



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLITICA

Murilo Do Vale Bitar

**INDIGENISMO E INDIANISMO: O PARADOXO NA FORMAÇÃO DA  
SOCIEDADE BRASILEIRA (1549 - 1950)**

BELÉM - PARÁ  
2015

MURILO DO VALE BITAR

**INDIGENISMO E INDIANISMO: O PARADOXO NA FORMAÇÃO DA  
SOCIEDADE BRASILEIRA (1549 - 1950)**

Monografia apresentada como  
requisito para a obtenção do título  
de Mestre em Ciência Política da  
Universidade Federal do Pará.

Orientadora Edilza Fontes

BELÉM - PARÁ  
2015

Dedico este trabalho:  
a meu, pai Hildeberto (in memoriam);  
a minha, mãe Bernadete;  
a meus filhos, Murilo Victor, Heitor e  
Rafael;  
a minha doce esposa, Elba Negreiros;  
a meu irmão. Leonardo e minha irmã  
Oriana.  
Seus sorrisos são minha vida.

## **AGRADECIMENTOS**

À Professora, Eneida Assis, que dedicou a vida às questões indígenas e ao carinho dos filhos e amigos (in memoriam);

Aos Professores, Carlos Souza e Edir Veiga, que desde o início ofereceram a voz amiga e o incentivo acadêmico;

À Professora, Edilza Fontes, sempre indicando o melhor caminho;

Aos Professores e funcionários do PPGCP da UFPa.

“O homem é uma espécie de coordenada na paisagem”

Eidorfe Moreira, 1959

“A fraternidade humana ganha um sentido concreto ao apresentar-nos, na tribo mais pobre, nossa imagem confirmada e uma experiência da qual, junto com tantas outras, podemos assimilar as lições”

C. Lévi-Strauss, 1955

“Quantas e quantas atrocidades! Batidas em regra, levando a morte a todas as malocas, a todos os papiris, a todos os igarapés, onde se refugiavam os perseguidos. E passada a refrega, mulheres não sabiam das suas crianças e a tribo errante e desvairada, mal podia reconhecer os lugares das suas moradas de outrora - tal a devastação!”

Cândido Rondon, 1958

## RESUMO

A formação e consolidação da sociedade brasileira são marcadas pela presença indígena. A construção do Brasil, portanto, não pode ser compreendida sem ter o índio como um dos principais norteadores físicos e culturais da nação, pois sua contribuição étnica se mostrou determinante no surgimento do próprio sentimento de nacionalidade brasileira, com sua representação simbólica e espiritual.

O percurso traçado nesse caminho, contudo, se revela marcado pelo processo colonizador ao qual os índios, apesar de sua ampla resistência, não podiam fazer frente, tanto pela sua própria fragilidade biológica, quanto por sua incipiência tecnológica.

A intercorrência de sua influência cultural, bem como do particular caráter político de sua resistência colonial, suscitaram o surgimento, respectivamente, do Indianismo cultural e do Indigenismo político-jurídico no Brasil, como fenômenos antagônicos ou paradoxais. O primeiro ligado à formação sociocultural do brasileiro e o segundo à sua política de relacionamento com os índios, direcionada desde os primórdios da sociedade nacional até a primeira metade do século XX à submissão indígena, fosse pela violência bruta, fosse pela sua aculturação.

A herança colonial herdada pelo Brasil, que se afirmou como nação independente na segunda década do século XIX, é a chave de compreensão desses fenômenos, mostrando que no cerne de toda morfologia nacional, os valores condicionantes ontológicos da colonização seguiram influenciando o Brasil tanto em sua autoimagem ideológica, quanto em seu modo de lidar com as comunidades indígenas que seguiram resistindo.

**Palavras-Chave:** Indigenismo. Indianismo. Nacionalismo. Política

## **ABSTRACT**

The formation and consolidation of Brazilian society are marked by indigenous presence. The construction of Brazil, therefore, cannot be understood without the Indian as a major physical and cultural mastermind of the nation because their ethnic contribution made themselves crucial in the emergence of own sense of Brazilian nationality, by its symbolic and spiritual representation.

The course traced in this path, however, reveals to be marked by the colonizing process in which the Indians, despite their widespread resistance, could not cope, either by its own biological fragility, as for its technological incipient.

The intercurrency of their cultural influence as well as the particular political nature of its colonial resistance, raised the emergence, respectively, of cultural Indianism and political-legal Indigenism in Brazil as antagonistic or paradoxical phenomena. The first one connected to socio-cultural training of the Brazilian and the second to its relationship policy with the Indians, directed since the earliest days of the national society until the first half of the twentieth century to indigenous submission, either by brute violence, whether by their acculturation.

The colonial legacy inherited by Brazil, which it established itself as an independent nation in the second decade of the nineteenth century, is the key of understanding of these phenomena, showing up that into the core of all national morphology, the ontological conditioning values of colonization proceeded influencing Brazil both in its ideological self-image, and in its way of dealing with indigenous communities who kept on resisting.

Keywords: Indigenism. Indianism. Nacionalism. Policy.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
<b>1 A CONFORMAÇÃO HISTÓRICA: INDIGENISMO, INDIANISMO E A PARTICIPAÇÃO INDÍGENA NO PLANO SOCIOPOLÍTICO E NA ESFERA JURÍDICA</b> .....	16
<b>2 INDIGENISMO E INDIANISMO, PARALELAMENTE CONSIDERADOS</b> ....	31
<b>3 O CONTEÚDO SEMÂNTICO DE INDIGENISMO E INDIANISMO - O FENÔMENO DO SERTANISMO</b> .....	73
3.1 O SERTANISMO BANDEIRANTE E O SERTANISMO CATEQUIZADOR – PRIMEIRA FASE .....	79
3.2 O SERTANISMO CIENTÍFICO - SEGUNDA FASE .....	91
3.3 O SERTANISMO ESTATAL REPUBLICANO - TERCEIRA FASE.....	99
<b>4 ORIGENS E ABRANGÊNCIAS DO INDIGENISMO E DO INDIANISMO, COMO EXPRESSÕES E FATOS SOCIAIS</b> .....	104
<b>5 O ASSIMILACIONISMO COMO POLÍTICA INDIGENISTA</b> .....	111
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	128
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	132
<b>ANEXOS</b> .....	138
<b>ANEXO A – (Nome desse grupo de imagens)</b> .....	139



## INTRODUÇÃO

Um dos maiores paradoxos da sociedade brasileira, perpetrado ao longo de sua formação, mas particularmente discernível após o movimento político de Independência, é o relacionamento social e institucional entre a nação e os povos indígenas.

Ao longo de cinco séculos em que entrementes a todo o processo colonial e pós-colonial a sociedade brasileira se fez, os índios sempre foram presença constante, fosse no trato cotidiano, fosse como irradiação cultural. Tanto que desde o momento em que procurou se ver politicamente independente da Europa e a ressaltar os quadrantes de uma nacionalidade forjada sob os alicerces do colonialismo, o brasileiro parece ter encontrado na figura indígena a referência primeva - verdadeira raiz -, que conferiria ao povo brasileiro o vínculo necessário e imanente ao solo da pátria, e assim estar inseparavelmente contido nos horizontes da nação.

A ideia de nacionalidade a que aludimos é a mais ampla possível, não obstante seu direcionamento político específico. É como fruto de uma espécie particular de sentimento compartilhado, imbricado à identidade de um povo determinado, que se autoidentifica em bloco, como pertencente a um mesmo contexto natural e humano<sup>1</sup>. Sentimento, todavia, que só se completa ou se realiza por meio de suas relações políticas e jurídicas, desenvolvidas no amago da coletividade.

Uma nação - disse Ernest Renan (1823-1892) – “est une âme, un principe spirituel”<sup>2</sup>. Dois elementos, assim, a formariam: o passado e o presente. O passado, “la possession en commun d’un riche legs de souvenirs”<sup>3</sup>; o presente, “le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l’héritage qu’on a reçu indivis”<sup>4</sup>. Nesse ponto, passado e presente se fundiriam na constituição daquela “alma”, daquele “princípio espiritual”.

---

<sup>1</sup> No caso brasileiro, como resultado de todo o processo colonial ao qual o Brasil esteve submetido até o período da Independência, a questão da identidade nacional ganhou cada vez maior importância no panorama intelectual brasileiro.

<sup>2</sup> RENAN, Ernest. **Qu’est-ce qu’une Nation?** Marseille: Le Mot et le Reste, 2007, p. 33.

<sup>3</sup> RENAN, Ernest, loc. cit.

<sup>4</sup> RENAN, Ernest, loc. cit.

Essa percepção tiveram os brasileiros que se libertavam politicamente de Portugal. O Indianismo artístico de chave nacionalista é a mais pura manifestação dessa percepção, na busca do estabelecimento poético e significativo de uma certa mitologia consubstanciadora da nação brasileira. Esse Indianismo artístico, contudo, não é todo o Indianismo nacional. A própria formação étnica e cultural do brasileiro o demonstra. Tanto assim que boa parcela do que poderíamos chamar de brasilidade é, pois, pura manifestação indígena.

Existe, portanto, um profundo Indianismo sociológico e verdadeiramente étnico, constituinte do brasileiro, que precede ao Indianismo artístico. Um Indianismo ligado, em essência, ao ser brasileiro. Sendo, assim, mais amplo, o Indianismo sociológico tem seu nascedouro na própria miscigenação do português com o ameríndio<sup>5</sup>.

Toda essa herança física e cultural, contudo, jamais foi suficiente para garantir aos índios as condições materiais de uma existência tranquila, cuja valorização humana dos povos indígenas estivesse à altura de sua dimensão cultural na formação da sociedade brasileira.

Seja, portanto, enquanto colônia, império ou república, os índios, de um modo ou de outro, sempre tiveram que buscar caminhos os mais díspares para seguirem existindo em meio às contingências sociais, econômicas e culturais em contínua, profunda e confusa transformação desde a chegada dos povos europeus às terras do Brasil.

Nesse processo, os índios sofreram, dentre os mais variados infortúnios, a catequização, escravização, servidão, extermínio, perdendo sua liberdade física e cultural, suas terras, quando não a vida; porém, reagindo como podiam, os índios ao mesmo tempo, interagiam com os portugueses e outros europeus, aliando-se, deixando-se catequisar, atraindo os europeus a interferirem em suas próprias questões com outras tribos, ou mesmo fugindo, combatendo etc., sempre buscando, assim, a conformação necessária que propiciasse o encontro possível entre as culturas.

---

<sup>5</sup> São curiosas e significativas em muitos aspectos as descrições dos mamelucos, feitas por viajantes europeus. Anthony Knivet, em 1591, falava assim: Eu viajava com um mestiço, que é um sujeito metade português e metade selvagem; - KNIVET, 2007.

De tudo resultou a prática cotidiana de certa política característica, desenvolvida ao longo de todo o processo colonial e pós-colonial, estabelecida entre a sociedade envolvente – portugueses e brasileiros – e os índios.

Dentre as particularidades que envolviam essa política dos trópicos, ressalta o fato de que correspondendo à diversidade de suas etnias, os índios possuíam também comportamentos muito diversos, produzindo múltiplas situações no contato intercultural com os europeus e brasileiros. A essa pluralidade de etnias, veio somar-se a aculturação indígena, que aprofundou decisivamente o processo de miscigenação, bem como o entrelaçamento cultural.

Nesse contexto, foi necessária a formação ao longo do tempo de uma tradição jurídico-política voltada para as questões indígenas. Tradição iniciada pelos portugueses, mas levadas adiante por brasileiros. E ainda, tradição que responde às demandas coloniais e pós-coloniais, conduzindo conflitos e interações com os indígenas. Realidade característica da história brasileira, que vem sendo compreendida, em conjunto, como Indigenismo.

A historiadora Fernanda Sposito, em seu livro “Nem Cidadãos, nem Brasileiros”, em nota de rodapé, trata o Indigenismo como política “eminentemente da esfera pública estatal”<sup>6</sup>. E conclui afirmando que “nesse contexto, não se pode referir a uma política indigenista da Igreja, por exemplo”<sup>7</sup>. Ocorre que, como trataremos adiante, o Indigenismo, como expressão usada no Brasil, escapa a esse limite institucional, que fora originariamente estabelecido na primeira metade do século XX, entre as discussões latino-americanas a respeito das questões indígenas.

Nesse caso, a própria citação da Igreja se mostra precária, pois é sabido que durante mais de três séculos os missionários católicos exerciam grande parcela da política voltada para os índios, formulada pelo Estado português. A Igreja, assim, como que completava a ação colonialista do Estado português. O fato, portanto, da Igreja possuir seus próprios objetivos na catequese, relacionados à contrarreforma e à expansão da fé católica, não implica no seu

---

<sup>6</sup>SPOSITO, 2012, p. 109.

<sup>7</sup>SPOSITO, loc.cit.

afastamento político do projeto colonialista, sendo sua atividade propriamente indigenista.

