem como os males da escravidão. O contato entre índios e não-índios seria sinônimo de violência, degradação e extermínio, resultando no processo de descaracterização da população indígena. Considera que a sedução religiosa por parte dos colonizadores foi forma de enfraquecer o sistema religioso indígena e, conseqüentemente, desestruturar toda a organização cultural e social dos nativos.

Couto de Magalhães considera que a imposição da civilização se faz necessária com urgência para que “os braços dispersos” venham se integrar à nação, o que deve ser feito com brandura, mas sob orientação da disciplina militar. Não acredita que os estabelecimentos religiosos sejam eficientes para tal tarefa, propondo a criação de aldeamentos militares. O general é sem dúvida o grande entusiasta da mestiçagem entre os autores analisados. Ele considera que ela seja fundamental, visto que, sem ela, não aconteceria a aclimatação necessária para que o país produza os braços adaptados ao trabalho que a nação necessita. A ausência dessa mistura teria mesmo consequências trágicas econômica e militarmente tendo em vista que se instalaria uma situação tão grave de conflito social que as perdas, que teriam acontecido na Argentina, seriam, muitas vezes, mais graves aqui, dado o contingente de população indígena. Em Couto de Magalhães, a mestiçagem funcionava como justificativa para o processo de aclimatação do branco nos trópicos visto como o primeiro passo para uma evolução rumo ao branqueamento que civilizaria o país. Mais do que em qualquer dos intelectuais analisados, em Couto de Magalhães, identificamos uma forte preocupação com a “representação mestiça” do país, tão em voga após a década de 1870. Difícil dilema apresentado para a intelectualidade brasileira, há de se enfatizar que a crítica europeia à degeneração originada pela mestiçagem encontrará resposta original no país, unificando a intelectualidade que buscava combater os detratores (visto que não havia mesmo alternativa).

Com José Bonifácio, podemos depreender um universo cultural que indica o que denominaremos como um *indigenismo de viés civilizatório*, considerando a ênfase nos aspectos civilizatórios quando considerado em relação aos demais autores selecionados. Ele enfatiza a crença de que uma espécie de regeneração moral de toda a sociedade é um dever daqueles considerados civilizados e deve ser conduzida por meio de uma elite intelectual que apresente os princípios e os comportamentos adequados a um projeto civilizador. Conforme observa Alcida Ramos, para José Bonifácio, percorrer esse caminho civilizador implicava retirar dos indígenas sua indianidade por meio de um receituário de civilidade que não deixava passar despercebido nenhum detalhe da conduta. Suas propostas consistiam em um verdadeiro método de “ocidentalização do corpo indígena” (RAMOS, 1999).

Em Francisco Varnhagen, evidenciamos um indigenismo que não percebe outro caminho que não o conflito, numa clara postura anti-indígena que opõe civilização à barbárie, sendo estes representados respectivamente pela oposição entre brasileiros e indígenas. Em suas ideias, diferentemente das dos outros intelectuais analisados, a aversão aos indígenas apresenta-se de maneira explícita. O indígena corresponde ao Outro interno que os colonizadores devem combater a fim de empreender a civilização. Representante da intelectualidade conservadora, crítico ferrenho do indianismo romântico, ele acreditava na superioridade da civilização europeia e na constituição de uma civilização nos trópicos que deveria ser empreendida via branqueamento populacional.

Robert Southey apresenta-nos uma forma de indigenismo que enfatiza as características narrativas e imagéticas. Com esse intelectual, percebemos que a ênfase recai sobre o performatismo de sua escrita da história, constituindo uma aventura historiográfica inspirada em um universo que desconhecia pessoalmente, mas que lhe foi apresentado por meio das fontes e transformado por meio de seu talento poético em grande história épica. Sobrepõe-se, nesta forma de indigenismo, a atribuição de um lugar central aos índios que, entretanto, se difere de uma perspectiva indianista de “defesa do índio”. Reconhece que apesar de representarem a barbárie, os indígenas eram também o exótico que atribuiria peculiaridade à nação, o correspondente brasileiro aos heróis medievais europeus. Mais do que o conteúdo apresentado, essa forma de indigenismo interessa-se pela construção discursiva, pela experiência narrativa, pela força da representação dos personagens indígenas.

A partir de Gonçalves Dias, identificamos uma espécie de indigenismo pautado no trágico e no pretérito. Vale ressaltar que a o argumento que aqui apresentamos não se apoia no clichê que enfatiza a falta de veracidade ou idealização dos personagens criados pelo

indianismo. Além de não ser esta a nossa preocupação, consideramos que os personagens criados por Gonçalves Dias são plenamente condizentes com a sua produção historiográfica (apesar de não termos nos debruçado aqui neste trabalho, sobre a sua obra poética). Importa-nos tão somente perceber que este idealismo foi construído historicamente, serviu à historiografia nacional, e, como alerta Nelson Werneck Sodré, serviu (e ainda serve) também como movimento necessário para acalmar as consciências burguesas nacionais.

O mais importante para nós é enfatizar que essa forma de indigenismo é recurso fundamental para sustentar a construção de um *Brasil ideal*, que se opõe ao *Brasil real* e que se tornará o *Brasil oficial* a partir da atuação da intelectualidade brasileira, especialmente aquela ligada ao IHGB conforme observa Lúcia Neves. A fim de denominar essa forma de indigenismo, não encontramos expressão mais adequada do que a “poética do genocídio” apresentada por Antônio Paulo Graça. Mais do que uma forma de indigenismo inspirada no romantismo, é significativo que o observemos como uma espécie de poética trágica em que o genocídio é caminho imprescindível para sua existência, afinal, o brasileiro somente poderia surgir a partir da lembrança trágica desse passado indígena heróico. Daí o fato de utilizarmos tal abordagem para definir a expressão “indigenismo como poética do genocídio”.

Denominaremos as ideias apresentadas por Couto de Magalhães como uma espécie de indigenismo etnográfico aplicado. Para tanto, partimos do pressuposto de que se enfatizam em Couto de Magalhães dois aspectos complementares: a valorização do empírico como olhar privilegiado que particulariza a existência das sociedades indígenas; a preocupação em apresentar um estudo que servisse de maneira prática ao desenvolvimento da Nação (como se propunha a intelectualidade como um todo: servir ao paiz). Portanto, neste indigenismo, tanto o etnográfico quanto o pragmático se sobressaem. Desta maneira, consideraremos este trabalho como precursor numa espécie de indigenismo etnográfico que constituirá a figura do indigenista oficial. Neste, nem o *Brasil ideal* nem o *Brasil real* apresentam-se de maneira decisiva, ou, pelo menos, não de maneira excludente. Mais do que em outras formas de indigenismo, é uma forma de indigenismo projetada para o futuro e diretamente ligado à ideia de progresso e desenvolvimento nacional por meio de uma integração via trabalho. Sem dúvida, é o indígena mais “de carne e osso” que se apresenta entre os intelectuais analisados; entretanto, sua preocupação não é demonstrá-lo em sua existência no presente e sim, transformá-lo em números e cifras que ajudarão a compor a população nacional, aclimatando os braços trabalhadores que ajudarão a constituir a Nação.

Se em Gonçalves de Magalhães, imaginamos *a priori* encontrar um intelectual romântico aos moldes rousseauianos, não é com esse intelectual que nos deparamos ao falar sobre história. Assumindo-se como filho da civilização, ele preocupa-se com o ofício do historiador e com uma postura correta daqueles que “por instinto abraçam a missão de contribuir com seu país”. Por essa razão, não identificamos nele um “tipo” de indigenismo, porém, a defesa da construção de uma história indígena comprometida com a verdade e suas consequências, como acreditava que deveria ser toda e qualquer história produzida. Nesse sentido, sua proposta não passava também pela construção de uma “história indígena”, e sim, de uma história da nacionalidade brasileira em que o “elemento indígena” deveria ser evocado, mas pensado como brasileiro e não como indígena. Sua contribuição, em nossa análise das feições do indigenismo, faz-se, sobretudo, pela desconstrução bem fundamentada que faz do indigenismo proposto por Varnhagen. Sabemos que muitos foram os críticos da postura anti-indígena varnhageniana, mas Magalhães destaca-se por uma leitura clara e fundamentada, principalmente, por adotar um ponto de vista historiográfico que muito nos interessa para pensar os caminhos que a historiografia brasileira trilhou, de modo geral, e para refletir a história indígena, de modo específico.

Da maneira que aqui apresentamos, temos construído um cenário mais ou menos organizado da realidade que comporta uma noção de indigenismo e ideias a ele correlatas no século XIX brasileiro. De maneira esquemática, estas podem ser pensadas como diferentes formas de perceber o tripé temático indigenismo-civilização-nação, com os quais “aprendemos” sobre a história indígena com o século XIX: *indigenismo civilizatório; indigenismo bélico; indigenismo narrativo; indigenismo como poética do genocídio e indigenismo etnográfico aplicado*.

Partimos da observação de que uma rede permanente de conflitos e relações de poder constituiu memórias concorrentes acerca do que mais tarde será configurado como o indigenismo brasileiro. Aqui, essas memórias estão representadas pelas interpretações de intelectuais vinculados direta ou indiretamente ao IHGB, mas que permearam no imaginário popular e nos discursos da intelectualidade do século XIX. Nessa conjuntura, as falas de diversos atores configuram a presença do indígena como parte da nacionalidade brasileira. A apresentação de concepções diferenciadas acerca do “problema índio” é elucidativa para que se compreenda o teor das relações que possibilitaram a construção de um indigenismo decorrente dessas ideias, evidenciando pelo viés historiográfico, como se sedimentaram formas diversas de perceber as sociedades indígenas no Brasil.

Nestas interpretações historiográficas, identificamos uma proposição de mundo como projeto de nação e perspectiva de futuro: um projeto de ocidentalização, seja pela fé, seja pelas ideias ou pelas armas. Resultante desta perspectiva, temos a construção de uma “história indígena didática” que se traduz no apagamento do protagonismo histórico destas populações, na invisibilização da existência real e contemporânea e na ausência de reconhecimento.

Tudo isso constrói como carga semântica aquilo que hoje qualificamos como indigenismo, ensinando-nos uma maneira de perceber a história indígena. Consideramos que essa forma que aprendemos historicamente a percebê-la está profundamente limitada por uma concepção epistemológica que se associa a ideia de subalternidade, impossibilitando que se ressignifique um discurso hegemônico que carrega ainda traços coloniais. Sinalizando uma nova possibilidade epistemológica, assinalada por aquilo que compreendemos como um movimento de autoria indígena – composto por atores diversos que compõem o campo indigenista na contemporaneidade, trazemos algumas compreensões do intelectual indígena Ailton Krenak, tomando-o como um desses interlocutores que problematizam a leitura sobre o indigenismo na contemporaneidade.

4.3 DE “ACULTURADO EXÓTICO” A “RAIZ PROFUNDA”: INDIGENISMO E AÇÃO POLÍTICA EM AILTON KRENAK

Eu sou Ailton Krenak. Sou filho de uma pequena tribo originária da região do Vale do Rio Doce. Nosso território tradicional se estende do litoral do Espírito Santo até entrar um pouco no sertão de Minas. Neste século XX, nós tivemos uma reserva delimitada pelo governo brasileiro. Os vários grupos do povo Krenak foram presos nessa reserva em 1922. *Eu nasci em 1953; então, já sou filho da geração dos Krenak do cativoiro. Os Krenak livres viveram até 1922.* (KRENAK, 1989)

Para aqueles (indígenas ou não indígenas) que, de seus diferentes lugares de fala lidam no campo indigenista, nos parece desnecessário apresentar Ailton Krenak. Reconhecido como liderança indígena, uma espécie de “embaixador dos povos indígenas” (como ele mesmo definira no tempo da União das Nações Indígenas – UNI), pajé, defensor da natureza e das populações indígenas, jornalista atuante no âmbito dos direitos indígenas e, no imaginário de muitos brasileiros, “o índio” que se pintara com jenipapo ao discursar admiravelmente no Congresso Nacional em meio aos debates da Constituinte de 1988. Devemos aqui ressaltar a apreensão que nos acompanhou ao escolher uma narrativa adequada para expor o pensamento de Krenak, sempre atentos àquilo que gostaríamos de combater: a exotização da fala indígena. Tal apreensão seria semelhante ao lidar quaisquer textos produzidos por indígenas, visto que essas produções ainda representam, para muitos, um tipo de literatura considerada “exótica”,

já que entre as representações sobre os indígenas, inscritas no imaginário nacional, não está a de um indígena escritor ou intelectual.

Optamos por interpretar seus textos considerando-os como parte de um movimento mais amplo de atuação indígena, como legítima instância de diálogo com os demais intelectuais que moldaram teoricamente o indigenismo brasileiro. Como nas demais obras selecionadas para análise na tese, optamos por um recorte também localizado: sua compreensão sobre os significados e possíveis leituras sobre o indigenismo, relacionando-os com possibilidades de ação política. Não trazemos aqui o “militante indígena”, o “pajé ambientalista” ou “assessor do governo para assuntos indígenas” (para citar alguns dos rótulos associados a sua figura pública), trazemos o intelectual e alcançamos suas falas por meio de textos escritos, que procuramos reunir em um conjunto de produções: além de textos publicados em revistas acadêmicas – muitos deles frutos de transcrição de palestras, entrevistas e textos jornalísticos. Interpretaremos exemplarmente este conjunto de textos como formas de *ação política* decorrentes das oposições assimétricas que atribuíram às populações indígenas um lugar de exclusão em relação à civilização, nacionalidade e cidadania. Iniciemos com a compreensão de Krenak sobre o ofício do intelectual:

Os intelectuais da cultura ocidental escrevem livros, fazem filmes, dão conferências, dão aulas nas universidades. Um intelectual, na tradição indígena, não tem tantas responsabilidades institucionais, assim tão diversas, mas ele tem uma responsabilidade permanente que é estar no meio do seu povo, narrando a sua história, com seu grupo, suas famílias, os clãs, o sentido permanente dessa herança cultural. (KRENAK, 1992, p. 201)

Se compreendida a contraposição entre as *responsabilidades institucionais* e as *responsabilidades permanentes*, podemos daí deduzir uma recusa de Krenak em se associar a uma figura de intelectual como um burocrata, como “presença ausente” (Cf. NOVAES, 2006) que não interfere de maneira direta na vida política e tem o seu lugar de fala inscrito em um gabinete. Ao contrário disso, indica uma opção de combate assumida a partir da década de 1980:

Fiz uma opção pela guerrilha cultural. Isso significava me posicionar em um lugar estratégico, de onde eu pudesse me alimentar das rebeldias locais, de onde eu pudesse me municiar dos modelos locais para decidir como me inserir neste cenário. (KRENAK, 2010)

A recusa de rótulos – ou pelo menos o desprezo a eles – assinala-se nas falas de Krenak; por essa razão, não queremos aqui insistir em rotulá-lo como intelectual; mas, sem

dúvida, como afirma Sérgio Cohn ao entrevistá-lo, ele “tornou-se um pensador do momento contemporâneo”. Indo ao encontro dessa afirmação, em outro texto, Ailton Krenak revela:

É por isso que, quando começou a surgir a ideia de se criar uma União das Nações Indígenas, um dos primeiros passos foi começar a pensar quem nós somos. Quem são essas nações que essa entidade se propunha a representar? Quando uma comunidade luta para garantir sua terra e seu direito de continuar reproduzindo sua cultura, não faz sentido ela se fechar em si mesma e ignorar que existem outros povos diferentes. Se ela não partir de uma identidade muito firmada, sua relação com outros grupos não vai ter nenhum sentido. Vão ficar um observando o outro sem que isso resulte em crescimento. (KRENAK, 1985, p.88-9)

Parece-nos a fala de quem tome para si o papel de *intelectual orgânico* no sentido gramsciano. Para nós, além de pensador da contemporaneidade, buscamos também apreendê-lo como pensador do passado e construtor de uma perspectiva de futuro, ainda assim evitando o rótulo de historiador, ao qual talvez ele respondesse indicando – como já o fez em outro momento – sua opção pela memória em lugar da história (KRENAK, 1992). A fim de colocá-lo em diálogo com o tema que aqui tratamos, construímos um esquema interpretativo em que três pares de oposição sejam apresentados como síntese daquilo que consideramos como as construções mais significativas para o campo semântico do indigenismo, ou seja, aquelas ideias que persistem ainda hoje quando tratamos do tema, constructos de tipo colonial que buscamos historicizar no século XIX. São eles: 1) civilizados x não civilizados; 2) brasileiros x indígenas; e 3) cidadãos x índios. Para cada um desses pares, buscaremos em Krenak elementos discursivos para ressignificação de tais análises, o que acreditamos possibilitar que avancemos no sentido da construção de um conceito emancipatório de indigenismo.

1) Civilizados x Não Civilizados

Ao ser percebido como par conceitual, a oposição civilizados/não civilizados insere-se no debate em que se discute o lugar atribuído pela intelectualidade aos povos do Novo Mundo. Neste espaço, como vimos no decorrer da tese, o indígena é referenciado como categoria pretérita, seja pelo fato de terem sido extintos (leia-se: além de exterminados, também miscigenados), seja por representar um “estágio cultural primitivo” da humanidade. Conforme lembra Sérgio Buarque, a distância no espaço ganha estatuto de distância temporal, e poderíamos acrescentar que também a *alteridade radical*, a dificuldade em reconhecer *outro* tão diverso reforça tal estatuto de distância temporal.