Outro aspecto relevante da questão, repousa no fato de que, no trato político em geral, toda a comunidade colonial e pós-colonial participa do processo dialógico exercido entre Estado, Igreja, população civil e os índios, não restando dúvida que muito do que se propunha como política estatal advinha da realidade vivenciada no trato cotidiano entre os segmentos sociais envolvidos no processo. Ademais, é sabido que boa parte dessa política imposta pelo Estado e acompanhada pela Igreja, simplesmente não era realizada devido à resistência não apenas dos índios, como também da própria sociedade civil, em um contexto complexo no qual tudo se convertia em uma ampla política indigenista, só contrafeita pela específica política indígena, exercida pelos índios.

Observado em conjunto, portanto, o Indigenismo e o Indianismo, de modo geral, marcam o profundo descompasso existente entre a sociedade nacional envolvente e as comunidades indígenas, no qual o desenvolvimento de toda política destinada aos índios - marcada por séculos de conflitos físicos e culturais que levaram os índios a uma verdadeira hecatombe em que milhões de indivíduos na chegada dos portugueses, foram reduzidos a algumas centenas de milhares na virada do século XX - não se coaduna nem com a rica herança cultural absorvida por sucessivas gerações de colonos e mestiços, nem com o próprio substrato genético, legados pelos indígenas à sociedade brasileira. Buscar um caminho de compreensão desse fenômeno é a tarefa desse estudo.

Para tanto, o encontro dos problemas fundamentais, em seu nascedouro, talvez traga uma senda analítica propícia à solução dos seus efeitos. Elementos como a colonização e a miscigenação, por exemplo, são capitais para o entendimento da realidade indígena no contexto de formação da sociedade brasileira.

Este período – colonial -, por sua vez, é fundamental para que entendamos como a questão indígena foi enfrentada pelo Estado nacional, desde seu nascedouro nos eventos constitucionais de Independência, na segunda vintena do século XIX, até o fim da primeira metade do século XX,

momento em que se acentuaram as transformações sociais e políticas que levariam ao Golpe Militar em 1964 e a derrocada dos ideais rondonianos de um tratamento respeitoso e humano para com os indígenas.

Como nosso desiderato é o estudo da dicotomia gerada pela situação indígena em confronto à política indigenista nacional - como problemática -, preconizamos a análise dos primórdios das interinfluências sociopolíticas entre indígenas e a sociedade envolvente, passando pelo importantíssimo período imperial, até sua transformação política, ocorrida com a assunção do Estado republicano na condução dos problemas indígenas e sua consequente institucionalização protetora.

Ao indicarmos a colonização como um dos fatores centrais da problemática indígena, não estamos considerando apenas a dominação portuguesa, mas também a própria autocolonização brasileira, feita em seu âmago, do litoral para o sertão, posto que aquela foi como que completada por esta. Nesse processo, a miscigenação foi particularmente atuante no incremento das condições fundamentais para o surgimento do povo que hoje recobre o território nacional.

Não podemos esquecer, e nesse ponto cumpre esclarecer, que a miscigenação com o elemento negro, embora ocorresse à larga, só começou a ganhar relevo como participante da formação étnica do povo brasileiro, após a abolição em 1888, pois os negros não eram considerados sujeitos de direito e sequer eram tratados como seres humanos, sendo semoventes no trato jurídico. As observações racistas ou raciológicas a esse respeito, só seriam superadas pela inteligentzia nacional a partir do clássico estudo de Gilberto Freyre, *Casa-Grande e Senzala*, verdadeiro marco de virada em que a miscigenação brasileira, sempre observada como fator deletério, passou a ser tratada como qualidade e motivo de sincero orgulho.

Desse modo, ao tempo em que o sentimento de nacionalidade brasileira passou a ser observado e exaltado como fundamento moral para a Independência, foi ressaltada a ancestralidade com o indígena, autóctone da nação e força telúrica na qual se ligava o brasileiro, que, assim, poderia contar com uma mitologia que fosse sua. E, assim, a ancestralidade negra era omitida.

Outro fator importante a ser considerado é o fato de que não obstante a densidade demográfica do Brasil, durante todo o período colonial, fosse pequena, ela era quase totalmente constituída de indígenas. A civilização brasileira, portanto, nasceu marcada preponderantemente pelo hibridismo do europeu com o indígena.

Nesse contexto, os mamelucos foram o primeiro resultado poderoso do intercuro entre os povos no Brasil. Isso em meio a uma política colonizadora agressiva, por dentro da qual os indígenas tentavam a todo custo sobreviver. O surgimento e o exercício de uma política indígena - propriamente dita -, que combatesse a Indigenista, foi precisamente uma das vias de resistência, na procura dessa sobrevivência.

Durante a dominação colonial, o desenvolvimento legislativo que coordenava as ações de governo e as disposições civis, tiveram um papel crucial no caminho de estruturação da sociedade brasileira, que se formava, e seu relacionamento com os indígenas. Seus princípios fundamentais em constante modificação conturbavam decisivamente a estabilidade política da colônia, especialmente no tratamento conferido aos indígenas em contato.

Os movimentos de extermínio e escravização dos índios; as políticas de aproveitamento dos saberes indígenas para a sobrevivência colonial; a catequese jesuítica fundamental no apaziguamento de conflitos com indígenas e, ao mesmo tempo, dando vida aos seus próprios objetivos coloniais de converter os aborígenes em seguidores da fé católica e em estrita obediência aos mandamentos inicianos, são todos fatores a serem considerados no momento em que o Brasil surge para o mundo como Estado soberano, pois os recebe como herança.

Nesse Brasil, que se concentra cada vez mais em si mesmo, para descobrir seus próprios caminhos, os indígenas, além de serem tomados como heroicos ancestrais de um passado romântico dos brasileiros, são também tomados como elemento endógeno de autoafirmação simbólica e antonomásia da nação; mas não os indígenas reais. Ao contrário, apenas um substrato imaterial de sua participação na construção nacional. É aqui estabelecido o marco do paradoxo, da contradição, que permeará o tratamento da questão indígena nacional.

A presente monografia tem o escopo de perscrutar esse descompasso fundamental e seus elementos constitutivos sob uma nova perspectiva. Tratando-se dos fatores empíricos, como a política, o direito, a sociologia etc. ao mesmo tempo em que são considerados os condicionamentos advindos da formação cultural brasileira e da importância que os indígenas tiveram - e ainda tem - em sua constituição, propomos uma abordagem dialética, na qual os fatores empíricos do Indigenismo dialoguem com a cultura indianista do brasileiro. Uma consubstanciando a outra, para que, assim, possamos suprir as lacunas em que toda análise particularizada da questão sempre se depara.

Desse modo, podemos estabelecer o contraponto necessário para a análise que pretendemos ampla naquilo que sobrepassa a história nacional, sem olvidarmos a particularização específica de fenômenos-chave na consubstanciação da problemática proposta.

No primeiro capítulo, procuramos discorrer sobre a conformação histórica das expressões Indigenismo e Indianismo, abordando especialmente a participação indígena no plano político, bem como sua ingerência na esfera jurídica. De modo breve, porém importante para a construção do problema, analisamos, ainda, a Linguagem que o Indigenismo e o Indianismo estabelecem subliminarmente entre a sociedade envolvente e os indígenas, procurando demonstrar que subjaz na política e na cultura mensagens não apenas dirigidas aos índios, como informadoras da própria cultura nacional, influenciando decisivamente no surgimento do sentimento de nacionalidade brasileira.

No segundo capítulo, procuro analisar o Indigenismo e o Indianismo paralelamente em sua manifestação fenomênica, tanto assim seus desdobramentos político, sociológico e literário. Nesse âmbito, procuraremos demonstrar a influência da Língua Geral e da pedagogia catequética para a formação da brasilidade, bem como sua aplicação também como processo de transformação cultural indígena.

Dando seguimento ao padrão de múltiplos enfoques orientados no sentido de desvendar a maior quantidade possível de aspectos tanto do Indigenismo quanto do Indianismo, o terceiro capítulo aborda o conteúdo semântico dos fenômenos em tela, para que possamos aprofundar o sentido

com o qual nos referimos tanto a um como ao outro. Nesse caminho discutiremos com especial atenção a prática do sertanismo, bem como suas fases principais: o sertanismo bandeirante e catequético, o científico e o estatal republicano.

O quinto e último capítulo, é uma tentativa de estabelecer uma linha condutora do substrato mais poderoso e contraditório de toda a política indigenista, aplicada aos índios do Brasil, dos seus primórdios à primeira metade do século XX: seu caráter assimilacionista.

O assimilacionismo de viés civilizatório surgiu com a implantação do Diretório dos Índios, em 1757-8. Esse plano, de fundamentação iluminista, produziu ampla mudança no modo estatal e social de lidar com a questão indígena. Procurando cercar os indígenas de uma estrutura administrativa que os controlasse no sentido de lhes conduzir ao processo de assimilação da cultura lusa.

Plano que foi temporariamente suprimido ao fim do século XVIII. Permaneceu, contudo, com seus reflexos na memória de estudiosos como José Bonifácio que o retoma como teoria e o aprimora, já no século XIX. Mais tarde neste mesmo século outro teórico Couto de Magalhães, procurando coadunar a teoria assimilacionista aos novos padrões intelectuais, fala em uma brigada de intérpretes que ensinassem os índios a Língua Portuguesa para que a assimilação se desse de modo mais eficaz.

A grande transformação na consideração pela causa indígena, contudo, viria na voz e nos atos de Cândido Rondon, que atribuiu ao assimilacionismo caráter humanista e protetor, criando as bases necessárias para que houvesse a reformulação de toda a política indigenista brasileira. Nessa fase, o Estado passa a assumir a função de protetor das comunidades indígenas, sob uma rigorosa estrutura jurídica.

Desse modo procuramos cercar todo o assunto, mostrando que o paradoxo ontológico da questão indígena nacional desenvolveu-se como elemento orgânico, influenciando e movimentando a vida brasileira, enquanto caudatária do sangue e do espírito dos indígenas do Brasil.



## **1 A CONFORMAÇÃO HISTÓRICA: INDIGENISMO, INDIANISMO E A PARTICIPAÇÃO INDÍGENA NO PLANO SOCIOPOLÍTICO E NA ESFERA JURÍDICA**

Ao iniciarmos o estudo a respeito do Indigenismo e a análise do contexto que o vincula ao Indianismo, cujo arco histórico se confunde com a formação do próprio sentimento de nacionalidade, é importante observarmos a formação histórica das expressões Indigenismo e Indianismo, bem como suas implicações teóricas e empíricas, pois o modo de conformação e o período em que surgiram e se transformaram, demonstram a abrangência e o sentido profundo com que as utilizamos como expressão e como as vivenciamos como realidade social, pois suas características correspondem efetivamente ao torvelinho histórico dos fatos e dos fenômenos de que tratam.

A presença subjacente do indígena, como núcleo comum das duas expressões, revela de antemão a marca profunda que os índios imprimem - como elemento constitutivo - na sociedade brasileira não-índia. Presença que não se esgota na dicotomia “dominador – dominado”, mas vai muito além, pois a herança cultural e genética indígena, como que se espraia no brasileiro, influenciando em seu modo de ser e de sentir.

Constituem-se, desse modo, em manifestações da presença indígena no âmago social e político da sociedade envolvente, pois dizem respeito especificamente ao modo como esta sociedade, de um lado, apreende e, de outro, interfere na problemática indígena brasileira.

Por isso que tanto o Indigenismo, como o Indianismo, são fenômenos comumente tomados como se fossem elaborados e conformados exclusivamente entre os não-índios, independentemente do comportamento ou reação dos índios em todo o processo de elaboração e realização prática, pouco ou nada se atribuindo, portanto, à capacidade de ingerência dos próprios índios no processo de gestação e desenvolvimento dos dois eventos. Como consequência, temos a verificação do teor pouco relevante com que o tratamento tradicional a respeito da questão indígena para o Brasil, que quase se esgota nos primeiros dois séculos do período colonial, prevalecendo, assim, a ótica do colonizador.

Não obstante, apesar de todos os problemas físicos e culturais que o projeto colonizador português acarretava para os índios, as características do processo aculturativo, contudo, ofereciam certas condições de contato, muito variáveis no tempo, por meio das quais os índios compreenderam a viabilidade de se servirem de atitudes planejadas que lhes permitissem explorar um campo de ação, no qual podiam se movimentar no âmbito da própria dominação colonial e pós-colonial em curso.

Aprendiam, assim, a lidar com uma prática política, até certo ponto bem eficaz, como via de acesso à consecução dos seus próprios objetivos de proteção individual e coletiva. Procuravam, assim, se servir dos próprios mecanismos criados pelo invasor para realizar seus objetivos. Mesmo no plano legal, os índios procuraram os caminhos burocráticos pra fazer valer algumas garantias, especialmente as que se referiam à liberdade.