Essa construção faz-se pela retórica do primitivismo, do atraso, da tradição em oposição à retórica da modernidade. Segundo Feres Júnior (ao analisar a construção da ideia de América Latina pelos EUA), “essa é uma das formas de desrespeito das mais sérias, pois transforma o Outro [o atrasado] em objeto da ação do Eu [desenvolvido]” (FERES JÚNIOR., 2002, p. 567). Tal construção inicia-se no começo da Idade Moderna quando diversos intelectuais se dedicam à exploração etnológica do modo de vida das populações do Novo Mundo. Assim,

para determinar o “lugar” desses novos povos no mundo, eles [os europeus] criaram um sistema de classificação comparada de todas as sociedades de que os europeus tinham notícia, incluindo povos e civilizações já extintos. Nesse sistema, a cristandade católica européia ocupa o ápice de uma escala de desenvolvimento e é, ao mesmo tempo, a medida pela qual outros povos são classificados. Culturas extra-europeias são, dessa maneira, identificadas com povos europeus do passado, criando a possibilidade de se pensar a diferença cultural em termos de primitivismo, atraso ou retardamento, isto é, em termos de diferença temporal. Essa possibilidade, aberta pelas etnologias de Las Casas e Acosta, se consolidou com o advento de teorias históricas seculares do progresso contínuo na França iluminista. Nelas, a escatologia cristã foi finalmente abandonada, enquanto a noção eurocêntrica de progresso moral e material se tornou o principal instrumento etnológico de classificação do Outro. (FERES JÚNIOR., 2002, p. 566)

Vale observar que a retórica colonial só adquire eficácia quando fundamentada nas etnologias, não sendo coincidência que somente a partir daí aconteça a expansão mundial do colonialismo europeu; esta era a justificativa para submissão de povos definidos como atrasados ou imaturos em relação aos europeus (a ideia de missão civilizatória tão presente nos discursos analisados no decorrer da tese). No século XIX brasileiro, esse debate ganha relevância por meio de releituras dos outros debates ocorridos em documentos dos séculos anteriores, buscando atualizá-los em diálogo com as novas perspectivas científicas e filosóficas desse século. Identificamos essas releituras e reflexões nas páginas das revistas do IHGB, e nos demais autores analisados, entendendo ser esta uma maneira de configurar uma imagem fundadora para o indigenismo no Brasil, qual seja, a de que as populações indígenas constituem *categorias pretéritas*, imagem que está fortemente presente até os dias de hoje.

Nesse sentido, buscamos pensar o par civilizados/não civilizados a partir de um texto de Ailton Krenak que intitulado *O eterno retorno do encontro*. Neste texto, o autor se propõe a reportar “algumas das narrativas antigas de muitas das nossas tradições”, histórias estas que foram contadas em mais de 500 línguas diferentes (somente da América do Sul); dentre estas narrativas, ele cita o Xilābalā, texto sagrado Maia, que identifica como correspondente em

importância ao que o Ocidente atribui à Bíblia ou ao Alcorão. Longe de apresentá-las como textos imaginativos, define tal obra como constituída por narrativas de “história antiga”:

São textos que fundam a tradição e a memória – útero da cultura que cada uma dessas tradições antigas tem do ser social, da história, do mundo, da realidade circundante, e a minha admiração é que esses textos maravilhosos já tenham sido divulgados há tanto tempo, e mesmo assim a maioria das pessoas continue ignorando essas fontes de nossa história antiga (KRENAK, 1999, p. 24)

Ao apresentar assim estas narrativas, Krenak constrói uma unidade histórica entre os diferentes povos indígenas da América, sem dúvida, também uma opção política. Ao inscrevê-los como “nativos” e “antigos”, ele atribui uma historicidade profundamente negada pela historiografia oitocentista. Quando a qualifica como uma história antiga, busca inscrever a história de contato com os brancos como apenas um de muitos eventos significativos desta longa história, retirando-lhe o caráter de narrativa de origem, de evento fundador (no sentido que lhe atribui Orlandi (2003), ao problematizar o *discurso fundador*). Na narrativa de Krenak, muito antes da descoberta dos índios pelos europeus, o *homem branco* já havia sido “descoberto” pelos indígenas:

Algumas dessas narrativas, que datam de dois, três, quatro mil anos atrás, já falavam da vinda desse outro nosso irmão, sempre identificando ele como alguém que saiu do nosso convívio e nós não sabíamos mais onde estava. Ele foi para muito longe e ficou vivendo por muitas e muitas gerações longe da gente. Ele aprendeu outra tecnologia, desenvolveu outras linguagens e aprendeu a se organizar de maneira diferente de nós. E nas narrativas ele aparecia de novo como um sujeito que estava voltando para casa, mas não se sabia mais o que ele pensava, nem o que ele estava buscando. (KRENAK, 1999, p. 24)

Sua narrativa apresenta-se como contraponto aos discursos que indagavam a origem das populações indígenas (e mesmo a propriedade de uso da expressão *indígena* para designá-los, como buscamos evidenciar ao longo desta tese). Lançando mão de mais uma suposição, entre tantas suposições de origem que foram historicamente apresentadas, ele afirma: aqueles que se encontravam perdidos eram os brancos (ao que parece em contraposição à crença cristã das “tribos perdidas”).

Reitera ainda que os brancos, ao terem ido embora, afastaram-se do sentido de humanidade que juntos construía; por isso, ao retornarem, haviam se esquecido de onde eram e, conseqüentemente, tinham dificuldades para saber para onde iriam. Reescreve-se, desta maneira, uma história das diferentes culturas que compõem a humanidade, apresentando

uma alternativa aos argumentos cristãos e, sobretudo, restituindo aos indígenas uma participação ativa na história. Vale lembrar que esta não é uma narrativa de autoria individual, mas de autoria coletiva: são diversas as narrativas de diferentes povos que contam essa mesma história.

Assim como na narrativa europeia de “descoberta do novo mundo”, a alteridade coloca-se como parte significativa nesse evento já que, apesar de ser reencontro, se dá com aqueles “que não eram mais os mesmos”: por isso “não sabíamos mais exatamente o que eles estavam querendo” (KRENAK, 1999, p. 24). Porém, ao contrário da interpretação ocidental que inferioriza aquele que é diferente ou desconhecido, no evento narrado pelos povos indígenas passa a significar a possibilidade de reconhecimento de si mesmo por meio da compreensão do outro. Nesse viés, a alteridade não é desconcertante, mas edificante:

E tanto os Kraí como os Nape [respectivamente, definições dos Krenak e Yanomami para os não índios] sempre aparecem nas nossas narrativas marcando um lugar de oposição constante, não só aqui neste lugar da América, mas no mundo inteiro, mostrando a diferença e apontando aspectos fundadores da identidade própria de cada uma das nossas tradições, das nossas culturas, nos mostrando a necessidade de cada um de nós reconhecer a diferença que existe, diferença original, de que cada povo, cada tradição e cada cultura é portadora, é herdeira. Só quando conseguirmos reconhecer essa diferença não como defeito, nem como oposição, mas como diferença da natureza própria de cada cultura e de cada povo, só assim poderemos avançar um pouco o nosso reconhecimento do outro e estabelecer uma convivência mais verdadeira entre nós. (KRENAK, 1999, p. 24-25)

Nesta narrativa encontramos o que estamos chamando de uma *alteridade radical*, que demonstra a impossibilidade de que aquele evento fosse compreendido por qualquer teoria fundada na razão ocidental, visto que não existiria por parte dos europeus um domínio dos códigos culturais da alteridade, pelos quais se guiariam as sociedades indígenas. Ao expressar que os diversos encontros culturais atribuem sentido identitário à história dos povos indígenas, Krenak confere uma dinâmica que destitui de importância a demarcação temporal trazida pela história colonial: “não houve um encontro entre as culturas dos povos do Ocidente e a cultura do continente americano numa data e num tempo demarcado que pudessemos chamar de 1500 ou de 1800” (KRENAK, 1999, p. 24-25). O contato não se iniciara nem se completaria com a chegada dos europeus no século XVI:

No amplo evento da história do Brasil o contato entre a cultura ocidental e as diferentes culturas das nossas tribos acontece todo ano, acontece todo dia, e em alguns casos se repete, com gente que encontrou os brancos, aqui no litoral, 200 anos atrás, foram para dentro do Brasil, se refugiaram e só

encontraram os brancos de novo agora, nas décadas de 30, 40, 50 ou mesmo na década de 90. Essa grande movimentação no tempo e também na geografia de nosso território e de nosso povo expressa uma maneira própria das nossas tribos de estar aqui neste lugar. (KRENAK, 1999, p. 25)

Tal análise expressa, de maneira exemplar, como se configuram as convenções historiográficas e como é possível contar a mesma história de maneira muito diversa. Acostumados por séculos a considerar a tradição como algo que se opõe à mudança, Krenak demonstra que o “fundamento da tradição” não é um mandamento que nos reporta ao passado: “ele é vivo como é viva a cultura, ele é vivo como é dinâmica e viva qualquer sociedade humana” e é isso “que nos dá a possibilidade de sermos contemporâneos, uns dos outros”, e simultâneos, apesar dos diferentes modos de vida (KRENAK, 1999, p. 26). Instaure-se assim outra maneira de perceber a simultaneidade de culturas, tão difícil de compreensão aos olhos oitocentistas e que ainda é objeto de estranhamento mesmo na contemporaneidade. Por fim, ele expõe algumas questões propositivas para uma reflexão sobre o tema:

Nós não podemos ficar olhando essa história do contato como se fosse um evento português. O encontro com as nossas culturas transcende a essa cronologia do descobrimento da América, ou das circunavegações, é muito mais antigo. Reconhecer isso nos enriquece muito mais e nos dá a oportunidade de ir afinando, apurando o reconhecimento entre essas diferentes culturas e "formas de ver e estar no mundo" que deram fundação a esta nação brasileira. Hoje nós temos a vantagem de tantos estudos antropológicos sobre cada uma das nossas tribos, esquadrihadas por centenas de antropólogos que estudam desde as cerimônias de adoção de nome até sistemas de parentesco, educação, arquitetura, conhecimento sobre botânica. Esses estudos deveriam nos ajudar a entender melhor a diversidade, conhecer um pouco mais dessa diversidade e tornar mais possível esse contato. Me parece que esse contato verdadeiro, ele exige alguma coisa além da vontade pessoal, exige mesmo um esforço da cultura, que é um esforço de ampliação e de iluminação de ambientes da nossa cultura comum que ainda ocultam a importância que o Outro tem, que ainda ocultam a importância dos antigos moradores daqui, os donos naturais deste território. A maneira que essa gente antiga viveu aqui foi deslocada no tempo e também no espaço, para ceder lugar a essa ideia de civilização e essa ideia do Brasil como um projeto. [...] A ideia mais comum que existe é que o desenvolvimento e o progresso chegaram naquelas canoas que aportaram no litoral e que aqui estava a natureza e a selva, e naturalmente os selvagens. Essa ideia continua sendo a ideia que inspira todo o relacionamento do Brasil com as sociedades tradicionais daqui. (KRENAK, 1999, p. 28-29)

Ao trazer tais observações, evidentemente que não estamos tratando-as como se fossem abordagens precursoras no âmbito do pensamento intelectual. Sabemos que, há

décadas, a História, a Antropologia, a Literatura, entre outros, já refletem sobre a alteridade, a tradição e a cultura. Consideramos, entretanto, que é importante retomar essas reflexões como contraposição ao pensamento hegemônico que ainda predomina no senso comum. Ademais, estamos atentos ao risco de uma essencialização do discurso indígena, considerando-o legítimo por si mesmo. Ressaltamos não ser esta a nossa proposta visto que consideramos que é no conjunto das reflexões de Krenak que encontramos um discurso articulado, não simplesmente por ser a fala de um indígena, mas por identificarmos nesse discurso elementos intelectuais contra-hegemônicos que possibilitam a produção de uma narrativa emancipatória do indigenismo.

2) Brasileiros x Indígenas

Com o objetivo de demonstrar a eficácia discursiva de certas construções estereotipadas que circundam o indigenismo, tomaremos como exemplar as observações feitas por Roquette-Pinto na década de 1930, que nos trazem de maneira sintetizada algumas construções que se consolidaram em nosso imaginário e as quais podemos inscrever como construtoras de um campo que opõe brasileiros a indígenas:

Há índios perfeitamente assimilados pela nossa modesta cultura brasileira do interior; esses estão fora de questão. *São de fato sertanejos*. Trabalham, produzem, querem aprender. *Não são mais índios*.

Outros, porém, infiltrados de maus costumes pelos seringueiros viciosos, naturalmente vadios, não podem e não devem ser contados como produtores. *Protegidos vivam como for possível*. [...]

Nosso papel social deve ser simplesmente proteger, sem procurar dirigir, nem aproveitar dessa gente. Não há dois caminhos a seguir. Não devemos ter a preocupação de fazê-los cidadãos do Brasil. *Todos entendem que índio é índio; brasileiro é brasileiro*.

A nação deve ampará-los, e mesmo sustentá-los, assim como aceita, sem relutância, o ônus da manutenção dos menores abandonados ou indigentes e dos enfermos. As crianças desvalidas e mesmo os alienados trabalham; mas a sociedade não os sustenta para aproveitar-se do seu esforço.

Além disso, temos para com os índios, a grande dívida, contraída desde os tempos dos nossos maiores, que foram invadindo seu território, devastando sua caça, furtando o mel de suas matas, como ainda nós mesmos fazemos.

O direito é um só. Quem, a pretexto de civilizar, esmaga tribos e nações que sempre viveram independentes, pratica política perigosa para si mesmo porque a moral dos conquistadores nunca teve outra razão. E o dominador de hoje poderá ser abatido amanhã, por um terceiro que invoque os mesmos princípios. Ainda mais, quem pretender governá-los cairá no erro funesto e secular; na melhor das intenções, deturpará os índios. O programa será proteger sem dirigir, para não perturbar sua evolução espontânea.

Na economia nacional, do ponto de vista republicano, a questão indígena deve ser escriturada unicamente, nos livros da Despesa... E assim dará lucro. (ROQUETTE-PINTO, 1935, p. 299-301).

A obra de Roquette-Pinto é enunciativa de um período de transição em que se exacerba a nacionalidade, e, com isso, tantas outras motivações aparecem para tentar definir o que é ser brasileiro. Insere-se em um amplo processo de transição de um pensamento de *raça/miscigenação* para categorias explicativas que se ancoram em *traços culturais*. Evidentemente, tais traços culturais em muito se diferem das definições que a Antropologia nos trará, no decorrer do século XX, designando, sobretudo, o *atraso* da população brasileira que demanda por *progresso*. Inspirado por um humanismo fortemente marcado pelo positivismo, temos neste contexto a instalação das linhas telegráficas por Rondon, o que significa que os braços do Estado começam a estender-se para os sertões. Isso implica numa política de incorporação das populações indígenas ao paternalismo do governo.

Anteriormente, esta oposição já se apresentava, e, a fim de exemplificar representações que opõem brasileiros e indígenas, podemos tomar algumas adjetivações que estão presentes mesmo nos discursos “bem intencionados” desde o século XIX. Temos enfatizadas negativamente características como: o *orgulho* (visto como forma exagerada de autoestima), a *passionalidade* (tomada como irracionalidade, atitude daquele dominado pelas paixões), a *impetuosidade* (também vista como irracionalidade, característica daquele que age por impulso), a *vaidade* (identificada como futilidade), a traição (característica daquele que não é confiável) etc. Estas são algumas das características que se opõem àquelas desejadas para a nação: racionalidade, disciplina, caráter, civilidade etc.

Tal construção discursiva fundamenta-se em uma oposição de tipo cultural em que o Outro (que é o indígena) afirma-se como negação dos padrões “desejáveis” ao Eu (que é o brasileiro). Essa construção torna-se ainda eficaz ao demonstrar a ausência ou imperfeição de determinados elementos considerados civilizados, tão bem demonstrados no século XIX. Diante do padrão que se deseja: um país branco e cristão, assemelhado à face europeia, se opõe a sua face selvagem e mestiça, autóctone e pagã. Apesar de um relativo resguardo por parte das políticas públicas imperiais e do discurso de proteção fraternal no início da República, nas ações cotidianas predomina o pressuposto de que, para o bem da civilização, as ações de brasileiros contra índios justificam-se, mas o contrário é representação de barbárie. Segundo Feres Júnior, uma oposição de tipo cultural, como a que aqui demonstramos entre brasileiros e indígenas, é “uma forma de desrespeito que corresponde à descrição do Outro em termos de costumes e práticas que são meramente a reflexão negativa de uma auto-imagem” (FERES JÚNIOR, 2002, p. 565).