Esta influência indígena, deflagrada como medida autodefensiva, que interfere no direcionamento do núcleo político-jurídico do poder colonial e pós-colonial, vem sendo, em verdade, cada vez mais considerada e compreendida por estudos sociopolíticos contemporâneos. Pode ser verificada, em primeiro lugar, de muitos modos indiretos ou transversais, pois quase sempre foram pautadas na resistência ou anuência indígena aos fatos da colonização<sup>8</sup>.

Os efeitos dessa política desenvolvida pelos índios, assim, ainda que na maioria das vezes ocorresse sem amplas articulações, se propagavam, sobretudo, por meio das informações recebidas pelos centros de poder, prestadas pelo seu corpo administrativo e militar em contato direto com as questões indígenas relativas às frentes de expansão.

Quase toda legislação indigenista colonial e pós-colonial, portanto, de modo geral procura fundamentar-se nos resultados obtidos nas frentes de

---

<sup>8</sup>Devemos notar que o processo de colonização, que para o Estado brasileiro termina em 1822, para os indígenas, se estende até bem longe no século XX, pois sob a visão indígena, não houve por parte do Estado brasileiro uma ação eficaz de proteção. Ao contrário, só na segunda metade do século XX tiveram início as controvérsias e denúncias ao princípio da assimilação indígena, sendo que após o Golpe Militar de 1964, o Estado Brasileiro assumiu postura agressiva e compulsória para com os índios que porventura se defrontassem com os projetos de desenvolvimento dos desertos nacionais, como, por exemplo, a Amazônia. E falando com rigor, ainda perdura um certo tipo de colonização até agora no século XXI, pois ainda hoje se verificam problemas de demarcação de terras, agressões físicas e culturais contra os indígenas etc.

expansão, sendo, assim, paulatinamente construída como reação às atitudes indígenas, fosse na condição de amigos ou como inimigos.

Durante o período colonial (1500 – 1822), esta prática foi especialmente seguida, tendo na fase do Diretório dos Índios (1757-8 – 1790), sua expressão máxima. No Império (1822 -1889) declina essa espécie de participação indígena no projeto de política indigenista estatal.

O declínio permanece até quase se anular completamente até a década de 70 do século XX, quando novas lideranças mais organizadas e politizadas iniciaram uma participação política voltada a interferir institucionalmente nas ações estatais. Era a execução de uma política consequente e muito atuante, vindo culminar com a promulgação da Constituição de 1988, a partir da qual uma nova participação indígena, organizada e orgânica vem ganhando cada vez mais voz e relevância no plano político nacional, embasada no reconhecimento constitucional de importantes direitos indígenas.

Outro modo com o qual contavam os índios de interferir politicamente na conformação e aplicação prática da vontade do Estado colonial e pós-colonial foi a utilização de petições judiciais, que, por meio de representantes, eram elaboradas e direcionadas ao núcleo do poder estatal, reivindicando a composição das mais variadas questões de agressões e injustiças sofridas, sobretudo as que diziam respeito à sua própria liberdade. Nesse sentido afirma José Alves de Souza Júnior:

Os índios também recorriam, com frequência, à Junta das Missões, por meio de petições, para se livrar de cativeiros que consideravam injustos ou de situações em que eram vítimas de violência por parte dos colonos, o que mostra ser o institucional um campo de luta. A grande quantidade de casos examinados pela junta demonstra que os índios acreditavam que, por esse recurso, corrigiam as injustiças de que achavam ser vítimas<sup>9</sup>.

Manuela Carneiro da Cunha, também explora a questão, procurando fundamentar o fato, por haver na legislação indigenista regras para o relacionamento dos nacionais para com os indígenas que estes mesmos índios procuravam explorar em seu favor. Citando, portanto, exemplos ocorridos no século XIX, comenta de modo um tanto pitoresco:

---

<sup>9</sup>SOUZA JUNIOR, op. cit., p. 189.

[...] De saída, a legislação indigenista já era a lei do mais forte, a lei do lobo sobre o cordeiro: mas o lobo da fábula se via compelido a expor suas justas razões de comer o cordeiro, os mais fortes tinham também que proclamar suas razões e os mais fracos podiam invocar, por sua vez, as regras violadas. Há, assim, alguns casos conhecidos de índios que recorrem à Justiça<sup>10</sup>.

Tanto no caso judicial como no extrajudicial, contudo, a consideração e a ponderação da força de influência indígena pelos centros de poder, ocorriam no sentido de se encontrar o melhor modo de fazer valer o plano geral de colonização e aproveitamento econômico da colônia, no período colonial. E de apoderação das terras indígenas, no Império e na República. Além de, na maioria das vezes, os índios ficarem em uma posição terrível de ter que ceder à obediência e à violência dirigida à sua composição social e cultural, simplesmente para não morrerem e desaparecerem como seres humanos que em comunidade se amam uns aos outros, como pequenas nações, que no universo brasileiro dos primeiros séculos, eram numerosas como as estrelas do céu.

No correr da história brasileira, contudo, a maior influência indígena se dava, sobretudo, pela prática diária do relacionamento entre os índios e os colonizadores e pós-colonizadores. Apenas por volta do início do século XX, com o adensamento populacional das cidades e o esvaziamento progressivo do campo rural, os indígenas passaram a ser uma referência cada vez mais distante, extinguindo-se paulatinamente a convivência com os “índios mansos” que costumeiramente perambulavam pelos núcleos populacionais dos interiores do Brasil.

Até bem longe no século XIX, contudo, essa convivência era constante, pois as tribos indígenas que entravam em contato com a sociedade envolvente e que lentamente ou não passavam a viver em desagregação cultural, pela exploração ou catequese, deixavam uma população muito significativa de silvícolas nos povoados, determinando um convívio físico e cultural, marcando profundamente a miscigenação dos povos. Uma convivência miscigenadora,

---

<sup>10</sup>CUNHA, Manuela Carneiro da. Política Indigenista no Século XIX. In: CUNHA, 2002, p. 152.

portanto, também complexa, arbitrária, conflituosa, baseada na dominação do indígena, o qual, todavia, infundiu durante cinco séculos no brasileiro em formação, seu sangue e sua cultura.

Assim passamos a compreender que atitudes indígenas como transigir, fugir, pedir, cooperar etc. são atitudes, sobretudo, de trato político, com as quais os índios procuravam apenas seguir existindo do melhor modo que podiam. Essas atitudes, como afirmamos, eram levadas em consideração pelas sucessivas composições dos centros coloniais de poder, ao longo dos séculos, desde os primórdios da colonização, como bem demonstra, por exemplo, nas disposições normativas de orientação, dirigidas ao primeiro Governador-geral do Brasil, o Regimento de Tomé de Sousa (1548).

Nesse documento já podemos constatar a prática de acordos, guerras, auxílio de tribos contra seus próprios inimigos, em suma, uma gama imensa de inter-relacionamento que influenciava não apenas a formação político-social do futuro brasileiro, mas também contribuía para moldar o teor da política que se aplicava no Brasil em relação aos índios.

Consta, por conseguinte, no referido Regimento que El Rey foi informado que no ano de 1546, Francisco Pereira Coutinho, Capitão da Bahia fora atacado por tribos Tupinambás e que outras dessas tribos, que tiveram notícia, tentaram fazer o mesmo em outros povoados, mas foram impedidos por outros índios da região, que ficaram esperando pra ver que castigo os portugueses dariam pelos danos causados. Por isso mandou a Tomé de Sousa que quando chegasse à Bahia, primeiro favorecesse os que ajudaram, depois fosse de encontro aos “culpados”<sup>11</sup> para castiga-los, “destruindo-lhes suas aldeias e povoações, e matando e cativando aquela parte deles que vos parecer que basta para seu castigo e exemplo de todos”<sup>12</sup>. Havendo pedidos de paz da parte dos índios, deveria concedê-la, mas, “in verbis, [...] trabalhareis por haver a vosso poder alguns dos principais que foram no dito alevantamento [sic], e estes mandareis, por justiça, enforcar nas aldeias donde eram principais”<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup>Regimento de Tomé de Sousa, Almeirim, 17/12/1548, §5º.

<sup>12</sup>Regimento de Tomé de Sousa, Almeirim, loc. cit.

<sup>13</sup>Regimento de Tomé de Sousa, Almeirim, loc. cit.

Não foram poucas, no entanto, as transformações pelas quais passou a política destinada aos índios, o que lhes demandava uma constante readaptação ante as mudanças. Alterando-se sub-repticiamente durante os séculos, de modo cíclico, de acordo com as contingências das mudanças de poder, primeiro de fora pra dentro da colônia e depois, após a Independência, de dentro de seu próprio âmago para sua periferia.

Nessas transformações políticas, basicamente três forças se enfrentaram, com perdas e vitórias ocasionais de todos os lados: o Estado português, depois brasileiro, os colonos portugueses, depois brasileiros e os religiosos, especialmente os jesuítas, até 1759, ano em que foram expulsos do Brasil. Só os índios, na verdade verdadeira, no fim das contas, sempre perderam. Todos os outros, com seu próprio projeto particular de dominação indígena e esbulho de suas terras, realizavam, de um modo ou de outro seus intentos.

Apenas para visualizarmos de modo sintético e didático o evoluir da política destinada aos indígenas, podemos organizá-la - em largos traços -, nas seguintes fases: a inicial, que vai do achamento do Brasil até a chegada de Tomé de Sousa, com Manuel da Nóbrega, em 1549, nesta fase, a principal característica é o processo de escambo<sup>14</sup> realizado principalmente entre portugueses e os índios do litoral; na fase seguinte, iniciada em 1549, se dá o início do processo organizado de colonização portuguesa, em que o Estado passa a interferir diretamente na condução da colonização e o relacionamento com os indígenas e o concomitante começo da catequese jesuítica e a disciplina da utilização da mão de obra indígena, destacam-se como documentos legislativos o Regimento de Tomé de Sousa, de 1548 e o Regimento das Missões, de 1680, esta última conferia aos jesuítas o poder espiritual e temporal sobre as missões; outra grande fase se inicia em 1750, com a subida ao trono de D. José I, “O Reformador”, e a política pombalina, nesta fase houve os momentos marcantes da Lei de Liberdade dos Índios, de

---

<sup>14</sup>Em uma definição, Ronaldo Vainfas esclarece: “Escambo significa troca, permuta, e na história econômica do Brasil, aparece frequentemente associado ao tipo de relações estabelecidas entre portugueses e indígenas nas primeiras décadas do século XVI. Relações em que, fornecendo certos instrumentos de ferro, espelhos e quinquilharias aos índios, deles recebiam, em troca, as toras do pau-brasil, madeira tintória valiosa para as manufaturas têxteis europeias [...]”. VAINFAS, 2000, p. 203.

1755, a Lei do Diretório dos Índios, de 1757-8, que marca o início do assimilacionismo como política indigenista, além da expulsão dos jesuítas do Brasil, em 1759; em 1777, tem fim institucional a política pombalina e o início da dinastia da Casa de Bragança, marcada pelo traslado da família real para o Brasil (1808); em 1822 tem início a história do Brasil como Estado independente, sob uma monarquia constitucional, em que é exaltada a nacionalidade brasileira e a figura indígena passa a simbolizar os ideais da nova pátria, enquanto discussões a respeito do destino dos índios verdadeiros são incentivadas como preocupação nacional, mas sem, contudo, suplantar as teorias raciológicas importadas da Europa e adotadas pela inteligentzia nacional; 1889, a Proclamação da República, marca nova fase, que mantém o assimilacionismo como meta, porém sob o influxo do pensamento positivista.

Por volta de 1950 tem início a fase do indigenismo científico (antropológico), que sofre o corte abrupto do Golpe Militar de 1964, que transforma totalmente os parâmetros científicos e políticos do tratamento da questão indígena, introduzindo a ideologia da integração nacional - inclusive para o indígena -, que terá efeitos absurdamente deletérios aos índios dos interiores brasileiros, ainda em relativo ou total isolamento, atingindo índios do Brasil inteiro, mas especialmente os amazônicos; essa política só arrefeceu verdadeiramente com o evento constitucional de 1988, quando os índios tiveram pela primeira vez seus direitos culturais reconhecidos constitucionalmente, assim como a posse imemorial das terras que tradicionalmente ocupam, o chamado indigenato<sup>15</sup>, fase esta que perdura até nossos dias.

Os projetos de dominação do indígena, portanto, passaram ao longo da história por muitas modificações, sempre envoltas, contudo, em conflitos subjacentes. O que contemporaneamente vem sendo revista é a natureza desses conflitos e o modo como os indígenas se posicionavam, quando podiam, frente às múltiplas realidades que se apresentavam.