O primeiro aspecto enfatizado por Roquette-Pinto é o caráter “transitório” do *ser indígena*, visto que, como se acredita, o *primitivo* (que representa o atraso para o país) é passível de ser “processado em termos culturais” e não somente “identificado pelos métodos da antropologia física”, e o destino natural é que ele deixe de ser índio. Essa falta de perenidade da identidade indígena está fortemente presente até hoje; diferentemente das demais identidades, há uma tendência tida como natural, de que abandonem tal estado. Nesse sentido, não são jamais reconhecidos como comunidades identitárias. Conforme ressalta Krenak em significativamente publicação intitulada *Os índios não estão preparados para votar, para trabalhar, para existir...*:

Essa busca de identidade, que não é só minha mas de todos os 150 povos indígenas diferentes que vivem no Brasil, passa, obrigatoriamente, pela relação entre o Estado e os índios. Em toda a história do Brasil, nunca houve um tratado entre o governo brasileiro e os povos indígenas. Efetivamente, o governo brasileiro nunca se dirigiu aos povos indígenas como nações, que eles são. Essa relação sempre se baseou num ponto de vista hipócrita. E, por isso, nunca houve o menor esforço para defini-la melhor. Para o governo, para todos os governos que se sucederam através da história deste país, o problema está resolvido: ignora-se o direito à existência dos índios. A própria imagem que nos é passada na escola conta a seguinte história: “Quando Cabral chegou, o Brasil era habitado por índios”. Aí, fecha rápido a cortina e pronto: “não há mais índios!”. Acontece que há. O Estado prefere continuar ignorando o direito à existência dos índios no Brasil, mas eles começam a se fazer representar junto às instituições. (KRENAK, 1985, p. 88)

O cenário descrito por Roquette-Pinto é só mais um episódio que, com algumas inovações (concepção tutelar, disciplinarização dos corpos, moldagem das culturas), confere continuidade a um círculo entre invisibilidade social e marginalização historiográfica que acaba acarretando em mais exclusão social. Se, para Ailton Krenak, a conquista do reconhecimento identitário passa necessariamente pela relação entre povos indígenas e o Estado, a maior prova de que até muito pouco tempo evidenciava-se uma indisposição para um diálogo efetivo está no caso emblemático da atuação de Mário Juruna no Congresso³⁴:

³⁴ Assim Ailton Krenak descreve Mário Juruna: “É um cacique xavante, que fala muito pouco português, mas que, na língua dele, é um grande orador. Ele se identifica, grandemente, com todos os povos indígenas do continente e saiu da aldeia dele, lá no Mucurá, disposto a representar todos esses povos. Mas, enquanto o Estado não reconhecer a existência dos índios, essa tentativa de estabelecer uma representação dos povos indígenas vai ser um esforço de um só dos lados. Juruna foi um parlamentar indígena, que teve um primeiro mandato na Câmara Federal; esse fato em si é que tem valor. E ele não se travestiu de branco para ser um parlamentar índio. Ele foi um parlamentar índio com todas as suas dificuldades, com todas as suas deficiências e virtudes. Com todas as suas contradições. E ele revelou muito mais do Brasil do que milhares de parlamentares que passaram por aquela casa desde a instalação da República. A história do Brasil não pode negar esse fato.” (KRENAK, 1989)

A partir do momento que Mário Juruna passou a legislar, criando a Comissão do Índio e um projeto de lei que propõe a reestruturação da FUNAI, ele passou a incomodar o Estado. E aí começou o movimento para impedir que ele continuasse seu trabalho dentro do Congresso. A tentativa de cassação de seu mandato causou um tumulto extraordinário, com ameaça de fechamento do Congresso. Na verdade, não era Mário Juruna que estava sendo cassado mas o povo indígena, eram todas as nações indígenas. Por quê? Porque pela primeira vez essa relação, que sempre foi unilateral, adquirira um peso muito grande: o peso de mais de trinta mil eleitores não-índios que reconheciam o direito do índio estar representado dentro do Congresso. (KRENAK, 1985, p. 88-89)

Krenak busca neste evento um exemplo da ausência de reconhecimento da identidade étnica indígena, o que conferiria sentido e legitimidade à representatividade de Mário Juruna. Sua análise vai muito além dessa constatação, contextualizando o momento histórico em que ocorre tal situação. Para tanto, demonstra que, ao contrário do que os discursos estatais tentaram indicar, não era somente os indígenas que exercitavam pela primeira vez uma representação nacional (em lugar de suas representações tradicionais), o povo brasileiro também vivenciava pela primeira vez a possibilidade de ter representados os interesses da Nação em detrimento dos interesses das elites locais, únicos representados até então. Sinaliza, portanto, que este evento inaugura o começo da fundação de uma identidade nacional:

Identidade que só será legítima se partir do reconhecimento das identidades particulares dos grupos. Nesse momento a questão indígena deixará de ser um problema de *minoría*. E, em certa medida, tratar a questão indígena como problema de minoria, é condicioná-la a ficar sempre num beco sem saída. Enquanto não se reconhecer que este país é uma nação de muitas raças e muitas culturas e que é preciso conviver com as diferenças [...] vai continuar havendo não só choques de índios e fazendeiros, mas choques de *brasileiros com brasileiros*. (KRENAK, 1985, p. 89)

Da mesma forma que, para enfatizar a legitimidade de uma “história antiga”, se remetera a uma identidade entre os diferentes povos indígenas americanos, Krenak agora se remete a uma identidade de brasilidade a fim de evidenciar os riscos de um discurso governamental que, ao mesmo tempo que massifica culturalmente, incita a subalternização de determinados setores da sociedade, instigando uma leitura que opõe brasileiros a índios. De maneira perspicaz, ao tratar da construção da UNI, mais uma vez Krenak recupera o sentido de participação dos indígenas como atores históricos, conferindo-lhes uma historicidade que continua a ser negada:

A existência de um movimento indígena organizado não é novidade na história do Brasil. Quando Cunhambebe formou a Confederação dos

Tamoios, em 1535, e reuniu todos aqueles povos para enfrentar os portugueses no litoral, ele estava sentindo a necessidade de estabelecer algum tipo de relação com quem estava chegando, para que as coisas não ficassem tão no ar. Ao longo dos séculos de colonização, em diferentes regiões do país os índios sempre fizeram movimentos de resistência e organização. (KRENAK, 1985, p. 90)

Ao rememorar esse evento instaura uma leitura de continuidade no indigenismo brasileiro, do ponto de vista dos indígenas: a estes movimentos que teriam se iniciado ainda no século XVI e permanecido pelos três séculos seguintes, seguiam-se as iniciativas em âmbito nacional, iniciadas na década de 1970 e as quais identifica como conduzidas por uma geração anterior a sua (Marçal Guarani, Angelo Pankararé, Angelo Kretã, Domingos Terena e outros Tikuna, Tukano e Miranha). Como perspectiva de futuro, indicara o início das ações de sua geração como continuadora da história indígena de resistência no país. Em entrevista concedida em 1989, Krenak faz uma análise que retoma as questões que lançamos inicialmente por meio das proposições de Roquette-Pinto, avaliando-as naquele contexto:

Durante esses últimos cinquenta anos, o povo indígena fez um esforço através de uma ou outra liderança para dialogar com o que a gente chama de sociedade brasileira. Esse diálogo foi bloqueado de todas as formas. Os nossos interlocutores mais permanentes têm sido gente do Estado. O marechal Rondon é como lenda, inclusive para a maioria das tribos indígenas. Porque foi o marechal que criou o SPI (Serviço de Proteção ao Índio) no final do século passado. Toda a política que ele imprimiu ia no sentido de preservar os índios do contato com o Brasil. Então, toda a orientação que o Estado aplicou no seu contato com os povos indígenas procurava segregar as tribos indígenas da nação brasileira. O marechal Rondon, baseado no positivismo, defendia a ideia de que, se nós fôssemos preservados do contato negativo com a nação brasileira, poderíamos evoluir e gradualmente alcançar um estágio de sabedoria, de civilização, que nos habilitasse à convivência civilizada, social. É uma ideia generosa porque o marechal Rondon acreditava que os índios estavam muito expostos a aprender aquilo que havia de mais espúrio no comportamento dos brasileiros. Daí ele fundou aquela máxima: "Morrer se preciso for; matar, nunca". E esse lema derivava do seguinte princípio: "Nós estamos chegando junto de um povo. Esse povo tem um pensamento e costumes diferentes. Nós somos os invasores; vamos fazer com que esse povo tenha o tempo necessário para nos interpretar. Aí ele se incorpora a nós como parte integrante da nacionalidade". No começo do século XX, convenhamos que esse pensamento era muito louvável, porque um contemporâneo dele, o general Custer, achava que "índio bom era índio morto". O que acontece é que não apareceram mais na história do Brasil figuras da grandeza do marechal Rondon, para avançar historicamente esse processo de respeito, conhecimento e reconhecimento da existência de culturas diferentes. Ele foi substituído e toda a sua orientação, contrariada por uma outra leitura, que passou a vigorar a partir da Segunda Guerra Mundial. A leitura de que os índios, enquanto seres estranhos à nacionalidade, precisavam ser rigorosamente vigiados, porque eram potenciais inimigos internos. Quando

surge a doutrina da segurança nacional, aquela visão do marechal Rondon é substituída por outra preconceituosa e integracionista, que supõe o seguinte: para eles serem brasileiros, têm que estar integrados às forças de trabalho, ao comportamento, a todas as manifestações culturais, a todos os signos desta pátria. Então, para que garantir terras para eles, se isso pode ser exatamente a base de uma cultura e de uma prática tradicional que só vai reforçar a sua identidade? Teve início um trabalho sistemático de diluição da identidade das tribos indígenas... E aí eles começam a trabalhar com a ideia do índio aculturado. Índio aculturado é um índio sem terra. Ele tem que cooperar como mão-de-obra nos canaviais, nas lavouras, nos garimpos, etc. Aí o povo indígena responde a essa iniciativa do Estado: Não. Nós achamos que podemos ser, sem deixar de ser quem somos. (KRENAK, 1989, s/p)

Mais uma vez, evidencia-se em sua concepção a ruptura com uma história ansiosa por grandes acontecimentos e personagens, e que estabeleceria marcos grandiosos e definitivos. Reafirma-se uma história como continuidade e não como ruptura. Permanece o conflito identitário e a invisibilização social perante os brasileiros. Nesse sentido, parece-nos elucidativa a observação de Alcida Ramos (1990):

No Brasil, ou se é brasileiro, ou se é estrangeiro, ou se é índio. O estrangeiro pode entrar no rol dos cidadãos por um ato jurídico-burocrático reveladoramente chamado de "naturalização". Ao índio não cabe naturalizar-se, pois ele já é um "natural da terra"; cabe "emancipar-se", libertar-se do *status* ambíguo de "relativamente incapaz", conforme reza o Código Civil do país. A defesa de uma nação contra corpos estranhos - os estrangeiros - é relativamente simples; basta apelar para sentimentos nacionalistas ou para os direitos exclusivos da sua cidadania. Mas, diferentemente desse mecanismo de defesa que muitas vezes se confunde com xenofobia, a conquista interna engendrada pela sociedade nacional sobre povos indígenas cria uma problemática bem mais complexa: os índios não são estrangeiros; mas seriam cidadãos? E, se considerados cidadãos, que tipo de cidadãos seriam eles, que não comungam língua, história, símbolos, etc. com os nacionais, a não ser no contexto interétnico gerado pela própria conquista? O *status* especial legado aos índios como efeito da sua conquista política e colonização cultural reveste-se de grande ambigüidade, manifesta até mesmo na falta de univocidade das respostas à pergunta: os índios são brasileiros? E ser brasileiro quer necessariamente dizer cidadão? (RAMOS, 1990, p. 5)

O dilema apresentado ao indígena é que para se tornar brasileiro o indígena deve-se emancipar, entretanto, ao se emancipar perde o estatuto de etnicidade, deixando de ser indígena. Não há meio termo: ou se reconhece a figura subalternizada e submetida ou deixa de ser índio. Mesmo nos dias de hoje, em que o reconhecimento da identidade étnica se faz pelo Estado, permanece ainda a desconfiança de tal indianidade no imaginário popular, demonstrando que se guarda uma distância entre ser brasileiro e ser cidadão. Sobre estas questões, remeteremo-nos no próximo tópico.

3) Cidadãos x Índios

Tomando a polêmica entre Varnhagen e Magalhães como ponto de partida, tivemos a intenção de problematizar o debate acerca da inserção dos indígenas na nacionalidade brasileira. De tal debate, retivemos uma questão que nos pareceu fundamental ao século XIX: a exclusão da cidadania apresenta-se, sobretudo, apoiada por um argumento racial (dada a irreduzibilidade dos elementos de cunho fisionômicos e psicológicos que aniquilam qualquer possibilidade de diálogo, conforme percebemos em Varnhagen). Sabemos que a questão racial permanece no âmbito da miscigenação apenas ganhando novos contornos. A esse respeito, “teóricos da miscigenação” (Sílvio Romero e Roquette-Pinto, por exemplo) oferecem-nos interessantes indicações de como a questão racial camufla-se e dissolve-se por meio de um discurso de mestiçagem que é reforçado no decorrer do século, ganhando dimensões peculiares no Brasil. Partindo dessa compreensão, instigou-nos a reflexão sobre para onde foi a questão racial no Brasil quando passamos de uma interpretação “puramente racial” para uma interpretação de cunho cultural. Entendemos que, a partir daí, ela se torna ainda mais determinante para dizer quem entra e quem sai na nação brasileira, informando-nos quem são cidadãos. Ao utilizarmos o termo *raça*, adotamos a definição de Feres Júnior:

Parece-nos correto afirmar que “raça” é uma construção sociocultural. Ao mesmo tempo, porém, não podemos deixar de notar que o termo é usado para significar algo que está além (ou aquém) da cultura (aspectos físicos, fisionômicos e psicológicos). A percepção da diferença racial como oposição assimétrica cria um universo de expectativas próprio, em que o problema do Outro não pode ser “resolvido” pela assimilação cultural – solução que sempre esteve no horizonte dos projetos colonialistas. Dado seu caráter biologizante, a oposição racial assimétrica aponta para a solução desse problema na forma do controle radical do corpo do Outro. (FERES JÚNIOR, 2002, p. 566)

Pensado nesse sentido, o par conceitual cidadãos/índios diz respeito à ênfase dada a determinadas características físicas e/ou psicológicas tomadas como moralmente inferiores e inseridas no âmbito de uma leitura racial. Segundo Feres Júnior, esta é uma forma de desrespeito que articula a diferença em termos de raça, contendo elementos das definições anteriores (diferenças temporais e culturais), mas guardando especificidades que podem resultar em genocídios ou em regimes de segregação, quando o Outro é aquele que é visto como não-assimilável diante de uma alteridade que é radical demais. Nesse sentido, a miscigenação não é percebida como capaz de equacionar essas diferenças, visto que permanecem sendo populações indesejadas – e a expectativa criada por essa percepção racial

molda as percepções futuras mesmo que não resulte em segregação absoluta. Ailton Krenak identifica, na ausência de cidadania de meados da década de 1980, uma tentativa de controle e de disciplinarização que tem como decorrência o acirramento “legal” da exclusão dos indígenas da cidadania brasileira:

O novo Código Civil que vai ser votado agora, define o índio como *absolutamente incapaz*! Na prática isso significaria que Mário Juruna não poderia estar no Congresso, que a União das Nações Indígenas não tem valor de representação, que uma população indígena ameaçada nos seus direitos não pode constituir defesa e que o Estado brasileiro vai poder decidir tudo o que fazer com a gente como um tutor absoluto. (KRENAK, 1985, p. 91)

Sabemos da relevância de tratar a questão da cidadania indígena do ponto de vista jurídico, localizando os avanços e retrocessos a partir da Constituição de 1988. Entretanto, ao deslocarmos a compreensão de indigenismo da definição restritiva de política indigenista, buscamos desdobrar-nos sobre os fatores que se relacionam ao diálogo interétnico e intercultural, entendemos este como um aspecto que permanece como fator de exclusão independentemente do reconhecimento jurídico da cidadania.

A esse aspecto, o antropólogo Cardoso de Oliveira (1996, 2006) identifica, do ponto de vista filosófico, a existência de um problema do *diálogo na ética discursiva*, indicando a impossibilidade de que uma relação dialógica se complete entre índios e não índios, visto que não existe uma fusão de horizontes amparada em uma hermenêutica inteligível para ambos, já que partem de pressupostos culturais distintos. Para tentar responder a esse emaranhado, propõe que pensemos, antropologicamente, as *condições mesmas dessa possibilidade de diálogo*. A tal questão, Cardoso de Oliveira aponta a necessidade de transcender-se o discurso hegemônico e eurocêntrico rumo a uma normatividade. A fim de fazê-lo, propõe que se aposte no *conceito de tolerância* a fim de que o diálogo seja um imperativo moral (passível de penalidade judicial) e não uma concessão do Estado.

O texto *Uma visita inesperada*, de autoria de Ailton Krenak, apresenta uma abordagem sobre *diálogo e tolerância*. Ao que ele chama de “pontos luminosos, que como faróis do tempo poderiam nos ajudar a olhar em volta” (KRENAK, 2001, p. 71), apontaremos seis questões que alinhavam o encadeamento de suas ideias: 1) o reconhecimento do desconforto das relações historicamente estabelecidas; 2) a percepção da tendência a naturalizar o conflito; 3) a necessidade de refletir atentamente sobre a diferença; 4) a importância de qualificar a convivência; 5) a avaliação da ideia de tolerância; e 6) a indicação de projeções para o indigenismo.

A primeira destas questões parte do registro de que, a cada vez que nos sentamos no continente americano para discutir relações humanas, deparamo-nos com a sensação de estar “vivendo num território ainda em processo de usurpação e assalto”:

É preciso reconhecer que os sobreviventes das populações originárias daqui vão estar sempre na situação difícil de testemunhas de um processo de invasão, de ocupação de seus territórios. E isso vai durar ao menos enquanto nossas relações não forem orientadas para a convivência dentro de novos parâmetros, iluminada pelo reconhecimento e aceitação de nossas diferenças. (KRENAK, 2001, p. 72)

Sua fala inicia-se com a preocupação em descortinar a hipocrisia que se esconde sob um discurso de boas relações entre a sociedade nacional e as populações indígenas. Em sua compreensão, esse é o primeiro passo para que busquemos um diálogo efetivo, o que não tem acontecido em função de instrumentos e acordos já existentes, devendo passar por uma negociação cotidiana. Indica ainda que existe uma negação do conflito, por meio de um discurso tolerante, não somente para os não-indígenas, mas também para as populações indígenas que, em suas ressignificações, acabam por naturalizar o conflito. Essa afirmação é exemplificada na narrativa Tikuna que prefacia o contato com os brancos: “Lembro de Ipi, o herói Maguta, que olhando do alto de uma palmeira avistou a leva de civilizados chegando, e disse para seu irmão Yoi: *Lá vem os brancos. Eles são muitos e estão vindo acabar com a gente!*”. Para Krenak, “a naturalização do conflito é a maneira menos conflitante de manter sua convivência com brancos e suas instituições” (KRENAK, 2001, p. 72).

Diferentemente da narrativa em que avalia o “retorno dos brancos” (KRENAK, 1999), nesta, o contato é visto como a experiência punitiva, interpretada como castigo e não como exercício de alteridade, visto que “as relações sempre foram muito desiguais e apoiadas em visões de mundo muito exclusivas sobre o que é ser humano”. Neste sentido, se de um lado, os europeus consideraram *a priori* que os índios não tinham alma, de outro, os indígenas consideraram o mesmo dos brancos, porém *a posteriori*. Indicando a oposição, aponta a necessidade de se pensar a diferença e qualificar tal convivência:

Nós temos trabalhado essa diferença e essa dificuldade de diálogo ao longo da história. Os elementos que são vistos de perto são as lutas do cotidiano: a garantia do território e a negociação de alguns termos que favoreçam uma convivência, se não tolerante, se não harmoniosa, mas que favoreçam pelo menos uma convivência. Uma convivência ainda não qualificada. Nós experimentamos atritos nessa convivência que vão desde a aceitação da negociação permanente dos termos dessa convivência até ciclos de violência e relações que resultam em tomada de territórios, em genocídio e destruição. (KRENAK, 2001, p. 73)

Qualificar essas relações passa, portanto, por reconhecer que o peso que o cotidiano confere é maior do que o alcance jurídico (e nesse sentido, depreende-se a inaplicabilidade das teorias sobre o diálogo tolerante de Cardoso de Oliveira). Além disso, a oscilação nas relações é também um ponto nevrálgico, ao que Krenak conclui que “o cansaço das relações de intolerância e de conflito resultaram numa espécie de acomodação”:

Nesses locais se permite que algumas dessas pequenas sociedades continuem vivendo, continuem com suas diferenças, não mais insistindo na sua integração ao esforço regional. Nesses locais apenas as toleram, mas não abrem verdadeiramente um a oportunidade à participação dessas pequenas sociedades nas decisões, na orientação das ações de saúde, nas decisões do que seja a educação indígena de fato, nas decisões do que seja o gerenciamento do seu território. Não se permite que essas pequenas sociedades possam, com diferenças entre si e diferenciando-se do “Brasil” que é o geral, dizer o que querem para si mesmas. (KRENAK, 2001, p. 74)

Demonstrando a inoperância de um discurso de tolerância, Ailton Krenak indica não ser esse o caminho que conduzirá a uma mudança nas relações de diálogo entre os indígenas e os demais membros da sociedade nacional. Nesse ponto, sugere que a assimetria das relações passa pela permanência de uma qualificação que tem um fundamento racial: a distância que se guarda entre a nacionalidade para índios e para não índios pauta-se ainda na compreensão de que os indígenas não estejam “aptos” a fazer-se representar, o que somente será possível quando mais “semelhantes aos brancos” tornarem-se os indígenas. Trata-se, pois, de uma determinação histórica e biologizada que predomina ainda sob uma compreensão jurídica e antropológica.

Para finalizar a análise desse tópico, gostaríamos de trazer algumas considerações feitas por Krenak em entrevista concedida recentemente. Entendemos que elas nos auxiliam na contextualização de suas ideias e trazem proposição para construção de um conceito de indigenismo, justificando também as expressões que trazemos como título desta seção. Como primeiro aspecto, gostaríamos de chamar a atenção para algo que já comentamos anteriormente: a sua opção por uma “guerrilha cultural”. Ao definir assim sua atuação, ele concebe cultura como “um modelo imprevisível”, apreendendo-a conforme as complexas relações entre o local e o global na contemporaneidade: “uma verdadeira transformação pode acontecer com gente que é chamada de vagabundo e ocupante de beiradas, ladeiras e barracos. Essa gente pode passar a ser vista como expressão da verdadeira cultura, de reinvenção das identidades” (KRENAK, 2010). Nesse sentido, explica que sua função tem sido vincular a sua

cultura local do médio Rio Doce com outras localidades, tomando a cultura como potência não só para os indivíduos, mas para os coletivos.

Nós estamos passando por um tempo curioso: ao mesmo tempo em que a gente ganha novos espaços para a expressão da cultura, a gente faz desaparecer alguns lugares que eram naturais [...]. É um pouco aquela imagem da onda, que aparece vultosa e depois some. Esses lugares possuem uma potência no sentido político. Mais do que o sentido de autonomia, eles adquirem o sentido da surpresa, da invenção. E isso pode conflitar com outros movimentos que acontecem – como a acomodação dos povos tradicionais nos lugares, um quilombo, uma vila, um patrimônio, uma cidade, uma praça, uma terra indígena. (KRENAK, 2010, s/p)

Nesse sentido, indica ser este “um fenômeno de resistência, de recriação, de reinvenção”, em que os lugares são intensamente disputados pelos poderes e a cultura se torna um espaço extremamente conflituoso e não pacífico, como se poderia considerar rapidamente. Quanto às experiências globalmente compartilhadas, alerta que devemos estar atentos para que não percamos de vista aquilo que interessa e nos deixemos seduzir por “palhaçadas virtuais, que encenam com a nossa cara e solapam a nossa raiz profunda” (KRENAK, 2010). Evidenciamos em sua fala, mais do que em outros momentos, a assunção de um discurso político de subalternidade em que alinha as reivindicações indígenas às de outros grupos subalternizados historicamente. Entretanto, não deixa de explicitar sua preocupação em manter uma sintonia com o que define como “raiz profunda”:

Podemos pensar nisso como as árvores. Aquelas que possuem raízes profundas, lançam seus galhos altos e olham o mundo de uma altura especial, observam o horizonte de um ponto especial, mas suas raízes continuam lá, profundas. Podemos voar e ir além. *Ter raiz profunda não significa ficar ensimesmado na sua cultura local, achando que o mundo não existe.* Mas o que não pode fazer é trair essa origem. É preciso capacidade de fazer o movimento das ondas: provocar uma grande onda que tumultua o ambiente e ser capaz também de retomar um mergulho na sua identidade [...]. Estamos com duas ou três gerações de indivíduos que saíram do contexto de uma comunidade tribal e indígena e começam a interagir com a cultura e com a política do Brasil como um todo. São gerações que passaram a ter certa autonomia e liberdade para transitar no meio das outras pessoas e espaços, sempre trocando e interagindo sem medo de se perder. Talvez as gerações anteriores à nossa não tenham permitido que os sujeitos de dentro saíssem pelo mundo afora com medo de que eles não tivessem estrutura para circular e voltar para casa, íntegros. *Existia muito uma ideia de que se o índio saiu de sua terra, de sua reserva, não é mais índio, pois estava se misturando com a cultura do mundo inteiro.* Essa crítica que parece simples

é um preconceito ofensivo para caramba. (KRENAK, 2010, s/p, *grifos nossos*)

Nesta fala evidenciamos dois aspectos: um que se refere à possibilidade de circular entre o local e global assegurado por uma “raiz profunda” e outro que se refere à negação da indianidade àqueles que não vivem mais somente nas aldeias. Podemos tomar esses apontamentos como assertivas sobre a construção de novas perspectivas de futuro para as sociedades indígenas e para o indigenismo. A tradição e a globalização são peças de um mesmo processo identitário. Assume-se um vínculo à tradição ao mesmo tempo em que se questiona se há uma definição identitária cerceada por um local aceito como válido. No fundo, ambas as proposições questionam a construção de “um lugar” destinado para os índios, constructo de tipo colonial que restringe a circulação e, dessa maneira, disciplina os corpos adequando-os ao lugar que lhes é consentido pela nação. Esta é, pois, uma forma que tem uma dupla eficácia: ao mesmo tempo em que desrespeita e inferioriza, controla. A isso, recorre novamente à exemplaridade do caso de Juruna como forma de demonstrar como esse mecanismo opera:

Era tempo de regime militar. Um general ficou muito puto com o Juruna e disse que ele era um aculturado exótico [o ministro da Aeronáutica do governo Figueiredo, Délio Jardim de Mattos, criticou a população carioca por ter votado “nas tangas de um aculturado exótico”; em resposta, Juruna escreveu uma carta ao brigadeiro afirmando que havia sido eleito com 80 mil votos e questionou os ‘votos’ do militar para ser ministro]. Fiquei pensando sobre isso: “*Que papo é esse de aculturado exótico? Os outros não eram? Os brasileiros, em geral, não são aculturados exóticos?*”. A fala desse general refletia o pensamento da época. Não era só o pensamento dos milicos, mas dos brasileiros em geral e até de alguns intelectuais e pensadores. Havia uma consciência média de que os índios que não tinham acabado deveriam ficar nas reservas. E também que alguma coisa da cultura desses povos podia ser catalogada, mas essas pessoas não tinham que interagir na cena da cultura brasileira. (KRENAK, 2010, s/p)

Sua fala remete-nos aos argumentos de Varnhagen quando afirma que, ainda que alguma coisa da cultura devesse ser “catalogada”, isso não indicava simpatia; neste caso, não indica aceitação nos círculos sociais. A ideia de “aculturado exótico” também nos parece bastante significativa, visto que Juruna representa uma dupla exclusão: ao sair da aldeia deixaria de ser índio e assumiria a condição de aculturado, entretanto, ao assumir um cargo político que lhe confere cidadania e se apresentar como indígena transgride a ordem e subverte os lugares de fala. Ao comentar que a situação começa a se alterar em parte pela visibilização conquistada pelos escritores indígenas, o entrevistador pergunta o que constitui o

indígena, questionando que estatuto é esse que confere a um escritor a alcunha de “escritor indígena”. A resposta de Krenak é instigante:

Eu estava lendo um escritor egípcio esses tempos e olhando a literatura dele, me perguntei: “Por que é que esse cara é um escritor egípcio? Por que ele não é só um escritor?” Porque é um cara que passou a vida inteira refletindo sobre aquela identidade e criando uma narrativa que quer expressar um retrato ou um autorretrato para o outro. E isso é muito legal, é uma das coisas que vale na vida de alguém: *ser capaz de saber onde está e reconhecer que existe o outro*. Se na sua criação- sabendo quem você é, onde você está e admitindo que exista o outro-, você decidir que vai passar a vida inteira fazendo um retrato para o outro ver você, isso é bacana. Não acho que seja exótico, no sentido pejorativo, naquele sentido usado pelo general ao se referir ao Juruna. *Deixa de ser um aculturado exótico e passa a ser algo da raiz profunda*. Permite que uma árvore lance suas copas às alturas e tenha uma visão panorâmica do mundo, mas sem se ensimesmar, sem ficar apatetada com a paisagem. (KRENAK, 2010, s/p, *grifos nossos*)

A legitimidade de tal alcunha estaria, portanto, na opção assumida por construir um retrato de si mesmo para os outros, e tal postura pressupõe uma convicção identitária que lhe serve e serve aos outros que conhecerão sua tradição. É a opção do indigenismo pelo viés da cultura, mobilizador em sua aparência de passividade. Para Ailton Krenak, sua guerrilha cultural parece dizer respeito a esse combate que é assumido coletivamente: negar o “aculturado exótico” pela carga semântica que ele carrega, mas resgatar a “raiz profunda” que existe em cada cultura. Como tantas outras questões da contemporaneidade, o indigenismo parece também agora indicar o seu lugar entre as fragmentações, as subjetividades e as múltiplas identidades. A tais características, buscamos relacionar um processo mais amplo de ação política que denominaremos como *autoria indígena*, buscando designar algumas sinalizações do indigenismo rumo à construção de novas epistemologias. É isso que buscamos indicar no tópico seguinte.

4.4 SINALIZAÇÕES DE UM INDIGENISMO NO BRASIL: EPISTEMOLOGIAS INDÍGENAS NA CONTEMPORANEIDADE

Em momentos esporádicos, o indigenismo retorna à cena brasileira lembrando ser este ainda um “problema” a ser resolvido. Em meio aos debates acerca da demarcação do território indígena Raposa Serra do Sol, reacenderam-se diversas polêmicas em torno das relações entre o Brasil e as populações indígenas. Em maio de 2008, um evento repercutiu nacionalmente, tendo como atores centrais o líder indígena Jacinaldo Barbosa e o deputado federal Jair Bolsonaro. Durante audiência pública, Jacinaldo teria atirado um copo de água no deputado e afirmado que assim o fez porque não tinha ali uma flecha, pois “se tivesse, metia uma

flechada nele”³⁵. A isso, o deputado Bolsonaro, conhecido por assumir posturas explicitamente conservadoras e polêmicas, teria respondido que o indígena não tinha legitimidade para defender a demarcação da reserva, fazendo uso de alguns constructos de tipo colonial que circulam em nosso cotidiano:

É um índio que está a soldo aqui em Brasília, veio de avião, vai agora comer uma costelinha de porco, tomar um chope, provavelmente um uísque, e quem sabe telefonar para alguém para a noite sua ser mais agradável. Esse é o índio que vem falar aqui de reserva indígena. Ele devia ir comer um capim ali fora para manter as suas origens, ironizou [Bolsonaro]. (FSP, Folha On Line, 14/ 05/ 2008, acessado em 30/ 06/ 2010)

Tal declaração recebeu tanto manifestações contrárias quanto corroborações. Reproduzimos aqui os primeiros comentários dos leitores que acompanham a reportagem a fim de identificar alguns elementos que ainda figuram no imaginário brasileiro sobre os indígenas:

Eu como gaúcho e pioneiro como o nobre conterrâneo, cacique dos não-brancos, proponho como forma de garantir a soberania nacional e evitar a internacionalização da Amazônia, implantarmos uma rede de carvoarias, em toda região amazônica, visto que o petróleo está em alta e a energia valorizada, da mesma forma a área desmatada serviria para produção de soja e arroz, que também estão muito bem cotados, com isso desenvolveremos a Amazônia com impostos e geração de empregos, transformando aquele imenso vazio em algo produtivo e próspero, sem contar que diminuiremos o interesse dos "gringos", já que se interessam tanto por árvores e teremos a benção do militares. Além do mais essa história de aquecimento global é balela do Al Gore. Podemos usar a mão de obra indígena, e ensinarmos a eles uma profissão. O que acham? Me parece óbvio.

Como diria o Requião, índio, depois que vestiu a camisa do Flamengo não é mais índio. Ali não tem nenhum índio, já estão todos misturados, a cultura já era. Eles tem televisão, antena parabólica, assistem a novela das 8. E o governo, no embalo das ONGs internacionais e para mostrar ao 1o. mundo que respeita os indígenas, distribui áreas imensas aos sedizentes índios, que para nada utilizam estas terras. Eles vivem de esmola do governo, que distribui cestas básicas e bolsa-esmola. Não plantam, não criam, não fazem nada. Apenas tomam cachaça e fazem filho. Enquanto isso, quem quer trabalhar é expulso da terra. Os "índios" vendem clandestinamente o direito de explorar os recursos minerais para outros, e as ONGs fazem a festa.

Roraima é o estado mais isolado do Brasil. Fica longe dos grandes centros urbanos, não tem comunicação terrestre com o resto do país. Não produz quase nada. Não tem indústrias, agricultura nem pecuária. A população é

³⁵ Cf. *Jornal Folha de São Paulo, Folha On Line*, 14/ 05/ 2008. Disponível em: acessado em: 30 jun. 2010.

pequena e a economia gira basicamente em torno dos funcionários públicos sustentados pelo governo federal. Uma das únicas contribuições privadas para o PIB deste estado são estes arroteiros. E agora querem tirá-los e entregar as terras aos índios. Será que Roraima está fadado a ser um Haiti para sempre? Mais da metade da área do estado são terras indígenas. O que queremos para o Brasil? Viver na era pré-Cabral?

Certa vez, assistindo televisão, um programa de entretenimento, um desses "biguebróderes" estava em um restaurante de alto nível em SP ou RJ, não me recordo, entrevistando uma personalidade. Advinha quem aparecia lá no fundo da imagem? O Marcos Terena, índio terena do MS ou MT. O que um ativista da causa indígena fazia em tal estabelecimento? Quem pagou a conta? É vergonhoso, tanta gente morrendo pela causa indígena (de fome, de bala, pela indiferença) e o Sr. Marcos Terena almoçando/jantando em um restaurante de luxo. Tenha dó de nós. [...] Autodeterminação está fora de questão, esses índios são brasileiros e como tal devem estar submetidos à ordem jurídico-administrativa brasileira. Viva nós!!!!!!

Estamos em outros tempos, não existe mais a pureza e sim a hipocrisia, tudo muda e a ambição por riquezas toma conta de todos os homens, índios ou fazendeiros.

Não entendo porque os índios reclamam tanto, hoje há tribo que são proprietários de caminhonetes potentes, bens que a maioria dos BRASILEIROS nem pode pensar em ter-los!!!!!!
(FSP, Folha On Line, 14/ 05/ 2008, acessado em 30/ 06/ 2010)

Ao reproduzir tais comentários, não buscamos alcançar a dimensão das problemáticas que envolvem o campo indigenista na contemporaneidade, mas tomar este evento e sua repercussão como significantes dos elementos históricos que são manipulados ainda hoje ao construir um discurso anti-indígena, compreendendo estes fatos como resquícios daqueles constructos de tipo colonial manuseados desde a formação da nação. Um primeiro elemento a ser considerado é a descaracterização da identidade indígena por meio de elementos que estão associados à “modernidade”: andar de avião, usar “camisa do Flamengo”, comer em restaurantes caros, tomar chope ou uísque, ter caminhonetes potentes, assistir a novelas, ter televisão e antena parabólica etc. Tais características assemelhariam indígenas a brasileiros, demonstrando que a mistura e a “aculturação” vigoram em detrimento de outros elementos. Tal discurso não representa uma novidade visto que, conforme evidenciamos na tese, é um discurso que já é, há muito, utilizado para descaracterizar etnicamente as populações e ocupar territórios, conforme demonstra Almeida (2003, 2008). Oliveira Filho observa que, para a maioria das pessoas, “saber se um grupo indígena realmente tem direito à terra e proteção especial implica em verificar se nele cabem as características de primitividade contidas na

imagem genérica existente sobre os índios” (1995, p. 81). É o que confirmamos nas falas acima reproduzidas.