Os índios, assim, quando arrefeciam a resistência ou a intensificavam, quando sediam à catequese ou fugiam para longe dos padres, quando

---

<sup>15</sup>Em uma definição jurídica, indigenato seria: "a fonte primária e congênita da posse territorial. O indigenato é legítimo por si, não é um fato dependente de legitimação". SILVA, José Afonso da., 2013, p. 868.

comerciavam com os colonos, ajudando em inúmeros casos na sua defesa contra outros índios; ao procurarem as entranhas institucionais para, por meios legais, fazerem valer seus direitos, participando como podiam de uma vida comunitária, sempre agiam como que politicamente, procurando condições de existência.

A visão do índio inerme, por conseguinte, que não toma nas mãos a condução do seu destino, vem sendo duramente combatida, e desse modo uma nova realidade se descortina. Nesse novo olhar, o indígena age em seu próprio favor, construindo alianças com europeus, explorando suas próprias desavenças; negociando, sobretudo, sua própria liberdade<sup>16</sup>.

Algumas características eram compartilhadas entre as etnias contidas no Brasil, como, por exemplo, considerando o sistema das três idades de C. J. Thomsen estarem na transição entre a Idade da Pedra lascada para a Pedra polida, no chamado mesolítico, no qual a complexidade tecnológica era ainda muito restrita. Outra característica comum a todas as etnias era a ausência de escrita, não obstante o significativo desenvolvimento linguístico.

Essas e outras características, como ainda o uso disseminado do canibalismo, fizeram com que os indígenas fossem tratados peremptoriamente como povo bruto, sem memória ou história e que para eles o início de tudo, seria sua desculturação, ou seja, a destruição dos elementos constitutivos do seu corpo cultural. Essa impressão dos índios como povo radicalmente inculto e inapto à civilidade perdurou muito como imagem colonial dos aborígenes. Transformando-se um pouco na segunda metade do século XIX, pôde perfeitamente acoplar-se às teorias racistas ou raciológicas de hierarquia entre raças humanas<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> José Alves de Sousa Junior, ao tratar das questões indígenas no Grão-Pará do setecentos, nesse sentido afirma: "Nessa disputa em que jesuítas, moradores e autoridades coloniais desenvolviam as mais variadas estratégias que envolviam confrontos, negociações, concessões, jogo de influências na Corte, apropriação recíproca de discursos, manipulação, dissimulação, encenação etc., os índios não eram meros espectadores ou vítimas passivas na peça teatral representada no Grão-Pará colonial. Ao contrário, eram atores nessa história, tratando as experiências que vivenciavam em termos culturais, o que os levava ora a parecer submissos e conformados às expectativas do conquistador, ora radicalmente resistentes à situação histórica que lhes foi imposta, mas sempre metaforizando a ordem dominante e fazendo funcionar as suas leis e suas representações num outro registro, no quadro de sua própria tradição". SOUZA JUNIOR, 2012, p. 19.

<sup>17</sup> Por outro lado, não podemos esquecer que, de um modo ou de outro, os projetos coloniais e pós-coloniais pressupunham, em última análise, a dominação do indígena, fosse para o



Não se tinha, aliás, desde o período inicial da colonização a ideia de que os índios realmente possuíssem cultura própria, com padrões comportamentais e visões de mundo. Nas primeiras manifestações dos padres jesuítas a respeito dos índios, mostra que para os inicianos os índios eram como almas vazias, puras, apenas perturbadas pelo demônio, que os insuflava ao canibalismo e à poligamia. Eram como um papel branco<sup>18</sup>, ao qual, os enviados de Cristo deveriam escrever palavras cristãs.

A imagem do índio inculto, em verdade, possuía duas vertentes que se destacam no panorama polissêmico em que se constituiu o período colonial brasileiro. Uma representava o índio como ser inocente, mas humano (visão marcadamente católica); Outra, inversa, do índio bruto, inculto e bestial, no sentido mesmo de serem semelhantes aos animais (visão do colonizador).

trabalho servil ou compulsório, fosse para o culto católico e a abnegação de seus próprios valores éticos em crenças e hábitos tradicionais. Isto ficou sobremodo evidente ao fim do período de *escambo* e o incremento da exploração agrícola.

No processo da colonização e autocolonização, portanto, todos cooperavam para a dominação do indígena. O colono queria a todo custo escravizá-lo, ambicionando as terras de todos, aliados ou não; Os representantes administrativos, no geral, assumiam atitude dúbia, pois ao mesmo tempo em que tinham seus próprios interesses no uso da mão-de-obra indígena, precisavam fazer valer a liberdade indígena, reiteradamente determinada pelos soberanos portugueses, seguindo famosa bula papal. Mesmo os jesuítas que durante séculos lutaram pela liberdade indígena, tinham seu próprio projeto de dominação, em transformar os índios em fiéis seguidores da fé católica, representada, claro, pelos padres da Companhia.

Com a reforma pombalina, e a expulsão dos jesuítas em 1559, os índios passam a viver uma nova experiência, sendo equiparados como sujeitos de direito ao súdito comum, além de se iniciar uma efetiva política de proibição à escravização indígena. Seria o início do assimilacionismo, que em essência seria seguido até a primeira metade do século XX, sem menoscabo de todas as circunvoluções ocorridas na política e na legislação voltada aos índios que vigoraram no período.

Com a efetiva proibição da escravização indígena, houve a ampliação da utilização dos negros africanos para o trabalho compulsório nas lavouras. A dominação exercida sobre os indígenas, então, apenas torceu o foco, e passou a se dirigir às terras indígenas e à adoção de medidas civilizatórias que ao lado do assimilacionismo, possibilitassem o seu desaparecimento como povo distinto do brasileiro não-índio, abalando sua autonomia étnica. Procurando, todavia, deixá-lo ainda conservado em corpo físico, para o trabalho servil. A dominação, portanto, poderia vir de muitos modos, mas foi objetivo constante.

<sup>18</sup>Manuel da Nóbrega, em missiva datada de 1549 e dirigida ao Dr. Navarro, seu Mestre em Coimbra, escreve a respeito dos índios e da necessidade de padres jesuítas para catequizá-los: De muitas partes somos chamados, para irmos ensinar as coisas de Deus e não podemos chegar, porque somos poucos; e certo, creio que em todo o mundo não se nos depara terra tão disposta para produzir o fructo como esta, onde vemos almas perecerem, por se não poder remediá-las: em falta, vamos lhes acendendo a vontade de ser christãos, para que se morrerem, nesse comenos, enquanto dura o cathecismo, delles Deus haja misericórdia. Aos que amam a Deus e desejam a sua glória, não sei como lhes soffre a paciência de se não embarcarem logo e virem cavar nesta vinha do Senhor, que tão espaçosa é, e que tão poucos operários possui. Poucas letras bastariam aqui, **porque tudo é papel branco, e não há que fazer outra cousa sinão escrever à vontade as virtudes mais necessárias e ter zelo em que seja conhecido o Creador destas suas creaturas** [sic] [grifo nosso]. NÓBREGA, 1988, p. 94.

Não queremos com essa distinção afirmar a pureza em qualquer uma das vertentes; é certo que havia trocas nas imagens, revisões etc. Porém, o embate que se deu durante todo o período colonial entre católicos (especialmente inacianos) e colonos, corrobora a densidade do embate das imagens que se faziam dos índios. E mais, as ideias que se traduziam nas imagens dos índios eram usadas como fundamento das atitudes políticas tomadas por um e outro lado.

Pero de Magalhães Gandavo, por exemplo, em 1576 inferia a natureza indígena, escrevendo que os índios viviam “bestialmente sem ter conta, nem pouso, nem medida [...]” e complementando sua imagem, afirmando que a língua indígena “toda pela Costa [do Brasil] he, huma: carece de três letras – scilicet, não se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assi não tem Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente”<sup>19</sup>.

Devemos lembrar, todavia, que durante séculos a conversão do ameríndio à fé católica, foi colocada pelo Estado português, com o auxílio da Igreja, como objetivo precípua à colonização do Brasil. Essa conversão, obtida por meio da catequese, era o modo de garantir não apenas alguma segurança e sobrevivência cotidiana à população colonial, como também seria o expediente usado para se poder incorporar o indígena à estrutura econômica colonial, ou como escravo, ou como servo; ou seja, como propriedade dos colonos, ou servos dos colonos sob o controle da Igreja. Em ambas as situações, contudo, existia a ideia, ainda que rudimentar de incorporação do indígena.

Mesmo com a laicização iluminista, promovida pela política pombalina durante a segunda metade do século XVIII, a assunção do indígena em geral à condição de súdito real livre, equiparando-o à população colonial, sem qualquer distinção dos outros súditos (1750), marca, em verdade, o aprofundamento do projeto de Incorporação do indígena à produção agrícola e à defesa das terras coloniais. Agora, contudo, por meio do assimilacionismo, que, por sua vez, deve ser compreendido como a assimilação pelo índio de elementos da cultura europeia, como, por exemplo, o sedentarismo, a língua portuguesa, o

---

<sup>19</sup>GANDAVO, 1980, p. 52.

casamento monogâmico, bem como sua inserção na estrutura administrativa estatal. O ideal de incorporação, portanto, ainda que oscilante, pode ser percebido desde os primórdios do Brasil. Por isso ele já está presente no Regimento de Tomé de Sousa, em 1548<sup>20</sup>, tratando-se de um documento tão representativo que Sérgio Buarque de Holanda chega mesmo sugerir sua importância como se fora uma primeira Constituição brasileira.

O Indigenismo e o Indianismo, por outro lado, parecem representar a mesma figura indígena, posto possuírem o mesmo prefixo gramatical. Porém, em verdade, não contam com uma identificação mútua, pois – compreenda-se -, o índio do Indigenismo, não é o mesmo índio do Indianismo, já que o primeiro existiria no mundo físico, como objeto de aplicação cultural de um complexo de padronizações normativas de uma civilização exterior, possuindo, assim, um caráter predominantemente ativo; o segundo, em contrapartida, reflete certa gama de elementos da cultura indígena transformadores, ao mesmo tempo transformados, pela simbiose transfiguradora da miscigenação e, por isso, possuiria mais um caráter predominantemente reativo.

Digo que ambos atuariam predominantemente e não totalmente porque não podemos excluir o fato que tanto no Indigenismo como no Indianismo existem forças ativas e reativas, pois tanto o Indigenismo sofre influências oriundas das características indianistas do Brasil, como este indianismo, visto como resultado do Indigenismo colonizador, por vezes atua na transformação desse mesmo o Indigenismo que deveria formá-lo. Aqui, portanto, podemos encontrar uma vez mais forças dialéticas influenciando na composição e na transformação da realidade brasileira.

Devemos mencionar ainda a esse respeito que, do ponto de vista de sua aplicação, a política indigenista deve ser compreendida sob duas dimensões

---

<sup>20</sup>Podemos efetivamente ler no § 45 do referido Regimento de Tomé de Sousa (1548): Porque parece que será grande inconveniente, os gentios, que se tornarem Cristãos morarem nas povoações dos outros [índios], e andarem misturados com eles, e que será muito serviço de Deus e meu apararem-se de sua conversação, vos encomendo e mando que trabalheis muito por dar ordem como os que forem Cristãos morem juntos, perto das povoações das ditas Capitánias, para que conversem com os ditos Cristãos e não com os gentios, e possam ser doutrinados e ensinados nas cousas de nossa santa Fé [...]. Esta aproximação, contudo, mostrou-se tão problemática do ponto de vista da moral católica, para horror dos padres catequizadores, que pouco tempo depois foi totalmente proibido o contato sem autorização entre os índios aldeados e os habitantes das Vilas. O convívio, todavia, mostrou-se desde sempre inevitável.

imbricadas: uma que diz respeito ao momento puro ou inicial de sua aplicação jurídico-política, logo institucional, e outra puramente social, que pode seguir ou não o mandamento institucional original. A Igreja quase sempre assumiu o papel mediador entre o institucional e o social, sempre procurando retirar deste o controle dos índios, lutando sempre por coibir sua escravização.

Funcionando, assim, no contexto colonial e pós-colonial, conformando-se e transformando-se mutuamente, tanto o Indigenismo como o Indianismo se revelam na formação da sociedade brasileira como linguagens.

Distintas, por tudo que encerram, sendo por natureza conflitantes, essas linguagens se manifestam como mecanismos que a sociedade não-índia desenvolve, afim de lidar com dois fatos sociais determinantes no processo colonial e pós-colonial: por um lado, o afã do povo dominador pelo controle da mão-de-obra indígena, suas terras e a obtenção de segurança para a exploração territorial e econômica; por outro lado, o reconhecimento inevitável da força telúrica indígena, que por meio uma simbiose de significados convergentes, o brasileiro, que se compreende não-índio, passa a reconhecer em si uma ancestralidade indígena, determinada por inúmeros fatores, próprios de um processo colonizador complexo e difícil, no qual são posteriormente recusadas e cortadas as raízes europeias, em favor daquela ancestralidade, consubstanciadora do brasileiro que surgira.