Há de se evidenciar que um discurso de desqualificação étnica aparece quase sempre corroborado com uma identidade subalterna, conforme se apreende do julgamento numa das falas reproduzidas: “eles vivem de esmola do governo, que distribui cestas básicas e bolsa-esmola”. Estão também presentes os discursos que reafirmam a indolência e a preguiça como características da índole indígena, associados ao velho discurso de que é *muita terra pra pouco índio* (para utilizar os termos de João Pacheco de Oliveira): “apenas tomam cachaça e fazem filho. Enquanto isso, quem quer trabalhar é expulso da terra”, comenta um dos leitores. De um ponto de vista mais amplo, a questão ambiental é apontada como retórica falaciosa do indigenismo (que *constrói* o problema ambiental junto ao problema étnico) e, sob uma ótica restritamente nacional, são apontadas: a questão das fronteiras e o interesse nacional, bem como a associação entre o empecilho que os indígenas representam ao progresso e ao preenchimento dos vazios demográficos, reinserindo a problemática da mão-de-obra indígena e o propósito de “ensinarmos a eles uma profissão”. Como evocações dos discursos históricos, temos uma retórica que permanece no imaginário, não só para brasileiros, mas para a América Latina como um todo.

Antropófagos, bárbaros, canibais, índios, selvagens, colonizados, nativos, indígenas, dominados, subalternos, escravos, marginalizados, submergidos, monstros, “povos sem história”, a lista com que se denominam ou qualificam alguns dos “personagens” da história latino-americana - heróis ou vilões, de acordo com quem conta a história - poderia continuar por um bom tempo. Substantivos e qualitativos que, não sendo necessariamente sinônimos, evocam arquivos, filiações, narrativas, tradições e perspectivas diferentes. (ACHUGAR, 2006, p. 30)

Tal retórica envolve um discurso pejorativo de subalternização, o que, para nós, encontra uma síntese no conceito de indigenismo. Ao acessarmos o termo indigenismo em um dos portais de busca mais utilizados na atualidade (Google), encontramos quase um milhão de registros que tratam o tema. Esses registros trazem uma definição do tema como doutrina formulada no México e fazem referência ao papel do indigenista (como cargo oficial da FUNAI), bem como a núcleos de estudos e pesquisas acadêmicas e a termos-chave como: política indigenista, ambientalismo, sertanismo, movimentos indígenas, organizações indigenistas, hispanismo, América Latina, etnodesenvolvimento, antropologia, história indígena, FUNAI, mestiçagem, entre outros. Numa rápida consulta nos mesmos ambientes de busca, encontramos também uma diversidade de *tipos de indigenismo*: indigenismo

missionário, rondoniano, cristão-cimista, neoliberal, nacional, retrógrado, integracionista, etnofágico, antimissionário, republicano, governamental, empresarial, metodista, romântico etc. Tais expressões designam o alcance do conceito e, ao mesmo tempo, revelam a imprecisão que o caracteriza. Podemos dizer que hoje – pelo menos numa compreensão limitada ao Brasil – o termo indigenismo designa qualquer coisa relativa ao índio. Comprendemos que a aparente neutralidade e a vocação para generalizações contidas nesse conceito acabam por reforçar os estereótipos historicamente construídos, sendo, dessa forma, um conceito que confere eficácia aos propósitos coloniais.

Não temos aqui a pretensão – que seria ingênua – de argumentar que o conceito de indigenismo devesse ser abandonado. Ao contrário disto, propomos que ele seja reavaliado sob a luz de novas epistemologias. Buscamos identificar tais epistemologias a partir de um movimento que chamaremos de *autoria indígena*. Apesar de incipiente como reflexão teórica no Brasil, compreendemos que a análise de tal contexto apresenta potencial para construção de outra forma de conhecimento e de história. Ao assim fazermos, propomos estabelecer um diálogo com as linhas de estudos sobre a subalternidade, dialogando teoricamente com algumas *epistemologias do Sul*. Nossas reflexões deverão ser conduzidas por alguns esclarecimentos: primeiramente, o que estamos qualificando como *autoria indígena*, e, em seguida, como interpretamos os estudos sobre a subalternidade e as *epistemologias do Sul*.

Ao tratarmos de *autoria indígena* no Brasil, estamos nos referindo a um amplo e difuso movimento que diz respeito a uma espécie de ruptura com a submissão aos constructos de tipo colonial, que poderia ser correspondente àquilo que Achugar (2006) chama de *balbucio teórico*, que trataremos em seguida. Identificamos este movimento de *autoria indígena* como uma maneira de ação política que ganha contorno sob três formas: por meio da *produção de uma literatura indígena* (que ganhou difusão especialmente com a literatura direcionada para o público infantil, mas que também apresenta um fenômeno de enorme relevância por meio das produções bilíngues de escolas e projetos de educação indígena, além de uma modalidade biográfica e autobiográfica incipiente, entre outras); da *produção cinematográfica indígena* (que teve ampla divulgação com o Projeto Vídeos nas Aldeias, resultando na produção do box “Cineastas Indígenas”, mas que encontra expressão em diversas outras experiências em todo o país, conforme pode ser percebido pelas edições do Festival Vídeo Índio Brasil); e da *produção acadêmica de pesquisadores indígenas* (movimento crescente nos últimos anos, com a inserção de indígenas nos cursos de

graduação, mestrado e doutorado, em diversas áreas de conhecimento e em diferentes modalidades de cursos).

Em relação à concepção de autoria, orientamo-nos através das observações de Michel Foucault em sua conferência *O que é um autor?* proferida em 1969. Foucault (2011) utiliza a noção de *função autor* para caracterizar o modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade, não devendo esta noção ser confundida com a atribuição de autoria a um indivíduo ou com a intenção autoral oculta no texto, pois para ele estas interpretações simplificariam o seu significado. Deve-se alertar também para uma simplificação da ideia de que Foucault proponha um desaparecimento do autor como tendência na modernidade, visto que o que se altera é a compreensão que se tem de autoria e não a existência do autor; Foucault assinalaria essa questão em conferências posteriores à de 1969. Ao atualizar as reflexões do filósofo francês sobre a concepção de autoria, Barbosa Júnior (2011) nota algumas tendências de interpretação na contemporaneidade:

Na direção inversa da diluição do indivíduo no hipertexto, os estudos literários comportam, nos tempos atuais, uma valorização da subjetividade. A crítica genética é exercida com base na pessoa do autor e em tudo que o circunda e lhe diz respeito: cartas, diários, fotografias, objetos, anotações marginais em livros, enfim, um minucioso “museu” para se “mapear” a origem da obra. Também os estudos culturais se voltam para o autor. Buscam identificá-lo como pertencente a um determinado grupo, segmento social, racial, político, para que esse pertencimento edulcore certos matizes da obra. Por fim, o gênero autobiográfico e a chamada “escrita de si”, embora não sejam tão recentes, vêm experimentando um momento de certo destaque. (BARBOSA JÚNIOR, 2011, p. 10-11)

Na análise aqui proposta, compreendemos o *autor* justamente como aquele que se assume como pertencente a um determinado grupo ou segmento, isto é, a categoria genérica indígena, compreendendo essa identificação como uma opção identitária que se converte em ação política, conforme depreendemos das narrativas de Ailton Krenak. Nesse sentido, as narrativas que designamos como de autoria indígena não se configuram pela origem individual do autor, mas pela assunção de um lugar de fala inscrito no pertencimento étnico como mote da obra, seja ela apresentada na forma de textos escritos literários ou acadêmicos, linguagem audiovisual ou relatos orais, enfim, entre outras formas de narrativa. Se considerarmos *escrita* não como técnica de grafia, mas como ato de inscrição, como registro de experiências não necessariamente textuais, temos na escrita indígena a destituição do autor individual que faz sempre surgir em seu lugar uma *autoria coletiva*. A noção de autor que

aqui trazemos – apoiados em Michel Foucault (2011) – é menos um nome próprio e mais uma função, uma característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de alguns discursos no interior de uma sociedade. Nesse sentido, o que estamos chamando de *autoria indígena*, não diz respeito simplesmente a um texto que tenha sido escrito por indígenas, porém a um tipo de narrativa que passa pelo coletivo e que somente faz sentido quando referenciado como produção coletiva, não sendo, pois, uma presença essencializada. Esta concepção de autoria traz consigo a necessidade de reexaminar a função do sujeito que emerge dessas produções:

[...] o nome do autor funciona para caracterizar um certo modo de ser do discurso: para um discurso, o fato de haver um nome de autor, o fato de que se possa dizer "isso foi escrito por tal pessoa", ou "tal pessoa é o autor disso", indica que esse discurso não é uma palavra cotidiana, indiferente, uma palavra que se afasta, que flutua e passa, uma palavra imediatamente consumível, mas que se trata de uma palavra que deve ser recebida de uma certa maneira e que deve, em uma dada cultura, receber um certo *status*. (FOUCAULT, 2011, p. 93)

Nessa acepção, a *autoria* manifesta a ocorrência de certo conjunto de discursos, referindo-se ao *status* desses discursos no interior de uma sociedade e de uma cultura. Assim, o nome do autor – ou em nosso caso, o certificado conferido por uma autoria indígena – localiza-se não na obra em si, mas “na ruptura que instaura um certo grupo de discursos e seu modo singular de ser” (FOUCAULT, 2002, p. 93). Em síntese, Foucault argumenta que permanece ainda na crítica literária uma determinada compreensão do que seja o autor. Para ele,

[...] o autor é o que permite explicar tão bem a presença de certos acontecimentos em uma obra como suas transformações, suas deformações, suas diversas modificações (e isso pela biografia do autor, a localização de sua perspectiva individual, a análise de sua situação social ou de sua posição de classe, a revelação do seu projeto fundamental). O autor é, igualmente, o princípio de uma certa unidade de escrita - todas as diferenças devendo ser reduzidas ao menos pelos princípios da evolução, da maturação ou da influência. O autor é ainda o que permite superar as contradições que podem se desencadear em uma série de textos: ali deve haver- em um certo nível do seu pensamento ou do seu desejo, de sua consciência ou do seu inconsciente- um ponto a partir do qual as contradições se resolvem, os elementos incompatíveis se encadeando finalmente uns nos outros ou se organizando em torno de uma contradição fundamental ou originária. O autor, enfim, é um certo foco de expressão que, sob formas mais ou menos acabadas, manifesta-se da mesma maneira, e com o mesmo valor, em obras, rascunhos, cartas, fragmentos etc. (FOUCAULT, 2011, p. 97-98)

Compreendemos que esses fragmentos de narrativas indígenas, invisibilizadas pela produção histórica hegemônica, consistem em formas de ação política que, configuram em seu conjunto, um movimento em que a diversidade traz novos questionamentos aos lugares de produção de conhecimentos e formas de construção da história. Falar de *autoria* é falar de poder, de legitimidade e de reconhecimento de seu lugar de fala, sendo, pois, um campo de intensas disputas. Nesse sentido, consideramos salutar a observação do crítico uruguaio Hugo Achugar que utiliza a metáfora lacaniana dos “planetas sem boca” para analisar os desdobramentos das interdições construídas historicamente na legitimação dos lugares de fala. Na perspectiva desse autor,

[...] Talvez não se tenha entendido que todos os lugares são construções metafóricas, mas enquanto algumas não necessitam ser justificadas, outras o necessitam, pois são como os planetas sem boca [...] Planetas sem boca, somos- os muitos outros e diversos outros- e, talvez, a tarefa que temos daqui por diante seja a de construir com orgulho nosso raro balbucio, nossos raros balbuciantes escritos ou nossas balbuciantes falas, por sermos nós mesmos, e não o que querem que sejamos. (ACHUGAR, 2006, p. 22-23)

Para Achugar, perante uma história de dominação social e violência, as tentativas de fala daqueles que foram subalternizados acabam sendo referenciadas em perspectivas dos colonizadores, e o campo epistemológico torna-se um espaço ímpar para isso. Tornar legítimos, pois, esses diferentes lugares de fala exige que repensemos o campo em que as epistemologias produzem-se e constroem lugares de hegemonia. As interdições às epistemologias contra-hegemônicas ensinam a calar, porém o silêncio nunca é total e em seu lugar existe um balbucio. Aprendemos a balbuciar – nós, os latino-americanos para Achugar, ou os indígenas para a análise aqui proposta – a fim de sobreviver entre os espaços de possibilidade que nos permitiram as interdições. Esse balbucio não indica sujeição, sinaliza uma possibilidade de impor uma leitura diferente da hegemônica. Os sujeitos históricos, construídos a partir de fragmentos sobrepostos, conflitam-se entre possibilidades antagônicas e assimétricas; e, a partir do momento em que assumem essa condição historicamente imposta, reconstroem o jogo da sujeição por meio da interpelação dessas construções históricas. Achugar (2006) propõe que compreendamos nesse balbucio um movimento mais amplo da América Latina. Percebemos que esse movimento passa pelo debate sobre o indigenismo/indianismo em diversos países latino-americanos e, no Brasil, percebemos tal movimento pelos contornos do que estamos concebendo como *autoria indígena*.

A proposta de Achugar (2006) passa pela reflexão sobre o lugar da produção fora dos centros hegemônicos ocidentais, avançando o debate sobre as relações entre o local e o global, entre a subalternidade e a hegemonia, num momento em que a diversidade cultural ganha espaço e expõe-se a um risco de esvaziamento de seu sentido como discurso contra-hegemônico. Assim, o balbucio seria uma forma de diferenciação que deve ser notada em sua alteridade, naquilo que lhe é peculiar, como forma de manifestar a diferença, consistindo em uma espécie de “discurso *queer*” para os latino-americanos. Não se trata de assumir um discurso minoritário; todavia, trata-se de promover uma reflexão sobre as situações que envolvem os sujeitos em meio àquilo que é recebido e produzido como cultura de massa, referindo-se tanto ao que dizem sobre o outro quanto aquilo que falam pelo outro. Nesse sentido importa, sobretudo, o posicionamento assumido por aquele que fala, produzindo uma autoria coletiva.

A assunção da condição periférica faz frente ao “lugar de carência” (ACHUGAR, 2006) pelo qual comumente se percebe o discurso da subalternidade. Conforme lembra Spivak (2010), a condição primordial ao subalterno é que ele não fale, mas que se deixe ser falado por outros; assim, aqueles que buscam se apresentar são considerados sujeitos errôneos, ideia bem traduzida na expressão lembrada por Krenak: são “aculturados exóticos”. O que percebemos a partir daquilo que chamamos *autoria indígena* é um movimento em que o exótico até possa mesmo ser afirmado (como construtor de uma categoria diferenciadora, de um lugar de fala), porém, falar de sujeitos aculturados faz cada vez menos sentido. É o que nos diz a metáfora da “raiz profunda” de Krenak: o retorno ao local, não como oposição, mas com vistas para o global. A *autoria indígena* está no fato de ter reconhecido o seu lugar de fala, independente da condição em que tal fala se inscreve.

Comprendemos que tais reflexões sobre a subalternidade e suas proposições de ruptura epistemológica, já em voga há décadas e em diversos lugares do mundo, ganham consistência como conjunto de reflexões teóricas definidas genericamente como *epistemologias do Sul*. Ao tratarmos de *epistemologias do Sul*, dizemos respeito a um universo teórico amplo e diversificado, metaforicamente designado por tal nome e que toma como aspecto unificador a proposição de alternativas à dominação epistemológica do colonialismo. Para tanto, parte-se de duas ideias: a de que não há epistemologia neutra e a de que a reflexão epistemológica incide nas práticas de conhecimento e as ações delas decorrentes, não sendo uma abstração (SANTOS, 2010, p. 11). De maneira concisa, podemos afirmar que epistemologia “é toda noção ou ideia, refletida ou não, sobre as condições do que

conta como conhecimento válido” (SANTOS, 2010, p. 15). Nesse sentido, Boaventura Santos esclarece:

O colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual entre saberes que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade. (SANTOS, 2010, p. 13)

Partindo da constatação de que é necessário alargar as discussões sobre a diversidade epistemológica no mundo, temos uma diversidade de linhas teóricas que refletem a respeito da hierarquização entre as formas de conhecimento. Os saberes que estão além da ciência e da técnica são tidos como inexistentes, sendo excluídos da racionalidade moderna. Da mesma maneira, a hierarquização passa também pela economia capitalista e pelas culturas eurocêntricas, gerando o que Quijano (2010) chama de *colonialidade do poder*. A subalternização remete à desconsideração da inteligibilidade desses saberes e relega-os a uma existência pretérita, opondo tradição à modernidade como instâncias temporais diferenciadas em que os outros saberes estão destinados ao desaparecimento.

Dentro dessa perspectiva, faz-se necessário uma revisão crítica de conceitos hegemonicamente definidos; foi o que buscamos fazer com o conceito de indigenismo e, para tal fim, consideramos imprescindível uma reavaliação da construção histórica das narrativas de tipo colonial. Entendemos que tais reflexões das *epistemologias do Sul* são passíveis de apreensão no Brasil por meio de uma análise mais atenta do fenômeno de *autoria indígena* que tem se tornado expressão crescente nas últimas décadas. As três dimensões em que percebemos tal movimento: a literatura indígena, a produção cinematográfica indígena e a produção acadêmica indígena – são espaços que ainda carecem de reflexão acadêmica, reconhecimento histórico e visibilidade social, devendo ser vistos de maneira não-exotizada, destituindo-lhes da interpretação que os percebe como espaço concedido dentro de um discurso hegemônico.