Se refletirmos com Edgar Morin que “a sociedade faz a linguagem que a faz, que o homem faz a linguagem que o faz e fala a linguagem que o exprime”<sup>21</sup>, passamos a compreender que sendo a linguagem ao mesmo tempo autônoma<sup>22</sup> e dependente<sup>23</sup>, quando observada como manifestação de duas realidades tão distintas como são o Indigenismo e o Indianismo, concluímos que ambos os fenômenos não podem existir sem produzir não apenas influências incidentes no próprio campo para o qual foi direcionada, mas também não podem existir sem exercerem interinfluências recíprocas, pois a linguagem liga e ativa a totalidade multiforme e plural do universo antropossocial<sup>24</sup>. Atuam, pois, o Indigenismo e o Indianismo atuariam em

---

<sup>21</sup>MORIN, 1998, p. 200.

<sup>22</sup>Ibid., p. 201.

<sup>23</sup>Ibid., p. 201.

<sup>24</sup>Ibid., p. 202.

conjunto, bifurcando-se apenas naquilo que lhes é próprio, mas nunca existindo, como vimos, isoladamente, mas sempre como preponderância, nunca como totalidade.

No primeiro caso – do Indigenismo – a linguagem desenvolvida seria, assim, dirigida tanto ao indígena, quanto à população em processo colonizador ou pós-colonizador, mas sempre como conformação da realidade indígena em favor da sociedade envolvente. Funcionaria no seu interior, de modo subliminar e sub-reptício, a mensagem fundamental, substrato colonialista, a partir da qual a subjugação evitaria dissabores e mortes, bem como a conversão religiosa, salvaria e protegeria.

No segundo caso – do Indianismo -, as influências indígenas recebidas na constituição do brasileiro, consubstanciariam sua auto-identificação, como povo singular e distinto de quaisquer outros.

O reconhecimento brasileiro do fator indígena como marca distintiva de sua própria forma de ser, incidiria internamente como significador e fator de união do brasileiro em torno de sua autonomia e independência. A linguagem Indianista, portanto, funcionaria como força catalisadora não só do processo de união nacional, mas também como identificação comum de um povo espreado por terras tão extensas.

A miscigenação era, assim, reconhecida como fator distintivo do brasileiro, não obstante a imagem dessa ancestralidade indígena como que afastasse o índio para um tempo quase mítico de existência, como se não existissem mais. Por isso o índio do romantismo literário brasileiro é sempre transferido ou para os primórdios da formação brasileira, como ocorre no O Guarany de José de Alencar ou em um espaço atemporal como nos poemas indianistas de Gonçalves Dias, como Leito de Folhas Verdes, Marabá, I Juca Pirama etc. No mesmo período discutia-se nos centros acadêmicos como converter os indígenas em civilizados e aproveitar-lhes a mão de obra. O índio heroico, amante da liberdade, ficara no mundo mítico e místico do passado nacional.

Ocorre que como nos fala Roland Corbisier “o colonizado não tem ser próprio, uma vez que o seu ser é o ser do “outro”, para o qual foi transferida a

sua liberdade”<sup>25</sup>. E é isso que parece ocorrer tanto quando o índio é mito, quanto quando ele é ele mesmo. No primeiro caso, serviria o indígena como autoafirmação e autoidentificação do brasileiro autocolonizador, sendo, portanto, usado como fator político de distinção própria; no segundo, o destino do indígena seria mais uma vez a de servir, transformando-o em civilizado para explorá-lo como força de trabalho. Sempre seguindo, portanto, a lógica do colonizador.

O Indianismo, contudo, foi o elemento distintivo e não tratado por Corbisier. Na miscigenação específica do branco com índio – objetos de nosso estudo -, tanto o elemento colonizador, como o colonizado, estariam envolvidos na formação de um povo híbrido, no qual a valorização indígena não pode ser considerada mero artifício. A própria criação poética nacional o demonstra. Existe, pois, algo que escapa ao padrão colonizador-colonizado, mas que é fruto dessa mesma relação que, por sua vez, é transformada. É a isso que poderíamos, talvez, chamar brasilidade.

Nesse sentido, a simples existência das duas expressões gramaticais – indigenismo e indianismo -, revela o poder dessas linguagens, mostrando que a sociedade nacional em seu relacionamento com os indígenas desenvolveu caminhos insólitos, posto que díspares, a partir dos quais as contradições sociais se entrelaçam como antigas raízes de árvores próximas.

Linguagens, portanto, de um intenso relacionamento que, de um modo ou de outro, ainda hoje coexistem, num processo contínuo, desde os primórdios da sociedade brasileira. Intrínsecos, assim, à própria formação nacional, pois realmente, em essência sempre existiram.

O indígena, portanto, que parece “desaparecer” na historiografia nacional pouco tempo após o primeiro século de colonização, em verdade, continuou presente, de muitos modos físicos e culturais, em todos os momentos da história brasileira, fazendo-se sentir como força atuante na construção e consolidação da própria nação.

Os indígenas, assim – repetimos -, verdadeiramente não deixavam de existir e de compartilhar do cotidiano vivenciado das comunidades, tanto no

---

<sup>25</sup>CORBISIER, 1958, p. 30.

período colonial, como em quase todo o tempo posterior da vida nacional<sup>26</sup>, os modos e os objetivos de contato é que se transformaram profundamente.

É, por conseguinte, a necessidade de compreensão das consequências dessa coexistência que nos faz relacionar o indigenismo e o indianismo não apenas entre si, mas também a dois rumos distintos – linguagens específicas -, indeléveis à sociedade nacional. Caminhos traçados e entrelaçados, nos quais o indígena coopera como agente transformador físico e cultural na conformação do Brasil e da brasilidade.

---

<sup>26</sup>Diversos autores contemporâneos vêm retomando e reconsiderando a posição do indígena na história brasileira, demonstrando que, muito ao contrário do que a história tradicional parece ter sempre indicado, os índios não desapareceram do cenário nacional, mas permaneceram sempre interagindo intensamente no cotidiano brasileiro. Maria Regina Celestino de Almeida, por exemplo, afirma: “Estudos recentes tem demonstrado que, do século XVI ao XIX, os índios inseridos no mundo colonial, em diferentes regiões da América portuguesa, continuavam muito presentes nos sertões, nas vilas, nas cidades e nas aldeias. Inúmeros documentos produzidos pelos mais diversos atores sociais evidenciam essa presença”. ALMEIDA, 2010, p. 14.

## 2 INDIGENISMO E INDIANISMO, PARALELAMENTE CONSIDERADOS

Sob um olhar sintético, o Indigenismo existiria para conduzir o relacionamento entre índios e não-índios. No processo de sua formação político-jurídica, a reação - tanto dos índios como da sociedade envolvente -, deveria contar para a avaliação do poder de penetração da norma indigenista e de sua eficácia disciplinadora.

A partir desses resultados, portanto, e seu cotejo com os objetivos coloniais do Estado, a normatização seguinte era direcionada. Esse processo, que se tornava cíclico, desenharia a feição estrutural, do ponto de vista normativo, de toda a problemática indígena, compondo, assim, sua via institucional, compreendida e tratada pelos condutores do poder político nos respectivos ciclos de poder.

Já o Indianismo, por outro lado, sendo precipuamente consequência do processo colonizador e pós-colonizador, existiria como elemento imanente e partícipe na constituição do brasileiro como ente cultural. A respeito desse amálgama cultural do brasileiro e sua herança indígena, nos fala o etnólogo Egon Schaden:

Bem se vê, pois, que o amálgama cultural foi mais profundo e expressivo do que um simples processo de difusão de técnicas de subsistência. É difícil duvidar de que na esfera social, no domínio dos valores morais e religiosos, em toda a psicologia étnica o índio tenha deixado a marca de sua presença. A prova parece estar precisamente na extraordinária vitalidade da língua do gentio. E se, após certo tempo de proscricção, o termo “caráter nacional” torna a ser empregado, com reservas e cautelas por alguns antropólogos modernos, dir-se-á que a herança do índio no caráter nacional brasileiro continua viva [...] <sup>27</sup>.

O Indianismo, portanto, são raízes que, em última análise, infundem características aos brasileiros, contribuindo para o estabelecimento das condições básicas necessárias para o posterior surgimento do sentimento brasileiro de nacionalidade, que irá determinar todo um processo de autoafirmação que, especialmente no século XIX, implicaria na elaboração de

---

<sup>27</sup>SCHADEN, 1969, p. 47.



uma nova escola na produção artística, de caráter nacionalista e patriótico, posto que constituída da absorção do indivíduo ao ambiente humano e natural ao qual pertence e no qual se confunde. Ambiente que durante muito tempo esteve eivado, por todos os lados, de sinais, elementos e manifestações indígenas. Assim tanto na geografia como no profundo espírito do ser nacional.

Em outras palavras, essencialmente constituído por uma formação compósita<sup>28</sup>, o brasileiro, povo sincrético, traz como pedra fundamental do seu surgimento físico e cultural, basicamente, a confluência de três povos, três estruturas étnicas fundamentais - como amplamente sabido: o português, o índio e o negro. O Indianismo, portanto, em sentido amplo, é a herança indígena do povo brasileiro, não apenas uma referência longínqua, mas um elemento constitutivo, logo presente no ser nacional. Pode ser verificada na linguagem do brasileiro, em sua culinária, nos contos populares etc. É parte de suas profundas raízes. Justamente aquelas que puderam entrelaçá-lo e fazê-lo pertencente às terras do Brasil.

Essa transferência étnica, desde o início da colonização, passou a produzir seus frutos. O colonizador português rapidamente passou a se servir dos conhecimentos indígenas, necessários para a sobrevivência e obtenção de um mínimo de bem-estar em ambiente tão desigual dos seus lugares de origem. Esse conhecimento foi sendo paulatinamente adquirido, difundido e, finalmente, incorporado. Alguns autores são conhecidos por registrarem em livro esses conhecimentos.

Gabriel Soares (1540? - 1591), por exemplo, em seu Tratado Descritivo do Brasil em 1587 faz um grande apanhado das coisas daquele Brasil ainda completamente indígena. Demonstra, assim, conhecimentos da terra que só poderiam ser obtidos por meio do ensinamento dos índios. Especialmente nas passagens em que descreve o uso medicinal de plantas e raízes, aonde lemos um sem número de receitas, como a do carimã<sup>29</sup> em que, após ensinar seu preparo, afirma: “E também serve esta carimã para os meninos que tem lombrigas, aos quais se dá a beber desfeita na água, como fica dito, e mata-

---

<sup>28</sup>PICCHIO, 1997, p. 33.

<sup>29</sup>Segundo a definição de Câmara Cascudo, carimã seria bolo preparado com massa grossa de mandioca, em forma de discos achatados, secos ao sol. Utilizado no preparo de papas e mingaus. CASCUDO, 2001, p. 113.

lhes as lombrigas todas; **e uma coisa e outra está muito experimentada, assim pelos índios, como pelos portugueses**”<sup>30</sup> [grifo nosso]. Estes e outros ensinamentos terapêuticos índios, fariam a fama dos jesuítas, sempre diligentes na coleta e organização de saberes os mais variados, até sua derradeira expulsão em 1759, tornaram-se verdadeiros depositários dessa medicina indígena.

Dos indígenas também viria uma quantidade imensa de hábitos, costumes e lendas, absorvidos culturalmente. Gilberto Freyre (1900 – 1987), pioneiro na valorização da constituição sincrética brasileira, observa com relação à influência indígena no povo brasileiro:

No traje popular do brasileiro rural e suburbano – a gente pobre moradora de mocambo ou de tejupar – como na sua dieta, na vida íntima, na arte doméstica, na atitude para com as doenças, os mortos, as crianças recém-nascidas, as plantas, os animais, os minerais, os astros etc., subsiste muita influência do fetichismo, do totemismo, da astrologia em começo e dos tabus ameríndios [...] quase sempre empalidecida pela sutil influência católica<sup>31</sup>.

Uma tal absorção étnica, não ficaria adstrita nem a classes, nem a setores sociais, ainda que o meio comunitário determinasse nuances nos efeitos e manifestações das interinfluências culturais.

O baiano Gregório de Matos, o chamado “Boca do Inferno” (1636 - 1696), demonstra em uma de suas sátiras o perfeito exemplo do que se diz. E mais, demonstra que essa realidade sincrética não era algo inconsciente dos colonizadores. Ao contrário, observemos a minúcia com que a miscigenação era observada, em um trecho do poema satírico intitulado GENEALOGIA QUE O POETA FAZ DO GOVERNADOR ANTONIO LUIZ DESABAFANDO EM QUEIXAS DO MUITO QUE AGUARDAVA NA ESPERANÇA DE SER DELE FAVORECIDO NA MERCÊ ORDINÁRIA:

---

<sup>30</sup>SOUZA, 2001, p. 136.