Entendemos que uma forma de fazer frente a um discurso de exotização é reconhecê-lo como parte de um movimento mais amplo de proposição de novas epistemologias que ganham lugar na contemporaneidade. Ao assim fazermos, indicamos uma compreensão do conceito de indigenismo que seja pautada em elementos que se dissociem meramente dos constructos de tipo colonial, encontrando na noção de autoria indígena a sinalização de um conceito que articule as diferentes realidades e temporalidades históricas. Das *leituras do passado*, temos a elucidação dos elementos inscritos no olhar que enxerga e constrói o outro

como aquele que, por diferenciar-se do que se define como padrão de humanidade, é inferiorizado, o que se torna fundamento das asserções de tipo colonial. Das interpretações do presente, temos as escolhas feitas pelos historiadores em relação às narrativas que são consideradas válidas ou legítimas, com a construção de ficções de origem que alimentam o imaginário da população por meio da escolha do que deve entrar ou sair das narrativas historiográficas. Das perspectivas de futuro, temos, no momento de formação da nação, a apreensão de elementos do indigenismo que fornecem coerência ao par civilização/nação; e na contemporaneidade, as formas de ação política decorrentes das construções em torno do indigenismo, sinalizando uma possibilidade de ressignificação conceitual e, ao mesmo tempo, de ruptura epistemológica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enquanto a pesquisa é interminável, o texto deve ter um fim, e esta estrutura de parada chega até a introdução, já organizada pelo dever de terminar. Também o conjunto se apresenta como uma arquitetura estável de elementos, de regras e de conceitos históricos que constituem sistema entre si e cuja coerência vem de uma unidade designada pelo próprio nome do autor. [...] Por estes poucos traços - a inversão da ordem, o encerramento do texto, a substituição de um trabalho de lacuna por uma presença de sentido - pode-se medir a 'servidão' que o discurso impõe à pesquisa. (CERTEAU, 2002, p. 94)

A convenção acadêmica nos ensina que se deve evitar a inclusão de citações nas considerações finais. Entretanto, foi impossível dissuadir as palavras finais deste trabalho das palavras de Certeau (2002). A angústia do dever de concluir e a sensação de incompletude não poderiam ser tão bem traduzidas, confortando-nos a compreensão de que essa ambiguidade faz parte do jogo em que se insere a complexidade da escrita historiográfica. A relação entre pesquisa e escrita ilumina, complexifica e traz sentido ao trabalho do historiador. Acostumamo-nos tanto como historiadores a desvelar as narrativas históricas, entretanto, não deixa de causar-nos certa apreensão; percebermos que nós também tivemos que adotar determinados discursos e, com isso, produzirmos uma narrativa. A passagem da pesquisa para o texto consiste naquilo que cria uma nova narrativa histórica e, ao ter que concluir, notamos que as lacunas da pesquisa não são preenchidas simplesmente conforme nos propomos, e sim, de acordo com o que nos permite a escrita que faz parte de nossa narrativa. A grande lição da tese talvez tenha sido a de que toda narrativa é efetivamente parcial e incompleta, devendo necessariamente ser desdobrada em outras. Nesse sentido, as considerações finais do trabalho não puderam fugir de um tom de apêndice, de indicação daquilo que gostaríamos de fazer.

Este trabalho propôs-se a reconstituir uma história do conceito de indigenismo. Contudo, não teve a pretensão de apresentar a história do indigenismo, por dois motivos: em primeiro lugar, por não se tratar de uma análise das práticas do campo indigenista, como comumente se costuma pensar o indigenismo; em segundo, por ser apenas uma dentre muitas possibilidades de contar parte dessa história. O caminho que trilhamos foi o de interpretar o indigenismo por meio de uma abordagem conceitual que se desvela pela análise das narrativas históricas construídas em torno do tema, no século XIX e na contemporaneidade. A opção foi por descortinar as formas de produção dessas narrativas, alinhavando-as por meio de uma análise que compreende todo esse processo como constitutivo do conceito de indigenismo, apreendendo as diferentes temporalidades históricas nele contidas. Como desdobramentos da

presença de constructos de tipo colonial no conceito de indigenismo, identificamos: 1) o esvaziamento semântico desse conceito conforme demonstrado pelas definições encontradas em dicionários desde o século XVIII até a contemporaneidade; 2) a consolidação das oposições conceituais assimétricas associadas ao conceito de indigenismo e que podem ser apreendidas nas narrativas intelectuais da historiografia do século XIX; e 3) a perpetuação de um discurso hegemônico que dita uma única forma de narrativa considerada legítima, interditando outras narrativas da história indígena ao inscrevê-las como discursos subalternos.

A opção de escrita que fomos delineando no decorrer da tese acabou por apresentar os argumentos de uma maneira em que perpassassem reflexões dialéticas: negações dentro das afirmações, por exemplo, ao falar da presença indígena e sinalizar sua ausência; e afirmações dentro das negações, como quando partimos da indicação de um esvaziamento semântico e acabamos por indicar que o conceito está prenhe de significados. Há de se ressaltar que, por se tratar de um recorte específico, tal abordagem negligenciou aspectos que talvez possam ser apontados como fundamentais, conforme já expusemos com preocupação na introdução. Entretanto, ao chegarmos ao fim do texto, compreendemos estar constituído um campo de análise suficiente para problematizar o tema e sinalizar novas possibilidades de construção epistemológica em torno do conceito de indigenismo, propósito maior da tese.

Uma ressalva deve ser feita no sentido de que indicamos uma noção que consideramos fundamental, qual seja, a de *autoria indígena*; contudo, fizemos uma opção de não nos debruçarmos com mais afinco na pormenorização dos elementos que constituem a nossa compreensão desse fenômeno: a produção literária, cinematográfica e acadêmica classificada como indígena. Esta opção foi feita por percebermos que, ao aprofundar tais análises, incorreríamos no risco de cercear uma compreensão de indigenismo na contemporaneidade, dando a entender que apresentávamos a proposição de um novo conceito, o que seria incoerente com uma proposta de análise da história do conceito, que não deve ser confundida com uma abordagem sistêmica. A proposta foi utilizar a história conceitual como recurso teórico-metodológico que possibilitasse compreender a relação entre o conceito de indigenismo e sua historicidade, tendo como eixo condutor a compreensão koselleckiana de conceito e a possibilidade de interpretação de ideias e categorias como modos de ver a realidade, demonstrando que estas estão em conexão com uma história social e do pensamento hermenêutico. Assim, restringimo-nos às sinalizações de uma possível ruptura epistemológica como desdobramento do conceito de indigenismo. Temos a intenção de desenvolver em análises futuras essa noção de *autoria indígena*, analisando conjuntamente os

efeitos dessas novas produções na contemporaneidade. Para o fim aqui proposto, consideramos suficiente sinalizar tais proposições.

Outro ponto que também consideramos importante, mas que não pudemos desenvolver suficientemente, foi a apropriação do conceito gramsciano de *intelectual orgânico*, que consideramos relevante para pensar a constituição de um campo de produções de autoria indígena. Sabemos da complexidade de utilizar um conceito que foi originalmente pensado para designar um fenômeno de classe, transplantando-o como designação para um fenômeno de caráter étnico-cultural. Sem adentrar uma leitura que tradicionalmente opôs classe à etnia nas interpretações brasileira, buscamos assinalar que percebemos a necessidade de retomar tal debate, conciliando fenômenos de classe e fenômenos étnico-culturais como parte de um mesmo processo que se instaura como luta contra uma proposta hegemônica, indicando uma epistemologia contra-hegemônica. Temos a intenção de aprofundar tal leitura em trabalhos posteriores, continuando e aprofundando um diálogo com as chamadas *epistemologias do Sul*, que assinalamos no último tópico da tese.

Consideradas estas ressalvas e algumas ponderações, podemos assinalar que a pesquisa foi ganhando novos contornos durante o processo de escrita. A pretensão inicial limitava-se a uma análise da presença indígena nas RIHGB. A escolha de alguns intelectuais que produziram obras significativas no século XIX buscava tão somente contextualizar a análise dos textos publicados na revista do instituto. O exame de qualificação da tese indicou que o que por ora procurávamos como fragmentos do indigenismo assinalava a relevância de uma noção de indigenismo, fornecendo coerência à civilização e à nação, fazendo-se notar pela presença do tema nas preocupações do Brasil oitocentista. Dessa maneira, a opção teórico-metodológica de uma história dos conceitos que, a princípio não consistia em abordagem central, se mostrou cada vez mais relevante. Ao entrecruzar a análise das fontes (RIHGB e outros escritos do período) com a abordagem koselleckiana, percebemos que a dialética dos pares conceituais assimétricos perpassava a maior parte das narrativas históricas desse período, tornando-se central para a análise de tais fontes. A análise dos verbetes associados ao termo indigenismo trouxe a convicção de que a história dos conceitos nos parecia o caminho mais apropriado para compreender o aparente esvaziamento semântico e os significados que poderiam ser desvelados a partir dele.

Por fim, compreendemos a existência de limitações que devem ser consideradas na forma que o termo indigenismo foi apropriado historicamente, limitando uma leitura emancipatória que propiciasse um reconhecimento efetivo e a construção de políticas de

alteridade. Argumentamos que tais limitações são decorrentes da carga histórica que o conceito carrega, ao ser constituído por pares conceituais assimétricos que se consolidaram no imaginário nacional: 1) civilizados/não-civilizados (perspectiva temporal); 2) indígenas/brasileiros (perspectiva cultural); 3) índios/cidadãos (perspectiva racial). Associadas, estas perspectivas conformaram-se em constructos de tipo colonial, fazendo-se necessário superar tais dualidades a fim de constituir uma alternativa à história indígena construída hegemonicamente. Como forma de superação dessa construção hegemônica da história indígena e, mais do que isso, como forma de superação de uma perspectiva epistemológica que parece consolidada, trazemos a noção de *autoria indígena* como um caminho teórico possível para ressignificação do conceito de indigenismo.

Cientes de que não concluímos um debate mas abrimos novas possibilidades de diálogo e de reflexão, finalizamos a tese assinalando o convite para que a história indígena e o indigenismo possam ser pensados como parte de um movimento mais amplo que traz consigo o desejo e a premência de identificar e de valorizar caminhos não hegemônicos. Tal urgência apresenta-se em um momento em que a ciência - absorvida por um caminho único - aparenta sua insuficiência para dar conta da realidade. Ao mesmo tempo, a história corre o risco de fragmentar-se ao ponto de ser eterna legitimação de uma história única, esquivando-se das grandes narrativas estruturais. O temor é que, com isso, deixemos de perceber que qualquer narrativa produzida por historiadores reafirma ou contesta um caminho epistemológico, mesmo que tal perspectiva não seja assumida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (Org.). *Cultura política e leitura do passado: historiografia e ensino de história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

ACHUGAR, Hugo. *Planetas sem Boca: escritos efêmeros sobre Arte, Cultura e Literatura*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

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

ALENCASTRO, Luiz Felipe. (Org.) Vida privada e ordem privada no Império In: *História da vida privada no Brasil - Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. *O Trato dos Viventes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Um Tesouro descoberto: Imagens do Índio na Obra de João Daniel. *Revista Tempo*. v.3, n. 5. Rio de Janeiro: UFF, 1996. p. 147- 160.

_____. *Os Índios Aldeados no Rio de Janeiro Colonial*. 2000. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/Universidade Estadual de Campinas – IFCH/Unicamp. Campinas, SP, 2000.

_____. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

_____. Índios e mestiços no Rio de Janeiro: significados plurais e cambiantes (séculos XVIII-XIX). In: *Memória Americana*, 16 (1), ano 2008, p. 19-40. Disponível em: <<http://www.scielo.org.ar/pdf/memoam/n16-1/n16-1a02.pdf>>. Acesso em: 07 ago. 2010.

ARAÚJO, Valdei Lopes de. Como transformar portugueses em brasileiros: José Bonifácio de Andrada e Silva. *Revista Intellectus*. Ano 5, v.I. Rio de Janeiro: UERJ, 2006.

_____. A experiência do tempo na formação do Império do Brasil: autoconsciência moderna e historicização. *Revista de História*, n. 159. São Paulo: USP, 2008, p. 107-134.

ARRUTI, Rinaldo. Existem realmente índios no Brasil?. In: *São Paulo em Perspectiva*. n. 8(3). São Paulo: PUC-SP, 1994.

ASSIS, Machado de. Instinto de Nacionalidade: crítica, notícia da atual literatura brasileira (1ª ed. 1873). São Paulo: Agir, 1959. *Hipertexto*: Alckmar L. dos Santos (UFSC), p. 28-34. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/cdrom/assis/massis.pdf>>. Acesso em: 08 jun. 2011.

BARBOSA Jr. O autor entrevistado in *O que é um autor? de Michel Foucault*: duas traduções para o português. Belo Horizonte: FALE/ UFMG, 2011. p. 5 – 14.

BERREDO, Bernardo Pereira de [1749]. *Anais Históricos do Estado do Maranhão*. Manaus: Biblioteca Pública do Estado do Amazonas, 1989. (Publicação eletrônica)

BITTENCOURT, Libertad B. *Mudança Dirigida: as organizações indígenas na América Latina- México e Brasil- 1970/2002*. 2002. 346f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas - Programa de Pós-Graduação em História Social/Universidade de Brasília, Brasília, 2002.

BOEHRER, George C A. *Apontamentos para a civilização dos índios bárbaros do reino do Brasil*. Lisboa: Agencia Geral Do Ultramar, 1963.

BONIFÁCIO, José. Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil In DOLHNIKOFF, Miriam. (Org.) *Projetos para o Brasil* (textos de José Bonifácio de Andrada e Silva). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. Carta ao Conde de Funchal, Lisboa (1812). In: CALDEIRA, Jorge (Org. e Intr.). *José Bonifácio de Andrada e Silva*. São Paulo: Ed. 34, 2002. p. 218-224.

BOSI, Alfredo. O Romantismo (IV). In: *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Editora Cultrix, 1994.

BOTELHO, André. *Cientificismo à brasileira: notas sobre a questão racial no pensamento social*. [s.d.] Disponível em: <http://www.achegas.net/numero/um/andre_b.htm>. Acessado em: 25 fev. 2009.

BOTELHO, Tarcísio. Censos e construção nacional no Brasil Imperial. *Revista Tempo Social. Revista de Sociologia da USP*, v. 17, n. 1. p. 321-341. São Paulo: 2004.

BUBLITZ, Juliana. *Entre tradição e modernidade: dilema do desenvolvimento no Brasil*. 2006. 166f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Social- Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional). Santa Cruz do Sul, 2006.

BUSATO, Susanna. Na construção da identidade, a diferença. In: XI ENCONTRO REGIONAL DA ABRALIC: LITERATURA, ARTES E SABERES, 2007. São Paulo. *Anais...* São Paulo: USP, 2007.

CANDIDO, Antonio. Literatura e subdesenvolvimento. In: *A educação pela noite & outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1989. p. 140-162.

_____. *Formação da Literatura Brasileira: momentos decisivos*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2000.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Etnicidade, eticidade e globalização. In: *O Trabalho do Antropólogo*. São Paulo: Ed. UNESP/Paralelo 15, 2006. p. 169 – 188

_____. Sobre o diálogo intolerante. In: *O Trabalho do Antropólogo*. São Paulo: Ed. UNESP/Paralelo 15, 2006. p. 189 – 198.

CARRIÈRES, Henri. Uma apresentação concisa da história conceitual. *Cadernos de Sociologia e Política*, v. 8. Rio de Janeiro: Fórum dos alunos do IUPERJ, 2005.

CERTEAU, Michel de. A operação histórica. In: LE GOFF, Jacques (comp.). *História: novos problemas*. Rio de Janeiro, 1979.

_____. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

CEZAR, Temístocles. Em nome do pai, mas não do patriarca: ensaio sobre os limites da imparcialidade na obra de Varnhagen. *Revista História*, v. 24, n.2. São Paulo, 2005. p. 207-240.

_____. O poeta e o historiador: Southey e Varnhagen e a experiência historiográfica no Brasil do século XIX. *Revista de História da Unisinos*, v. 11, n. 3. São Leopoldo, RS: Unisinos, set./dez., 2007.

COELHO, Olga Ferreira. Os nomes da língua: configuração e desdobramentos do debate sobre a língua brasileira no século XIX. *Revista IEB*, n. 47. São Paulo: USP, 2008.

COHN, Gabriel. *Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1998.

CORTÊS, Mariana. Modernidade, Assimilação e Ambivalência no Brasil: a construção social da ambivalência na sociedade brasileira contemporânea. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA BRAZILIAN STUDIES ASSOCIATION (BRASA), IX, 2008, New Orleans. *Anais...* New Orleans, EUA: mar. 2008.

COUTO DE MAGALHÃES, José Vieira [1876]. *O Selvagem*. Rio de Janeiro; São Paulo: Livraria Magalhães, 1913.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DIAS, Gonçalves. *O Brazil e a Oceania*. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1867.

_____. *Meditação*. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1909.

DIAS, Maria Odila da Silva. *O Fardo do Homem Branco: Southey, Historiador do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasiliana 344), 1974.

DOLHNIKOFF, Miriam. (Org.) *Introdução: Projetos para o Brasil* (textos de José Bonifácio de Andrada e Silva). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

DOMINGOS, Simone Tiago. Os jesuítas e a unidade nacional segundo a Revista do IHGB (1839-1889). *Política y Cultura*. n. 31. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2009. [p. 161 - 179]. Disponível em: <<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/267/26711982009.pdf>>. Acesso em: 13 jun. 2010.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. v.1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FARIA, Andréa Camila de. Visões do poeta: imagens do Brasil e dos brasileiros na correspondência de Gonçalves Dias. In: MATA, Sérgio Ricardo da; MOLLO, Helena

Miranda; VARELLA, Flávia Florentino (Org.). SEMINÁRIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA HISTORIOGRAFIA: aprender com a história?, 3, 2009, Ouro Preto. *Anais...* Ouro Preto: EdUfop, 2009.