<sup>31</sup>FREYRE, 2011, p. 172. Ver também da mesma obra p. 185; 197 e 211.

1.

Veio do Espírito Santo  
da Ilha da Madeira Alz,  
um escudeiro Gonçalves  
mais pobretão, que outro tanto  
e topando a cada canto  
as Tapuias do lugar  
havendo uma de tomar  
para a bainha da espada,  
tomou Vitória agradada,  
que então lhe soube agradar.

2.

A tal era uma Tapuia  
grossa como uma jibóia,  
que roncava de tipóia,  
e manducava de cuia:  
trocando ela a Aleluia,  
tirava ele a culumbina [sic]  
com tal estrago, e ruína,  
que chegando a conjunção  
lhe encaixou a opilação  
por entre as vias da urina

3.

Pariu a seu tempo um cuco,  
um monstro, digo, inumano,  
que no bico era tucano  
e no sangue mamaluco:  
mas não tendo bazaruco,  
com que faça o batizado  
lhe assistiu sem ser rogado  
um troço de fidalguia  
pedestre cavalaria  
toda de beijo furado.

4.

O Curta, que não curou  
de buscar no calendário  
nome de Santo ordinário,  
por Antônio o batizou:  
tanto o colomim mamou,  
e tais forças tomou, que  
antes de se por de pé,  
e antes de estar já de vez,  
não falava o português,  
mas dizia o seu cobé.

5.

Cansado de ver a Avoa  
co'as cuias à dependura,  
tratou de buscar ventura,

e embarcou numa canoa:  
 vindo aportar a Lisboa,  
 presumiu de fidalguia,  
 cuidou, que era outra Bahia,  
 onde basta a presunção  
 para fazer-se a um cristão  
 muchíssima cortesia.  
 [...] <sup>32</sup>

Por trás da “máscara” satírica, essa miscigenação cultural e física, estilizada nos versos do poeta, não pode ser esquecida, no momento de se considerar a afirmação nacionalista, que vincula o brasileiro a um vago indígena do passado, mas que já estaria totalmente incorporado, marcando, contudo, sua significação telúrica - mas negando-o como presença física.

Essa identificação engendra no romantismo brasileiro do século XIX, a conformação simbólica do índio livre, forte e viril ou mesmo da índia bela e sedutora. Ambos tratados como antepassados imemoriais do brasileiro, compondo, assim, a trama da simbologia nacional, cuja urdidura se deu especialmente a partir de uma ebulição nacionalista que percorreu, ao tempo e depois da Independência, todo o Brasil.

O Indianismo, assim, deve ser compreendido tanto sob uma ótica sociológico-antropológica, como parcela étnica e cultural indígena - que existe no brasileiro -, mas também como manifestação artística nacional, quando ligada ao reconhecimento dessa herança cultural indígena, ou seja, quando aquilo que é indígena – em forma ou essência - passa a se constituir em matéria artística. A representação simbólica do indígena, portanto, adviria do próprio sentimento histórico de formação do brasileiro que, em dado momento, entrou em pura efervescência como afirmação nacionalista.

Essa face artística do Indianismo, compreendida de modo amplo como toda manifestação poética, ocorrida no Brasil, em que de qualquer modo os índios figurem como tema, cuja expressão envolve as artes plásticas e literárias, assim como a música, percorreu um longo caminho de transformações e desenvolvimento, repleto de manifestações significativas desde os primórdios da colonização.

---

<sup>32</sup>MATOS, 1992, p. 168 - 9. Edição de James Amado.

Assim como o indigenismo, portanto, o indianismo também se nos apresenta em fases, pois não surge artificialmente. É, por conseguinte, um fenômeno de longa maturação e muitos desdobramentos. De certo modo, podemos afirmar, inclusive, que o tratamento da temática indígena em seu substrato poético, caminha seguindo as transformações políticas sofridas pelo Brasil como colônia e desenvolvidas como nação. As fases do Indianismo, por sua vez, são filhas do seu tempo, por conseguinte, acompanham as técnicas e o ambiente artístico das artes europeias, claro, sob a ótica particular de pessoas que vivem em uma realidade radicalmente diversa.

O indianismo artístico, assim, revela muito, no evoluir da história, de toda a feição do relacionamento político indigenista desenvolvido, ainda que sua existência - do Indianismo - decorra em grande parte do indigenismo político aplicado.

Assim, por exemplo, como reflexo da política pombalina, no século XVIII, tivemos um épico como o “Uruguay” de Basílio da Gama (1741 - 1795) a exaltar a inocência de indígenas e condenar a vileza de jesuítas. Quase ao mesmo tempo, porém, outro épico, “O Caramuru”, de Santa Rita Durão (1722 - 1784), reafirma a superioridade do colonizador português e da fé católica. Obras do século XVIII que cristalizam a problemática indígena do período, com seu respectivo embate político entre índios, jesuítas, colonos e o Estado português. Em ambos os poemas épicos, os índios atuam politicamente, no primeiro lutando, no segundo se submetendo, em todo caso, se posicionando.

No Caramuru de Santa Rita Durão, que versa sobre as peripécias de Diogo Álvares, um português náufrago do século XVI - inclusive ajudou Tomé de Souza quando Governador-Geral em Salvador -, que por meio de um tiro de arcabuz amedronta os índios, que passam a obedecê-lo. Em certo momento do Canto III, o índio chamado Gupeva enaltece a natureza brasileira e desdenha da fé católica para Diogo. Este o contesta afirmando que mais vale a fé católica. Gupeva fala:

XL

Mas o que é mais suave, o que é mais doce,  
É gozar-se entre tanta amenidade  
De todo bom desejo a inteira posse,  
Nem ter de cousa vã necessidade:

Oh quem de tanto bem possessor fosse!  
 Grato país! Amável liberdade!  
 Onde por graça de Tupã infinita  
 Ninguém padece, teme ou necessita.

## XLI

Dizendo assim, Gupeva enterneceu-se,  
 Sentindo a força que o mortal levanta  
 À bem aventura. Comoveu-se  
 Também Diogo, vendo que em luz tanta  
 Tão pouco de Deus sabe; a todos deu-se  
 O eterno lume, cópia da lei santa;  
 Mas bem que de esplendor mande um pego,  
 Quem é indigno de Deus fica mais cego.

Em outro momento, no Canto VI, Diogo exorta a propagação da fé católica e o destino de Portugal em ser a nação a isso destinada. Nesse momento, tudo que diz respeito às terras colonizadas, assume um caráter inferior, inculto, bárbaro:

## LV

Gloriosa nação, que a terra vasta  
 Vais a livrar do paganismo imundo,  
 A quem esse orbe antigo, já não basta,  
 Nem a imensa extensão do mar profundo:  
 Neste oculto país, que o mar afasta,  
 Tem teu zelo por campo um novo mundo;  
 E quando tanta fé seus termos sonde,  
 Outro mundo acharás, se outro se esconde.<sup>33</sup>

O Uruguaçu de Basílio da Gama trata da destruição dos chamados Sete Povos das Missões, ocorrida após Portugal e Espanha firmarem o Tratado de Madri, em 1750. Basílio claramente enaltece o povo ibérico, condena os jesuítas e inocenta os índios. Tudo um belo reflexo da política pombalina de concentração do poder e combate aos inicianos. No Canto II do épico, podemos ler, em primeiro lugar uma referência à famosa riqueza jesuítica, quando o chefe indígena pede ao General espanhol que cesse a agressão, então fala:

[...]. Essa riqueza  
 Que cobre os templos dos benditos Padres,

---

<sup>33</sup>DURÃO, 2001, p. 98; 197.

Fruto da sua indústria e do comércio  
 Da folha e peles, é riqueza sua.  
 Com o arbítrio dos corpos e das almas,  
 O céu lha deu em sorte. A nós somente  
 Nos toca arar e cultivar a terra.

Em outro momento, ainda mais contundente, Basílio usa de ironia para criticar duramente a conduta dos padres jesuítas e inocentando os índios pelo conflito e, ainda, colocando-os como vítimas dos inacianos. Fala o General ao índio:

[...]  
 Assim manda o Rei. Vós sois rebeldes,  
 Se não obedeceis; mas os rebeldes  
 Eu sei que não sois vós, são os bons Padres  
 Que vos dizem a todos que são livres  
 E se servem de vós como de escravos,  
 Armados de orações, vos põe no campo  
 Contra o fero trovão da artilharia,  
 Que os muros arrebatam e se contentam  
 De ver de longe a guerra: sacrificam  
 Avarentos do seu, o vosso sangue.<sup>34</sup>

Aqui temos marcada a política pombalina antijesuíta, em cáustica crítica moral. Críticas a jesuítas, inclusive, não era coisa nova. A atitude jesuíta de controle dos índios, regulando seu trabalho nas lavouras dos colonos e impedindo que fossem escravizados, sempre rendeu dissabores aos inacianos. Seu modo pragmático de conduzir seus negócios, que lhes propiciou amealharem grande fortuna, também fora constantemente acusado de sovinice e falsidade.

E mais uma vez encontramos Gregório de Matos, que um século antes de Basílio da Gama, já desfiava suas sátiras contra os jesuítas. Ouçamos cinco estrofes da que se intitula COMO ACREDITOU ESSE PRELADO MAIS NOS MEXIRICOS DO CAVEYRA DO QUE AS LISONJAS DO POETA, LHE FEZ ESTA SÁTIRA:

1.  
 Eu que me não sei calar,  
 mas antes tenho por míngua,

---

<sup>34</sup>Basílio da Gama. O Uruguay. In: TEIXEIRA, 2008, p. 268 - 269.

não purgar-se qualquer língua  
a risco de arrebentar:  
vos quero, amigo, contar  
pois sois o meu secretário,  
um sucesso extraordinário,  
um caso tremendo, e atroz;  
porém fique aqui entre nós

## 2.

Do Confessor Jesuíta  
que ao ladrão do confessado  
não só absolve o pecado,  
mas os furtos lhe alcovita:  
do Precursor da visita,  
que na vanguarda marchando  
vai pedindo e vai tirando,  
o demo há de ser algoz:  
porém fique aqui entre nós.

## 3.

O ladronaço em rigor  
não tem para que o dizer  
furtos, que antes de os fazer,  
já o9s sabe o confessor:  
cala-os para ouvir melhor,  
pois com ofício alternado  
confessor, e confessado  
ali se barbeiam sós:  
porém fique aqui entre nós.

## 4.

Aqui o Ladrão consente  
sem castigo, e com escusa,  
pois do mesmo se lhe acusa  
o confessor delinquente:  
ambos alternadamente  
um a outro, e outro a um  
o pecado, que é comum  
confessa em comua voz:  
porém fique aqui entre nós.

## 5.

Um a outro a mor cautela  
vem a ser neste acidente  
confessor, e penitente,  
porque fique ela por ela:  
o demo em tanta mazela  
diz: faço, porque façais,  
absolvo, porque absolvais,  
pacto inopinado pôs;  
porém fique aqui entre nós  
[...]<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup>MATOS, 1992, p. 212 - 13.



Mais tarde, contudo, no período oitocentista – especialmente durante o segundo reinado -, em que as artes ocidentais passavam pelo Romantismo, o Indianismo, sob o influxo do nacionalismo, veio a representar como que a marca do brasileiro nas praias espirituais do mundo ocidental. Constituiu, assim, o próprio brado de distinção brasileira das escolas europeias, em um esforço orgulhoso e patriótico de autoafirmação dos próprios valores nacionais. Como afirma Silvio Romero (1851 - 1914): “[o] Indianismo, teve um grandíssimo alcance: foi uma palavra de guerra para unir-nos e fazer-nos trabalhar por nós mesmos [...]”<sup>36</sup>.

O Indianismo nesse período se alarga, ganhando um vasto horizonte romântico. São apontados nos indígenas valores frisantes como a heroicidade e honradez. Principalmente, pela primeira vez, a colonização portuguesa é observada criteriosamente como um procedimento deletério para os indígenas, e o mais significativo: os brasileiros, na voz dos artistas, se colocam ao lado do indígena, como que lhe oferecendo solidariedade.

Esta é a marca característica de nosso maior poeta indianista, Gonçalves Dias (1823 - 1864). Filho de pai português e mãe cafuza, ele trazia no sangue as principais matrizes do brasileiro por excelência. Estudou profundamente a questão indígena brasileira, plasmando suas conclusões em seu livro *O Brasil e a Oceania*, um longo estudo sobre o estado do conhecimento teórico e prático a respeito dos indígenas até aquele ponto do desenvolvimento nacional.

Em sua obra poética, desde o início os índios tiveram papel destacado, tanto como puro influxo lírico-poético, mas também como compaixão e denúncia. Ouçamos algumas quadras do famoso *Canto do Piaga*, em que num sonho anhangá avisa os males que os índios enfrentariam com a vinda do português:

I  
Ó guerreiros da Taba sagrada,  
Ó guerreiros da Tribo Tupi,  
Falam Deuses nos cantos do Piaga,  
Ó Guerreiros, meus cantos ouvi.