FAVRE, Henri. *El Indigenismo*. México: Fondo de Cultura del México, 1998.

FENTRESS, James; WICKHAM, Chris. *Memória Social*. Lisboa: Teorema, 1992.

FERES Jr., João. Contribuição a uma tipologia das formas de desrespeito: para além do modelo Hegeliano-Republicano. *DADOS- Revista de Ciências Sociais*, v.45 n. 4. p. 555-576. Rio de Janeiro: IUPERJ, 2002.

_____. Spanish America como o outro da América. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n. 62, p. 69-91. São Paulo: CEDEC, 2004.

_____. (Org.). *Léxico da história dos conceitos políticos do Brasil*. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

FERREIRA, L. M. Ciência nômade: o IHGB e as viagens científicas no Brasil imperial. *Revista História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v. 13, n. 2, p. 271-92, abr./jun. 2006.

FOUCAULT, Michel. *O que é um autor? de Michel Foucault*: duas traduções para o português. Belo Horizonte: FALE/ UFMG, 2011. p. 51 - 82.

FREITAS, Edinaldo Bezerra de. A construção do imaginário nacional: entre representações e ocultamentos. As populações indígenas e a historiografia. In: *Labirinto - Revista Eletrônica do Centro de Estudos do Imaginário*. Ano VII, n. 10. Rondônia: UNIR, jan./dez. de 2007. Disponível em: <www.cei.unir.br/artigo103.htm>. Acesso em: 30 ago. 2008.

GARCÍA-FALCES, Nieves Zúñiga. Emergencia del movimiento indígena en América Latina: de “objeto” a “sujeto”. In: MARTÍ I PUIG; SANAHUJA (Editores) *Etnicidad, Autonomía y Gobernabilidad en America Latina*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2004.

GIRALDIN, Odair. Catequese e civilização: os capuchinhos “entre” os “selvagens” do Araguaia e Tocantins. In: *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, Série Antropologia*, v. 18, n. 2. Belém, Pará: Museu Emilio Goeldi, 2002.

GOMES, Mércio Pereira. O caminho brasileiro para a cidadania indígena. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla. (Org.). *História da cidadania*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2003.

GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. *O Império de Províncias: Rio de Janeiro, 1822-1889*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, FAPERJ, 2008.

GRAÇA, Antônio Paulo. *Uma Poética do Genocídio*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.

GREEN, James N. O imperador e seu pedestal: D. Pedro I e as opiniões controvertidas sobre a nação brasileira (1860-1900). In: LAUERHASS, Ludwig; NAVA, Carmen (orgs.). *Brasil: uma identidade em construção*. São Paulo: Ática, 2007. p. 189 - 210

GUIDIN, Márcia Lígia. Introdução: um poeta cantor da América. In: DIAS, Gonçalves. *Poesia Indianista*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GUIMARÃES, Lucia Maria Paschoal. A percepção dos fundadores do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. In: SIMPÓSIO NACIONAL DA ANPUH – HISTÓRIA E CIDADANIA, 19, 1998. São Paulo. *Anais...* São Paulo: Humanitas, ANPUH, v. II, 1998.

GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. Nação e Civilização nos Trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional. *Revista Estudos Históricos*. p. 5 - 27. Rio de Janeiro, 1988.

_____. As luzes para o Império: história e progresso nas páginas de O Patriota. In: KURY, Lorelai (Org.) *Iluminismo e Império no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2007. p.67-101.

HOLANDA, Sérgio B. Apresentação à obra. In: DIAS, Maria Odila da Silva. *O Fardo do Homem Branco: Southey, Historiador do Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional (Brasiliense 344), 1974.

_____. A herança colonial - sua desagregação. In: *O Brasil Monárquico, tomo II- O Processo de Emancipação*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. (Coleção História geral da Civilização Brasileira).

JASMIN, Marcelo G.; FERES JÚNIOR, João (Org.). *História dos Conceitos: debates e perspectivas*. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio/Edições Loyola, IUPERJ, 2006.

_____. *História dos Conceitos: diálogos transatlânticos*. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio/Edições Loyola, IUPERJ, 2007.

JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO, Edgard (orgs.). *Antropologia e Indigenismo na América Latina*. São Paulo: Cortez, 1981.

KNAUSS, Paulo. No rascunho do Novo Mundo: os espaços e os personagens da França Antártica. *Revista História*, v. 27, n.1, p. 143 – 154. São Paulo, 2008.

KODAMA, Kaori. *Os índios no império do Brasil: a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2009.

KOPENAWA, Davi. 2000. Sonhos das Origens. In: *Povos Indígenas no Brasil 1996-2000*. RICARDO, Carlos Alberto (Org.). São Paulo, Instituto Socioambiental: 19-23.

_____. Descobrimos os brancos. In: *Povos Indígenas no Brasil 1996-2000*. RICARDO, Carlos Alberto (Org.). São Paulo, Instituto Socioambiental, p. 19-23.

KOSELLECK, Reinhart. Uma História dos Conceitos: problemas teóricos e práticos. *Revista Estudos Históricos*, v. 5, n.10. . p. 134-146. Rio de Janeiro: CPDOC, 1992.

_____. *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC/Rio, 2006.

KRENAK, Ailton. Os índios não estão preparados para votar, para trabalhar, para existir... *Revista Lua Nova*. v. 1, n.4. São Paulo: CEDEC/ Ed. Brasiliense, 1985.

_____. Entrevista realizada por Eugênio Bucci e Alípio Freire. *Revista Teoria e Debate*, n.07, julho/agosto/setembro de 1989. Publicado em 02/04/2006. Disponível em: <<http://www2.fpa.org.br/o-que-fazemos/editora/teoria-e-debate/edicoesanteriores/nacional-ailton-krenak-receber-sonhos>>. Acesso em: 20 set. 2010.

_____. Antes o mundo não existia. In: NOVAES, Adauto (Org.) *Tempo e História*. SP: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

_____. O eterno retorno do encontro. In: NOVAES, Adauto (Org.) *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. Uma visita inesperada. In: GRUPIONI; VIDAL; FISCHMANN (Org.) *Povos Indígenas e Tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade*. São Paulo: USP, 2001.

_____. *Entrevista realizada por Sergio Cohn*. São Paulo: Produção Cultural, 24 de junho de 2010. Disponível em: <www.producaocultural.org.br/slider/ailtonkrenak>. Acessado em: 05 abr. 2011.

LAHUERTA, Flora Medeiros. *Geografias em movimento: território e centralidade no Rio de Janeiro joanino (1808-1821)*. 2009. 151f. Dissertação (Mestrado em Geografia). Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana, Universidade de São Paulo. São Paulo: PPGGH - USP, 2009.

LEONARDI, Victor. *Entre árvores e esquecimentos: história social nos sertões do Brasil*. Brasília, DF: Paralelo 15, 1996.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Aos fetichistas, ordem e progresso: um estudo do campo indigenista no seu estado de formação*. [Dissertação de mestrado apresentada ao PPGAS/Museu Nacional/UFRJ]. Rio de Janeiro, MN. 1985.

_____. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

LOSADA, Vânia Maria. Índios no Brasil: marginalização social e exclusão historiográfica. In: *Diálogos Latinoamericanos, número 003*. Aarhus: Universidad de Aarhus, 2001. p. 87-113.

_____. Os índios e Império: história, direitos sociais e agenciamento indígena. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA (Simpósio Temático 36: Os Índios Na História), 25, 2009, Fortaleza. *Anais...* Fortaleza, CE: ANPUH, 2009.

_____. De índio a guarda nacional: cidadania e direitos indígenas no Império (Vila de Itaguaí, 1822-1836). *Revista Topoi*, v.11, n. 21, jul./dez., 2010.

_____. Entre as vilas e os sertões: trânsitos indígenas e transculturações nas fronteiras do Espírito Santo (1798-1840). In *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Debates, 2011, [En línea], Puesto en línea el 31 janvier 2011. Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/60746>. Consultado el 20 juin. 2011.

MACHADO, Maria Helena P. T. Um Mitógrafo do Império: A Construção dos Mitos da História Nacionalista do Século XIX. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, 2000. p. 63- 80.

MAGALHÃES, Domingos José Gonçalves de. Os Índigenas do Brasil perante a História. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo XXIII, 1860. p. 3-66.

MARQUES, Wilton José. O poeta, a revista e a escravidão. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA ABRALIC (*Tessituras, Interações, Convergências*). 9, 2008, São Paulo. *Anais...* São Paulo: USP, 2008.

_____. Gonçalves Dias: o poeta na contramão. Texto apresentado ao Congresso da LASA (Associação de Estudos Latino-Americanos). Rio de Janeiro: UFF, 2009.

MARTIUS, Karl P. von. Como se deve escrever a história do Brasil. *Revista Trimensal de História e Geografia*, n. 24, jan., 1845.

MONTEIRO, John. *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. São Paulo: UNICAMP, 2001.

_____. A memória das aldeias de São Paulo: índios, paulistas e portugueses em Arouche e Machado de Oliveira. *Revista Dimensões*, v.14, p. 17 - 35. Vitória: UFES, 2002.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. A Política Indigenista durante o Século XIX. Tese (Doutorado em Antropologia). São Paulo: Faculdade de Ciências e Letras de Rio Claro. Rio Claro, SP, 1971.

_____. *Os Índios e a ordem imperial*. Brasília, FUNAI, 2005.

MOREL, Marco. Pátrias Polissêmicas: República das Letras e imprensa na crise do Império português na América. In: KURY, Lorelai (Org.). *Illuminismo e Império no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2007. p.15- 39

MOTA, Lúcio Tadeu. O Instituto Histórico Geográfico Brasileiro e as propostas de integração das comunidades indígenas no Estado Nacional. *Revista Diálogos*, v. 2, p. 149- 176, 1998.

_____. A Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB) e as populações indígenas no Brasil do II Reinado (1839-1889). *Revista Diálogos*, v. 10, n. 1, p. 117- 142. Maringá-PR: DHI/PPH/UEM, 2006.

_____. As populações indígenas Kaiowá, Kaingang e as populações brasileiras na bacia dos rios Paranapanema/Tibagi no século XIX: conquista e relações interculturais. *Fronteiras: Revista de História*, v.9, n.16. Dourados, MS: UFGD, 2007.

NEVES, Lúcia M.B.P.; MACHADO, H.F. *O Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a verdade e a mentira*. Organização e tradução de Fernando Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

ODÁLIA, Nilo. *As Formas do Mesmo: ensaios sobre o pensamento historiográfico de Varnhagen e Oliveira Vianna*. São Paulo: Editora da Unesp, 1997.

OLIVEIRA FILHO, J. P. de; LIMA, A. C. de S. Os muitos fôlegos do indigenismo. In: *Anuário Antropológico*, n. 81. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. São Paulo/Rio de Janeiro: ED. Marco Zero / ED. UFRJ, 1987.

_____. Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito. In: SILVA, Aracy L. da; GRUPIONI, Luís D. Benzi (Org.). *A temática indígena na escola*. Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995. p. 61-81.

_____. Cidadania, Racismo e Pluralismo: A Presença das Sociedades Indígenas na Organização dos Estados Nacionais. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, v. 24, 1996, p. 27-33.

_____. *Ensaio em Antropologia Histórica*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999. 269 p.

_____. *Cidadania e Globalização: povos indígenas e agências multilaterais*. 1. ed. Porto Alegre: UFRGS/IFCH, 2000. 151 p.

_____. (Org.). *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004. v. 1. 361 p.

_____. (Org.) *Hacia una antropología del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas actuales de los indígenas en Brasil*. 1. ed. Rio de Janeiro/Lima: Contra Capa/ Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 2006. 228 p.

_____. O nascimento do Brasil: revisão de uma paradigma historiográfico. In: *Anuário Antropológico*, v. 1, 2009a, p. 11-40.

_____. As mortes do indígena no Império do Brasil: o indianismo, a formação da nacionalidade e seus esquecimentos. In: (Orgs.) AZEVEDO, Célia et al. *Cultura Política, memória e historiografia*. Rio de Janeiro, Editora: FGV, 2009b.

OLIVEIRA, Andrey Pereira de. A corrupção do universo indígena nas “Poesias Americanas” de Gonçalves Dias. *Revista Trama*, vol. 1, n. 2, p. 39-57. Marechal Cândido Rondon, PR: UniOeste, 2005.

OLIVEIRA, Laura Nogueira, 2000. *Os Índios Bravos e o Sr. Visconde: os indígenas brasileiros na obra de Francisco Adolfo de Varnhagen*. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História/Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, FAFICH-UFMG. Belo Horizonte-MG, 2000.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Discurso Fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional*. Campinas, SP: Pontes, 2003.

PALAZZO, Camen Licia. Permanências e mudanças no imaginário francês sobre o Brasil

(séculos XVI a XVIII). *Revista Imaginário*, v.13, n.14, p.105-138. São Paulo: USP, 2007.

PAMPLONA, Marco A.; DOYLE, Don H. Americanizando a conversa sobre nacionalismo. In: *Nacionalismo no Novo Mundo: a formação dos Estados-nação no século XIX*. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2008.

PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. Guido Pokrane, o imperador do Rio Doce. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA - ANPUH, 23, 2005, Londrina. *Anais...* Londrina, PR: ANPUH, 2005. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/MHParaiso.pdf>>. Acesso em: 04 jun. 2011.

PAZ, Francisco Moraes. *Na poética da história: a realização da utopia nacional oitocentista*. Curitiba, Editora da UFPR, 1996.

PÉCAUT, Daniel. *Os intelectuais e a política no Brasil: entre o povo e a nação*. São Paulo: Ática, 1990.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Rompendo o silêncio: por uma revisão do "desaparecimento" dos povos indígenas. *Ethnos: Revista Brasileira de Etnohistória*. 2(2), 2000.

PUNTONI, Pedro. O Sr. Varnhagen e o patriotismo caboclo: o indígena e o indianismo perante a historiografia brasileira. In: JANCSON, István (Org.). *Brasil: Formação do Estado e da Nação*. São Paulo: FAPESP, 2003. p. 633- 676.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In SANTOS; MENESES (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 84 – 130

RAMINELLI, Ronald. As raças contra a Nação: Reflexões do médico Francisco Soares Franco” in *Evento Portugal, Brasil e a Europa Napoleônica*, 2008.

RAMOS, Alcida R. Indigenismo de resultados. *Revista Tempo Brasileiro*, v. 100. Rio de Janeiro, 1990. p. 133-150.

_____. *Convivência interétnica no Brasil: os índios e a nação brasileira*. Brasília: Departamento de Antropologia- Universidade de Brasília. n. 221, 1997. (Série Antropologia)

_____. Introduction: least but not last. In: *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.

_____. Uma crítica da desrazão indigenista. *Série Antropologia n° 243*. Brasília: PPGAS/DAN, 1998b.

_____. Projetos indigenistas no Brasil independente. *Série Antropologia v. 267*, Brasília, 1999. p. 1-14

REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. 9. ed. ampliada. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

RIBEIRO, Cristina Betioli. *O norte – um lugar para a nacionalidade*. 2003. 215f. Dissertação (Mestrado em Teoria e História Literária). Instituto de Estudos da Linguagem, Programa de Pós-Graduação em Teoria e História Literária, Universidade estadual de Campinas – IEL/UNICAMP, Campinas, SP, 2003.

_____. *Um norte para o romance brasileiro: Franklin Távora entre os primeiros folcloristas*. 2008. 225f. Tese (Doutorado em Teoria e História Literária). Instituto de Estudos da Linguagem, Programa de Pós-Graduação em Teoria e História Literária, Universidade estadual de Campinas – IEL/UNICAMP, Campinas, SP, 2008.

RIBEIRO, Gustavo Lins. *Tropicalismo e Europeísmo: modos de representar o Brasil e a Argentina. Série Antropologia*. Brasília, DF: Departamento de Antropologia da UnB, 2001.

RODRIGUES, João Paulo Coelho de Souza. *A Pátria e a Flor: língua, literatura e identidade nacional no Brasil, 1840-1930*. 2002. 321 f. Tese (Doutorado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2002.

RONDON, Cândido. José Bonifácio e o problema indígena. *Jornal do Commercio, Tomo VII, v. III*. [s.d.]

ROQUETTE-PINTO, Edgard. *Rondonia*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1935.

SAID, Edward W. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Um Ocidente não-ocidentalista? A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal in SANTOS; MENESES (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 519 – 562.

SANTOS, Eulália Maria Aparecida Moraes dos. *Dos cometas do nordeste aos tesouros da Amazonia: os jesuítas João Daniel e José Monteiro da Rocha no contexto das Ciências Naturais do século XVIII*. 2006. 319f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, PPGHis/ UFPR, 2006.

SCHWARCZ, Lília M. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

_____. Prefácio. In: SIMAN, L. M. de C.; LIMA E FONSECA, T. N. (Org.). *Inaugurando a história e conduzindo a nação: discursos e imagens no ensino de História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

_____. O Espetáculo da Miscigenação. In: *A Recepção do Darwinismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2003. p. 165-180.

SCHWARCZ, Lília K. Moritz; GOMES, Nilma Lino (Org.) *Antropologia e História: debate em região de fronteira*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SEGATO, Rita Laura. Alteridades Históricas/Identities Políticas: Una crítica a las certezas del pluralismo global. *Série Antropologia* n° 234, Brasília: PPGAS/DAN, 1998.

_____. Los cauces profundos da raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación*, v. 3, 2010.

SILVA, Cristhian Teofilo da. "Relatos de um certo Ocidente: O indigenismo como orientalismo à americana". *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, Vol. 1/2009.