---

<sup>36</sup>ROMERO, 1980, v.3, p. 914.

Esta noite - era a lua já morta -  
Anhangá me vedava sonhar;  
Eis na horrível caverna, que habito,  
Rouca voz começou-me a chamar.

Abro os olhos, inquieto, medroso,  
Manitós! Que prodígios que vi”  
Arde o pau de resina fumosa,  
Não fui eu, não fui eu, que o acendi!

Eis rebenta a meus pés um fantasma,  
Um fantasma d’imensa extensão;  
Liso crânio repousa a meu lado,  
Feia cobra se enrosca no chão.

O meu sangue gelou-se nas veias,  
Todo inteiro, ossos, carnes - tremi,  
Frio horror me coou pelos membros,  
Frio vento no rosto senti.

Era feio, medonho, tremendo,  
Ó Guerreiros, o espectro que eu vi.  
Falamos Deuses nos cantos do Piaga,  
Ó Guerreiros, meus cantos ouvi!

## II

Por que dormes, ó piaga divino?  
Começou-me a Visão a falar,  
Por que dormes? O sacro instrumento  
De per si já começa a vibrar.

Tu não viste nos céus um negrume  
Toda a face do sol ofuscar;  
Não viste a coruja, de dia,  
Seus estrídulos torva soltar?

Tu não viste dos bosques a coma  
Sem aragem - vergar-se e gemer,  
Nem a lua de fogo entre nuvens,  
Qual em vestes de sangue, nascer?

E tu dormes, ó piaga divino!  
E Anhangá te proíbe sonhar!  
E tu dormes, ó Piaga, e não sabes,  
E não podes augúrios cantar?!

Ouve o anúncio do horrendo fantasma,  
Ouve os sons do fiel Maracá;  
Manitós já fugiram da Taba!  
Ó desgraça! Ó ruína! Ó Tupá!

## III

Pelas ondas do mar sem limites  
Basta selva, sem folhas, i vem:

Hartos troncos, robustos, gigantes;  
Vossas matas tais monstros contém.

Traz embira dos cimos pendente  
- Brenha espessa de vários cipó -  
Dessas brenhas contém vossas matas,  
Tais e quais, mas com folhas; e é só!

Negro monstro os sustenta por baixo,  
Branças asas abrindo ao tufão,  
Como um bando de cândidas garças,  
Que nos ares, pairando - lá vão.

Oh! Quem foi das entranhas das águas,  
O marinho arcabouço arrancar?  
Nossas terras demanda, fareja...  
Esse monstro... - o que vem cá buscar?

Não sabeis o que o monstro procura?  
Não sabeis o que vem, o que quer?  
Vem matar vossos bravos guerreiros,  
Vem roubar-vos a filha, a mulher!

Vem trazer-vos crueza, impiedade -  
Dons cruéis do cruel Anhangá;  
Vem quebrar-vos a maça valente,  
Profanar Manitós, Maracás.

Vem trazer-vos algemas pesadas,  
Com que a Tribo Tupi vai gemer;  
Hão de os velhos servirem de escravos,  
Mesmo o Piaga inda escravo há de ser!

Fugireis procurando um asilo,  
Triste asilo por ínvio sertão,

Vossos deuses, ó Piaga, conjura,  
Susta a ira do fero Anhangá.  
Manitós já fugiram da Taba,  
Ó desgraça! Ó ruína! Ó Tupá!<sup>37</sup>

Os versos demonstram, portanto, que a grande marca desse reconhecimento reside no liame de ancestralidade que o índio representaria para o brasileiro que politicamente se formava. E a partir de então, a construção de uma mitologia para a nacionalidade brasileira. Daí sua valorização particular.

---

<sup>37</sup>DIAS, 1959, p. 106 - 108.

O índio, portanto, não apenas será absorvido na constituição do primeiro brasileiro em termos culturais e biológicos, como também será metaforicamente exaltado. Não haverá propriamente nesse período uma exaltação do índio em si, o índio vivo, verdadeiro, que ainda naquele período singrava rios e percorria matas, com largueza, mas sua construção simbólica, atribuindo-lhe características primitivas e incorpóreas, emblematicamente transferidas para o espírito nacional, qualidades - afirma Luciana Pichio - “que entre outras coisas, diferenciam o brasileiro do português, criando-lhe um passado autóctone, um álbi racial, uma pátria”<sup>38</sup>.

O paradoxo estarrecedor que se forma, contudo, decorre do fato de que o índio real, desde o início, tão drástica e seguidamente vítima de toda sorte de infortúnios, enquanto é expulso de suas terras, combatido e explorado no trabalho escravo ou servil, também terá a partir dos eventos constitucionais da Independência, sua imagem evocada e utilizada como símbolo nacionalista.

Por sua vez, o indígena representado no Indianismo artístico do século XIX, - diferente de séculos anteriores -, passa a configurar metaforicamente não só o repositório das qualidades nacionais - como o apego à liberdade e à honradez -, como também a própria imagem do Estado brasileiro. E essa identificação tornou-se tão arraigada ao Estado e à autoidentificação do brasileiro, que seus reflexos permeiam todo o século XIX, chegando sua influência bem longe no século XX.

Enquanto isso, após a impressionante hecatombe dos primeiros séculos, milhares de indígenas - verdadeiros -, do século XIX, ainda lutavam por manter ou reconquistar condições essenciais para suprir suas necessidades básicas de existência, sempre defrontados por brutalidades de toda espécie. Isso quando não eram compelidos a imiscuir-se em utópicos projetos políticos de catequese e integração indígena à sociedade envolvente. Projetos realmente impossíveis de se realizar, pois eram pautados em uma perda de identidade, à qual os índios sempre se recusaram, chegando a morrerem por isso.

Com efeito, a profunda contradição encontrada entre o índio como símbolo nacionalista e a realidade dos índios brasileiros, deu ênfase a que se propagasse a farsa do índio integrado, participante dos progressos da

---

<sup>38</sup>PICHIO, 1997, p. 33.

civilização e da salvação do espírito na igreja. Uma integração fantasiosa, onde os índios perdiam tudo, menos a identidade indígena. Mas, ainda nesse caso, aquilo que seria motivo de orgulho, na condição de aculturação, é apenas mais uma fonte de tristezas, pela impossibilidade de sua realização plena.

David Treece comenta a esse respeito:

[...] Durante os quatro séculos entre a conquista do Brasil, em 1500 e o início da Primeira República, a população tribal indígena do território sofreu um processo destrutivo de proporções genocidas, caindo de cerca de 5 milhões ou mais para 100.000 até a virada do século vinte. Esse fato, contudo, contrasta gigantemente com o perfil destacado dos índios, dentro da tradição do pensamento nacionalista no Brasil, cuja mitologia integracionista invocou repetidamente sua assimilação na sociedade dominante como a pedra de toque para uma história pacífica de integração política, social e econômica<sup>39</sup>.

Essa significativa desproporção, identificada por Treece, entre a importância simbólica do indígena para todo o processo de afirmação nacionalista e o seu extermínio precisa ser compreendida no próprio ambiente que a formou, pois é o resultado de um contexto específico – a colonização.

No Brasil, de fato, o processo colonizador é a chave para entendermos como esse descompasso se estruturou. A colonização brasileira, em termos políticos, durou 322 anos, baseada em uma intensa e ininterrupta atividade predatória, na qual toda realidade encontrada, inclusive o indígena, se convertia em objeto destinado a produzir riquezas.

Essa lógica predatória, contudo, deparou-se em sua realização com uma grande população de indígenas que, por sua vez, era fragmentada por uma quantidade muito significativa de etnias que entre si mantinham relacionamentos antropologicamente particulares em que eram incluídos comportamentos como os de guerra, compadrio e antropofagia etc. Os europeus, ao iniciarem o processo colonizador, tiveram que se incorporar na realidade encontrada, buscando uma espécie de alinhamento entre os grupos beligerantes. A principal consequência deste fato foi a intercorrência miscigenadora, que entrelaçou culturalmente os povos. Não houve, por isso, uma linha definida de combate entre europeus e índios - como fica parecendo

---

<sup>39</sup>TREECE, 2008, p.11.

quando observamos a vitimização indígena -, a convivência, portanto, ocorria enquanto combates eram travados e conflitos perpetrados.

O povo brasileiro, assim, efetivamente se formou sob dois signos, o a colonização e o da miscigenação. Seria precisamente esse fato que faria com que aquele paradoxo ou contradição não seja apenas aparente, pois a exaltação do indígena, ainda que apenas como símbolo, não se constitua em algo falso como se fora um embuste. Era sim o resultado de um verdadeiro vínculo, cujo liame fora estabelecido na própria vida colonial. Essa vida que no mesmo fluxo se fez nacional.

A política indigenista, por outro lado, foi fundamental desde o início para a realização da colonização. Essa herança foi também transferida ao Estado brasileiro que se formara no século XIX, porém de modo um tanto mitigado, porque a herança da miscigenação também exerceu sua força, arrefecendo a agressividade do Estado, sem, todavia, lhe retirar o ímpeto autocolonizador. Daí a dicotomia brasileira da colonização e da miscigenação atuarem conjuntamente, gerando o conflito no direcionamento da questão indígena, onde a valorização das raízes brasileiras não corresponde com o tratamento oferecido aos verdadeiros representantes dessas raízes. E assim o paradoxo se explica.

As discussões nacionais a respeito do destino que se deveria dar aos índios, especialmente no segundo reinado, são explicáveis, portanto, à luz da clara percepção dessa contradição. Diversos fatores passaram, então, a serem considerados no direcionamento da questão. Vê-los como força de trabalho inexplorada parece ter sido, ao lado do aproveitamento econômico de suas terras, dois dos fatores mais considerados; classifica-los como atrasados e destinados ou ao desaparecimento, ou à assimilação, também.

Nesse caminho, todavia, os índios, usando de todos os modos possíveis para fazer frente ao processo continuado de dominação física e cultural, além de sua espoliação territorial, procurando atuar - ainda que de modo colateral - na consecução mitigada, o mais possível, dessa política indigenista a eles imposta, passaram, como vimos, a produzir o oposto dessa política, seu duplo, se quiserem: a Política Indígena. Ou seja, aquela política desenvolvida pelos

índios, no seu próprio meio, em reação à política indigenista, desenvolvida pelo Estado dominador, fosse o português, fosse o brasileiro.

A política indígena, portanto, feita por índios e para os índios, possui um desenvolvimento cognoscível, que se prolonga por todo o processo de formação, desenvolvimento e consolidação da sociedade brasileira. Possui, assim, muitos momentos distintos e fases com mudanças e transformações profundas.

Por outro lado, a política indigenista que se implantou no Brasil, observada um pouco mais de perto, revela, como toda ação política dirigida, que a colonização brasileira sempre foi constituída de dois momentos distintos: um de elaboração e outro de aplicação. A elaboração, ligada à formação legislativa referente às diretrizes teóricas e práticas do núcleo de poder; a aplicação, relacionada à execução de suas coordenadas legislativas. A política indígena procurava agir, ainda que de modo fragmentário, no sentido de contornar os planos coloniais e pós-coloniais.

Portanto, ainda que o poder político formal lutasse por fazer valer suas prerrogativas, do ponto de vista social, leis e decretos não representavam, de fato, a última palavra desse relacionamento, pois são encontradas as notícias, por exemplo, não só das resistências indígenas, como também das burlas exercidas por colonos contra os mandamentos oficiais<sup>40</sup>, especialmente no que se referia à liberdade dos índios, que, por sua vez, quando impregnados da cultura e da política portuguesa, procuravam valer-se até mesmo da legislação colonial e pós-colonial para protegerem-se do arbítrio tanto de escravizadores, quanto de invasores de suas terras.

Na perspectiva deste campo jurídico-político, por conseguinte, podemos afirmar que, de modo geral, estão envolvidos nos relacionamentos entre índios e não-índios acontecimentos diversos de natureza político-social, que abarcam toda a formação legislativa referente ao indígena, tanto em sua inspiração como na sua aplicação prática. Por exemplo, o fato de que nos três séculos de

---

<sup>40</sup>Podemos citar, exemplificativamente, as razões alegadas para a edição do Regimento das Missões, em 1686. Refere-se El Rey ao desrespeito a lei anterior. Assim Reza o texto: [..] Porém, mostrando a experiência que não tem sido bastante esta ley [sic] para se conseguir o intento della [sic], por ter a malícia inventado, & descoberto [sic] novos modos para se não observar o disposto nella [sic], & passando a tal excesso a ouzadia [sic], & ambição dos moradores do dito Estado [...].

colonização, as declarações sucessivas de liberdade dos índios<sup>41</sup>, perdiam muito da sua eficácia real pela resistência dos colonos em aceita-las, pois consideravam o trabalho escravo indígena imprescindível não só no sustento e defesa das colônias<sup>42</sup>, mas método produtor da exploração propriamente colonial. Entendiam que seu esteio e suporte baseavam-se em sua produção econômica fundamentalmente escravagista, primordial tanto na monocultura, como na extração de pedras e metais preciosos.