_____. Indigenismo como ideologia e prática de dominação: Apontamentos teóricos para uma etnografia do indigenismo latino-americano em perspectiva comparada. *Latin American Research Review* ^{JCR}, 2011, (no prelo).

SIMAN, Lana Mara de Castro. Pintando o descobrimento: o ensino de História e o imaginário de adolescentes. In: SIMAN, L. M. de C.; LIMA E FONSECA, T. N. (Org.). *Inaugurando a história e conduzindo a nação: discursos e imagens no ensino de História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

SODRÉ, Nelson Werneck. *O que se deve ler para conhecer o Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976. (Coleção Retratos do Brasil)

SOLANO, Xochitl. Indigenismo, indianismo y 'ciudadanía étnica' de cara a las redes neozapatistas. In: DÁVALOS, Pablo (Comp.). *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 279- 309.

SOUTHEY, Robert. *Historia do Brasil*. 4. ed. v. 3. São Paulo: Melhoramentos, 1977.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2010.

SPOSITO, Fernanda. *Nem cidadãos, nem brasileiros: indígenas na formação do Estado Nacional brasileiro e conflitos na província de São Paulo (1822-1845)*. 2006. 230f. Dissertação (Mestrado em História) - FFLCH- Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de São Paulo, PPGHis/USP, São Paulo, 2006.

SÜSSEKIND, Flora. *O Brasil não é longe daqui: o narrador, a viagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

THEVET, André. *As singularidades da França Antártica*. São Paulo/Belo Horizonte: Itatiaia USP, 1978.

THOMAZ, Omar Ribeiro. Guia de Leitura. In: *Introdução: Projetos para o Brasil (textos de José Bonifácio de Andrada e Silva)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

TREECE, David. *Exilados, aliados e rebeldes: o movimento indianista, a política indigenista e o Estado-nação imperial*. São Paulo: Nankin/Edusp, 2008.

TURIN, Rodrigo. A "obscura história" indígena. O discurso etnográfico no IHGB (1840-1870). In: *Estudos sobre a escrita da História*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

_____. Uma nobre, difícil e útil empresa: o ethos do historiador oitocentista. In: *História da Historiografia*, n.2, 2009, p.12-28. Disponível em: <www.ichs.ufop.br/rhh/index.php/revista/index>. Acesso em: 07 out. 2010.

VAINFAS, Ronaldo. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. *Revista Tempo* - Revista do Departamento de História da UFF, vol. 4, n.8. Niterói, RJ: UFF, ago. 1999. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg8-1.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2010.

_____. (Dir.). *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

VARNHAGEN, F. A. Crônica do descobrimento do Brasil. In: *O Panorama: jornal litterario e instructivo da Sociedade propagadora dos conhecimentos uteis*, v. 4, jan./dez., 1840, 18/I : p. 21-22 ; 1e/II : p. 33-35 ; 8/II : p. 43-45; 15/II : p. 53-56 ; 29/II : p. 68-69 ; 14/III : p. 85-87 ; 28/III : p. 101-104.

_____. Memorial orgânico. *Revista Guanabara*. Rio de Janeiro, 1851.

_____. *Sumé: lenda mito-religiosa americana, recolhida em outras eras por um índio Moranduçara*. Madrid: Imp. da V. de Dominguez, 1855.

_____. [1857]. Discurso Preliminar: os índios perante a nacionalidade brasileira. In: MOREIRA NETO, Carlos A. de. *Os Índios e a ordem imperial*. Brasília, FUNAI, 2005.

VERDUM, Ricardo. *Cidadania multicultural? O Etnodesenvolvimento e os limites do indigenismo brasileiro*. Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: <http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/relaju/documentos/Verdum_Ricardo.pdf>. Acesso em: 20 set. 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS, Esther de. *Rondon conta sua vida*. Rio de Janeiro, 1958.

ZARTH, Paulo Afonso. História regional/História Global: Uma História Social da Agricultura no Noroeste do Rio Grande do Sul (Brasil). *Revista Tendências e Debate*, v. 1, n. 1, p. 109-128. Passo Fundo: Centro de Pesquisas Historiográficas do RS/PPGHIS/Edit. Universitária, jun. 1999.

FONTES CONSULTADAS

Obras consultadas

BONIFÁCIO, José. Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil In DOLHNIKOFF, Miriam. (Org.) *Projetos para o Brasil* (textos de José Bonifácio de Andrada e Silva). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. Carta ao Conde de Funchal, Lisboa (1812). In: CALDEIRA, Jorge (Org. e Intr.). *José Bonifácio de Andrada e Silva*. São Paulo: Ed. 34, 2002. p. 218-224.

COUTO DE MAGALHÃES, José Vieira [1876]. *O Selvagem*. Rio de Janeiro; São Paulo: Livraria Magalhães, 1913.

DIAS, Gonçalves. *O Brazil e a Oceania*. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1867.

_____. *Meditação*. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1909.

MAGALHÃES, Domingos José Gonçalves de. Os Índigenas do Brasil perante a História. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo XXIII, 1860. p. 3-66.

VARNHAGEN, F. A. Crônica do descobrimento do Brasil. In: *O Panorama: jornal litterario e instructivo da Sociedade propagadora dos conhecimentos uteis*, v. 4, jan./dez., 1840, 18/I : p. 21-22 ; 1e/II : p. 33-35 ; 8/II : p. 43-45; 15/II : p. 53-56 ; 29/II : 68-69 ; 14/III : p. 85-87 ; 28/III : p. 101-104.

_____. Memorial orgânico. *Revista Guanabara*, Rio de Janeiro, 1851.

_____. *Sumé: lenda mito-religiosa americana, recolhida em outras eras por um índio Moranduçara*. Madrid: Imp. da V. de Dominguez, 1855.

_____. [1857]. Discurso Preliminar: os índios perante a nacionalidade brasileira. In: MOREIRA NETO, Carlos. A. de. *Os Índios e a ordem imperial*. Brasília, FUNAI, 2005.

SOUTHEY, Robert. *Historia do Brasil*. 4. ed. v. 3. São Paulo: Melhoramentos, 1977.

Revistas do IHGB

BAENA, Antonio Ladislau Monteiro. Observações ou Notas Ilustrativas dos primeiros três capítulos da Parte Segunda do Thesouro Descoberto no Rio Amazonas, escritos pelo Padre João Daniel, *RIHGB*, Tomo V, p. 276 – 311. Rio de Janeiro, 1843.

BARBOSA, Januário da Cunha. Extracto das actas das sessões do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro nos mezes de Dezembro de 1838, e Janeiro, Fevereiro e Março de 1839. *RIHGB*, Tomo I, p. 45 – 52. Rio de Janeiro, 1840.

BEAUREPAIRE-ROHAN, Visconde de. Viagem De Cuyabá ao Rio de Janeiro, pelo Paraguay, Corrientes, Rio Grande do Sul e Santa Catharina em 1846. *RIHGB*, Tomo IX, p. 376 – 397. Rio de Janeiro, 1847.

BLASQUEZ, Antonio. Carta de algumas coisas que iam em a nau que se perdeu do Bispo, para o nosso Padre Ignacio: copiada do Registro das Cartas Jesuíticas, escrita em 1557. *RIHGB*, Tomo V, p. 226 – 236. Rio de Janeiro, 1843.

D´ALINCOURT, Luiz. “Reflexões sobre o systema de defesa que se deve adoptar na fronteira do Paraguay, em consequencia da revolta e dos insultos praticados ultimamente pela nação dos índios Guaicurús ou Cavalleiros, escritas em 1826” in *RIHGB*, Tomo XX, p. 360 – 365. p. 226 – 236. Rio de Janeiro, 1857.

DANIEL, João. Parte Segunda do Thesouro Descoberto do Amazonas: notícia geral dos índios seus naturaes em particular; da sua fé, vida, costumes, e das causas mais notáveis da sua rusticidade. *RIHGB*, Tomo II, p. 338 – 374. Rio de Janeiro, 1840.

DANIEL, João. Continuação da Segunda Parte do Thesouro Descoberto no Rio Amasonas. *RIHGB*, Tomo II, p. 459 – 512. Rio de Janeiro, 1840.

DANIEL, João. Continuação da Segunda Parte do Thesouro Descoberto no Rio Amasonas. *RIHGB*, Tomo III, p. 39- 52, p.158-183, p. 282-297, p. 422-441. Rio de Janeiro, 1841

FRANÇA, José Feliciano. Apontamentos sobre a vida do índio Guido Pokrane e sobre o francez Guido Marlière. *RIHGB*, Tomo XVIII, p. 426 – 434. Rio de Janeiro, 1855.

JARDIM, Ricardo José Gomes. *Creação da Directoria dos Indios* na Província de Mato Grosso, no ano de 1846. *RIHGB*, Tomo IX, p. 548 – 554. Rio de Janeiro, 1847.

LOURENÇO, Padre. Cópia de hua carta do Brasil do spiritu santo para o Padre doutor Torres por comissão do Padre bras. Lorenço de 10 de junho de 1562. *RIHGB*, Tomo II, p. 432 – 437. Rio de Janeiro, 1840.

MACHADO DE OLIVEIRA, José Joaquim. Os Cayapós. *RIHGB*, Tomo XXIV, p. 491- 524. Rio de Janeiro, 1861.

MACHADO DE OLIVEIRA, José Joaquim. A celebração da paixão de Jesus Christo entre os Guarany - episódio de um Diario das campanhas do Sul, escrito em 1818” in *RIHGB*, Tomo IV, p. 331 – 349. Rio de Janeiro, 1842.

MACHADO DE OLIVEIRA, José Joaquim. A Emigração dos Cayuaz: narração coordenada sob apontamentos dados pelo Sr. João Henrique Elliot. *RIHGB*, Tomo XIX, p. 434 – 447. Rio de Janeiro, 1856.

MANOEL DA CUNHA, Francisco. Informação sobre a Província, então Capitania, do Espírito Santo, ao Ministro de Estado Antonio de Araujo e Azevedo, em 1811. *RIHGB*, Tomo IV, p. 240 – 247. Rio de Janeiro, 1842.

MASCARENHAS, Francisco de Assis. Carta escripta no dia em que deu posse do governo da Capitania de Goyaz a Fernando Delgado Freire de Castilho, nomeado seu sucessor, no ano de 1809. *RIHGB*, Tomo V, p. 68 – 72. Rio de Janeiro, 1843.

MATTOS, João Wilkens de. Alguns esclarecimentos sobre as Missões da Provincia do Amazonas, escritos em 1855. *RIHGB*, Tomo XIX, p. 124 – 131. Rio de Janeiro, 1856.

NÓBREGA, Padre Manoel da. Carta manuscrita em 1551. *RIHGB*, Tomo II, p. 285 – 289. Rio de Janeiro, 1840.

NUNES, Antonio Duarte. Memória do Descobrimento e Fundação da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, escrita no ano de 1779. *RIHGB*, Tomo I, p. 96 -107. Rio de Janeiro, 1839.

OTTONI, Theophilo Benedicto. Notícia sobre os selvagens do Mucury em uma carta dirigida ao Senhor Dr. Joaquim Manuel de Macedo, em 1858. *RIHGB*, Tomo XXI, p. 173 – 215. Rio de Janeiro, 1858.

PIMENTA BUENO, José Antonio. Extracto do Discurso do Presidente da Província do Mato-Grosso, na abertura da Assembléa Legislativa Provincial, em o dia 1 de março de 1837. *RIHGB, Tomo II*, p. 172 – 176. Rio de Janeiro, 1840.

PINHEIRO, Joaquim Caetano Fernandes. Breves reflexões sobre o systema de catechese seguido pelos jesuítas no Brazil. *RIHGB, Tomo XIX*, p. 379-397. Rio de Janeiro, 1856.

PRADO, Francisco Rodrigues do. História dos Índios Cavalleiros ou da Nação Guaycuru, escrita em 1793. *RIHGB, Tomo I*, p. 21 – 44. Rio de Janeiro, 1839.

REBELLO E SILVA, Thomaz da Costa Corrêa. Memória sobre a Provincia das Missões. *RIHGB, Tomo II*, p. 157 – 171. Rio de Janeiro, 1840.

RENDON, José Arouche de Toledo. Memória sobre as aldeias de índios da Provincia de São Paulo, segundo as observações feitas no anno de 1798- opinião do autor sobre a sua civilização. *RIHGB, Tomo IV*, p. 295 – 317. Rio de Janeiro, 1842.

RIBEIRO, Francisco de Paula. Roteiro da viagem que fez o capitão Ribeiro às fronteiras da capitania do Maranhão e da de Goyaz no anno de 1815. *RIHGB, Tomo X*, p. 5 – 79. Rio de Janeiro, 1848.

RIBEIRO, Francisco de Paula. Memória sobre as nações gentias que presentemente habitam o continente do Maranhão, escripta no anno de 1819. *RIHGB, Tomo III*, p. 184 – 197, p. 297 – 322, p. 442 – 456. Rio de Janeiro, 1841.

SEGURADO, Rufino Theotonio. Viagem de Goyaz ao Pará: roteiro escripto em 1848. In *RIHGB, Tomo X*, p. 178 – 212. Rio de Janeiro, 1848.

Sem autoria. Extracto de Manuscrito denominado Descrição Geographica da America Portuguesa, escrito em 1787. *RIHGB, Tomo I*, Rio de Janeiro, 1839.

TEIXEIRA, Frade Domingos. Descrição da vida e das intempéries do capitão do Grão Pará, Gomes Freire de Andrade, em 1727. *RIHGB*.

TUGGIA, Frei Rafael de. Mappa dos Indios Charaós da Aldêa de Pedro Affonso nas margens do Rio Tocantins, em 1852. *RIHGB, Tomo XIX*, p. 122 – 124. Rio de Janeiro, 1856.

TUGGIA, Frei Rafael de. Mappas dos Indios Cherentes e Chavantes na nova povoação de Thereza Christina no Rio Tocantins, em 1852. *RIHGB, Tomo XIX*, p. 119 – 121. Rio de Janeiro, 1856.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. Carta oferecida ao IHGB versando sobre ethnographia indígena, línguas, emigrações e arqueologia, padrões de mármore dos primeiros descobridores. *RIHGB, Tomo XII*, p. 366 – 376. Rio de Janeiro, 1849.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. Memoria sobre a necessidade do estudo e ensino das línguas indígenas do Brazil. *RIHGB, Tomo III*, p. 53 – 63. Rio de Janeiro, 1841.

VASCONCELLOS E SOUZA, Luiz de. Offício do Vice-Rei Luiz de Vasconcellos e Souza, com cópia da relação instrutiva e circunstanciada, para ser entregue ao seu sucessor, em 20 de Agosto de 1789. *RIHGB*, Tomo IV, p.129 – 131. Rio de Janeiro, 1842.

VILLEGAGNON, Nicolau. Tradução da carta que Nicolau Villegagnon escreveu da America (Rio de Janeiro) a Calvino, em 1557. *RIHGB*, Tomo II, Rio de Janeiro, p. 203 – 213.1840.

Dicionários consultados

1728- Raphael Bluteau. *Vocabulario portuguez e latino, áulico, anatômico, architectonico etc.* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, v. 8. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>>. Acesso em: 10. jan. 2010.

1783- Bernardo de Lima e Melo Bacellar. *Diccionario da Lingua Portugueza, em que se acharão dobradas palavras do que traz Bluteau, e todos os mais dicionarittas juntos...* Lisboa: Officina de Joze de Aquino Bulhoens.

1789- Antonio de Moraes Silva. *Diccionario da língua portugueza - recopilado dos vocábulos impressos até agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado.* Lisboa: Typographia Lacerdina. (Biblioteca Central da UnB)

1813- Antonio de Moraes Silva. *Diccionario da Lingua Portugueza recopilado dos vocabulários...*

1832- Luiz Maria da Silva Pinto. *Diccionario da Lingua Brasileira.* Ouro Preto: Typographia de Silva. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/3>>. Acesso em: 10 jan. 2010.

1873- Dr. Fr. Domingos Vieira. *Grande Diccionario Portuguez ou Thesouro da Lingua Portugueza.* v. 3. Porto: Ernesto Chardron e Bartholomeu H. de Moraes.

1888- Dr. Antonio Joaquim de Macedo Soares. *Diccionario Brasileiro da Lingua portuguesa: elucidário etimológico crítico.* Rio de Janeiro

1889- Visconde de *Beaurepaire Rohan.* *Diccionario de Vocábulos Brasileiros.* Fac-símile da 1. ed. Belo Horizonte: Garnier, 2007.

1895- Antonio José de Carvalho e João de Deus. *Diccionario Prosodico de Portugal e Brazil.* 6. ed. Porto/RJ: Lopes e Schmidt.

1928- Sem autoria. *Novo Diccionario Nacional.* Brasília-DF: (Biblioteca da UnB)

1939- Bernardino José de Souza. *Diccionario da Terra e da Gente do Brasil.* 4. ed. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1939. Disponível em <http://www.brasiliana.com.br/obras/diccionario-da-terra-e-da-gente-do-brasil>. Acessado em 14. dez. 2010.

1946- Laudelino Freire. *Grande e novíssimo dicionário da lingua portuguesa.* Rio de Janeiro: Editora A Noite.

- 1950- Agenor Costa. *Dicionário de sinônimos e locuções da língua portuguesa*.
- 1953- Antonio de Moraes Silva. *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*.
- 1968- J. Mesquita de Carvalho. *Dicionário Prático da Língua Nacional Ilustrado*. SP: Ed. Egeria.
- 1970- Francisco Fernandes. *Dicionário Brasileiro Contemporâneo Ilustrado*. Porto Alegre: Globo.
- 2007- Antonio Geraldo da Cunha. *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*.
- 2010- *Dicionário Caldas Aulete*. Disponível em <http://www.auletedigital.com.br/>. Consultado em 12. Dez. 2010.
- 2010- HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Ed. Objetiva, 2010.