Esse escravagismo como fundamento da produção econômica, que envolvia índios e negros, perdurou para estes, em termos formais, do período colonial até a Lei Áurea (1888), nos estertores do Império, preliminarmente transformando-se sensivelmente durante as metamorfoses econômicas pelas quais passou o Brasil. Já os índios, com a finalidade específica de escravização, foram perseguidos até por volta da terceira década do século XIX.

Mas o aspecto jurídico-político da questão indígena brasileira compreende ainda diversos outros eventos como podemos citar, ainda exemplificativamente, as guerras de escravização ou aniquilamento, assim como as vicissitudes político-estratégicas da catequese jesuítica. E, sobretudo, o singular relacionamento político estabelecido entre colonos portugueses e brasileiros com indígenas, aldeados ou aliados, normalmente mediados por mamelucos, que de um modo igualmente determinante permearam a história nacional.

Referem-se também às questões de terras, à chamada tutela indígena (orfanológica), à sua autodeterminação e assim por diante, em um rosário de questões sempre relacionadas, ao fim e ao cabo, à dominação indígena – física e cultural, intensa e profunda -, concomitantemente à usurpação de seu espaço territorial de existência.

---

<sup>41</sup>Dentre a copiosa legislação que trata da liberdade dos índios, podemos citar três que proclamam a liberdade total dos índios, sem condições. São elas de 1609, 1680 e 1755.

<sup>42</sup>No que pertine à defesa territorial contra estrangeiros e índios agressivos, feita por índios aliados, são encontrados relatos de sua utilização até o século XIX, como, por exemplo, o relato assinalado em Jean Baptiste Debret, membro da Escola de Belas Artes do Império, que em 1835 escrevia: Encontra-se na Província de São Paulo [...] as aldeias de Itapeva e de Carros, cuja população inteira se compõe de famílias de “caçadores” índios, empregados pelo governo brasileiro para combater os selvagens e rechaça-los pouco a pouco das regiões próximas das terras recém-cultivadas. DEBRET, 2008, p. 61.



O Indianismo, por sua vez, compreendido como complexo elemento ao mesmo tempo constituidor e reflexivo do povo brasileiro como nação, possui, conseqüentemente, um profundo caráter sociocultural. Por isso possui formação gradual e quando observado mais de perto, se revela, em germe, desde os primórdios da colonização, pois decorre do processo constituidor de certa espécie de amálgama cultural, de uma singular trama social, formada pela miscigenação de elementos culturais diversos entre si, mas compartilhados entre a sociedade envolvente e os indígenas em contato.

Perfaz-se, desse modo, em um leque variado de eventos consubstanciadores e consolidadores culturais da nova sociedade, que abrangem fatos variados, como, por exemplo, o surgimento do mameluco<sup>43</sup> pela miscigenação de colonos e índias – que por si só suscitaria a presunção, ao lado da catequese, de um relacionamento social e político com os indígenas -, passando pela convivência intensa, de significações simbólicas, culturais e políticas, dando forma e força ao cadinho fundamental do brasileiro como povo e como nação.

Com efeito, esta verdadeira simbiose cultural que levou ao surgimento do Indianismo no brasileiro em formação, se deu em muito, determinada por fatores ligados ao modelo colonial adotado pelos portugueses, que nunca excluiu o convívio, nem tampouco o conúbio entre povos de várias partes do mundo, assim como no Brasil<sup>44</sup>.

Além da disposição portuguesa, os índios, de sua parte, também continham em suas tradições culturais a aproximação sexual como fator de

---

<sup>43</sup>De acordo com Ronaldo Vainfas, de uso corrente desde o século XVI, a palavra mameluco, que então se grafava mamaluco, designava o descendente de uniões entre brancos e índios, particularmente dos casamentos, uniões consensuais e eventuais entre portugueses e índias. Na documentação quinhentista o mameluco é sempre filho de português com índia, ou filho de um casal em que o pai ou a mãe era já mameluco [...]. VAINFAS, 2000, p. 356. Bernardino de Sousa, por outro lado, afirma com Theodoro Sampaio que no tupi o vocábulo mamã-ruca, que se decompõe em mamã – misturar, dobrar, abraçar, e ruca ou yruuca, que quer dizer tirar. O Apelido histórico, pois, se traduz – tirado da mistura ou de procedência da mistura. SOUSA, 1936, p. 198.

<sup>44</sup>São famosas as palavras de Gilberto Freyre, quando afirma: Quanto à miscibilidade, nenhum povo colonizador, dos modernos, excedeu ou sequer igualou nesse ponto aos portugueses. Foi misturando-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato e multiplicando-se em filhos mestiços que uns milhares apenas de machos atrevidos conseguiram firmar-se na posse de terras vastíssimas e competir com povos grandes e numerosos na extensão de domínio colonial e na eficácia de ação colonizadora. FREYRE, 2011, p. 70.

aliança entre grupos e também como demonstração de amizade, dando ensejo ao chamado cunhadismo<sup>45</sup>, onde a índia tomada como esposa, leva consigo, em sua relação de parentesco com o noivo, todos os seus próprios parentes, que acolhem o esposo como membro real da família, passando a ser considerado irmão dos irmãos e irmãs da noiva, que, por sua vez, passa a ser sua temericó<sup>46</sup>. A composição desses fatos, portanto, marca o início da miscigenação entre os povos no Brasil.

Miscigenação física, que dava ensejo à interinfluência cultural. Essa é a razão pela qual os mamelucos sempre guardaram certa feição dúbia e de certo modo conflituosa, em sua própria identificação cultural, pois, normalmente educados pelos padres jesuítas, mantinham, todavia, o intercuro simultâneo de sua própria comunidade indígena, e assim ficavam nem totalmente índios, nem totalmente brancos, por isso seguiam tergiversando entre uma cultura e outra. Os mamelucos, assim, descontraídos de uma auto-identificação certa e segura, seguiam sendo “diferentes”; os mamelucos foram, realmente, os primeiros brasileiros.

Ao constituírem, por conseguinte, o grosso da população dos grupos sertanistas bandeirantes, os mamelucos ganharam fama pela ferocidade e eficiência com que abatiam ou escravizavam índios tapuios, do interior, embora não se distinguissem muito deles, nem em sua aparência física, nem na cultura, de modo geral, flagrantemente indígena. Inclusive falando língua de índio, o tupi-guarani ou Língua Geral.

Nesse último aspecto, o do uso irrestrito e durante longo tempo incentivado pela educação jesuítica dessa Língua Geral - falada de norte a sul no Brasil -, trouxe ao povo que se formava a chave de entrada ao compartilhamento cultural entre as culturas em contato. Uso que iniciou ainda no século XVI e que só encontrou certo paradeiro com o Diretório dos Índios,

---

<sup>45</sup>Para Darcy Ribeiro, o cunhadismo foi a instituição social que possibilitou a formação do povo brasileiro [...], velho uso indígena de incorporar estranhos à sua comunidade. Consistia em lhes dar uma moça índia como esposa. Assim que ele a assumisse, estabelecia, automaticamente, mil laços que o aparentavam com todos os membros do grupo. RIBEIRO, 1995, p. 81.

<sup>46</sup>Gonçalves Dias, no seu “Dicionário da Língua Tupi chamada Língua Geral dos Indígenas do Brasil”, grafa a expressão como Temiricó, Mulher (com referência ao Marido). DIAS, 1998, p. 1215.

em 1757<sup>47</sup>, quando seu uso foi proibido textualmente. E não é nem preciso dizer que apesar disso, por muitos anos ainda foi utilizada, sabendo-se que no século XIX era o idioma corrente nos interiores da Amazônia, como nheengatu, que foi a designação que recebeu no norte do Brasil.

Isso faz do uso da língua Geral, ou simplesmente “Tupi” – o “guarani” era uma dialeção do tupi -, um dos fatores mais decisivos na formação do Indianismo, que chamamos sociológico, posto que imerso na cultura brasileira, diferenciando-se, portanto, do Indianismo artístico – máxime o literário – que é, por sua vez, consequência daquele.

Foi com o uso dessa Língua Geral que os conhecimentos, anteriormente indicados como legados culturais indígenas ao brasileiro puderam ser coletados e organizados. E foi em Tupi que as lendas e mitos indígenas permearam o imaginário brasileiro, como, por exemplo, a lenda do caipora<sup>48</sup>, que mais tarde engendraria o popular caiporismo, no sentido de longa tristeza.

Ínsitos ambos na cultura brasileira – o indianismo sociológico e o artístico -, sua diferença fundamental residiria, portanto, no plano do ser, onde a manifestação artística adviria não só da própria formação cultural brasileira, mas também da necessidade do reconhecimento e afirmação – explícita - das qualidades constitutivas desse Indianismo social e culturalmente vivenciado pela sociedade brasileira em formação.

Sendo, assim, pré-existente ao indianismo artístico - que caracterizaríamos no século XIX como nacionalista -, expresso principalmente pela literatura, mas que se perpetrou em muitas outras manifestações artísticas. De modo geral, contudo, não se limitou no espaço, pois envolveu o Brasil de norte ao sul, nem tampouco no tempo, pois pode ser verificado tanto em germe, ainda no período colonial<sup>49</sup>, como após o Império, nos primeiros

---

<sup>47</sup>HOLANDA, Sérgio Buarque de. **História Geral da Civilização Brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003, p. 296, tomo I, v.1, v.52; p. 91, tomo I, v.2.

<sup>48</sup>Segundo Silveira Bueno: De caá-pora, o que vive no mato. Era um gênio mau que vivia nas matas, espreitando os índios para fazer-lhes mal, trazer-lhes alguma infelicidade. BUENO, 1998, p. 87.

<sup>49</sup>O Uruguay de Basílio da Gama (1741 – 1795) é um bom exemplo dessa manifestação indianista.

decênios da República brasileira<sup>50</sup>, com toda ebulição de um novo nacionalismo, que representou o Modernismo nas artes brasileiras.

Um nacionalismo, assim, moderno e diferente, pois não se pautava apenas na exaltação ufanista, mas na valorização das raízes brasileiras e do índio sem simbologia, do índio real. Foi o início da verdadeira valorização do índio em si, com seus mitos e lendas, seu falar e sua frisante fisionomia<sup>51</sup>.

Em verdade, contudo – retomando a questão da língua - o tupi (indígena) não se confunde com a Língua Geral. Esta é uma construção elaborada na gramática da língua tupi, escrita pelo Pe. José de Anchieta em 1595<sup>52</sup>. Em seu método de compreensão e ordenação da língua, o tupi original colhido por Anchieta, foi acrescido de inúmeras influências dialetais existentes, modificando a língua original. Podemos, assim, concluir com Silveira Bueno, que a Língua Geral pode ser compreendida, como o resultado da contaminação de outros falares com o tupi<sup>53</sup>.

Nem tampouco a Língua Geral era uniforme, pois se desenvolveu e se modificou ao longo do tempo, por todas as regiões brasileiras, seguindo, portanto, as influências étnicas regionais. Este fato faz com que seja mais correto falarmos em “Línguas Gerais”, sendo espécies da Língua Geral, que se constitui, assim, em um gênero.

---

<sup>50</sup>Ousaríamos afirmar, inclusive, que ainda hoje pode ser observado no brasileiro, resquícios profundos daquele indianismo, quando, por exemplo, o brasileiro afirma ter sido um povo colonizado. Ora, o brasileiro não foi um povo colonizado, pois colonizados foram os indígenas; o brasileiro é, em verdade, um povo formado a partir da colonização. O que o faz chamar-se de colonizado é precisamente ainda os efeitos daquela identificação indianista.

<sup>51</sup>Foi especialmente importante para o envolvimento artístico à questão indígena no Modernismo brasileiro, a divulgação da realidade indígena feita pela Comissão Rondon, que, como veremos adiante, redirecionou todo o tratamento oficial frente aos problemas indígenas.

<sup>52</sup>Os jesuítas, no afã de realização do seu mister catequético, compreendiam que não havia como realizar a catequese se não se cultivasse o aprendizado do idioma linguístico dos índios. Para tanto, serviram-se principalmente das crianças indígenas, por três razões: as crianças poderiam ser catequizadas com mais facilidade, poderiam ensinar aos padres a língua indígena e finalmente serviam de veículo catequizador dos padres para com os adultos das tribos. Gilberto Freyre observa a esse respeito a formação e a importância da Língua Geral: No Brasil, o padre serviu-se principalmente do culumim, para recolher de sua boca o material com que formou o tupi-guarani – o instrumento mais poderoso de intercomunicação entre as duas culturas: a do invasor e da raça conquistada [...]. Quando mais tarde o idioma português – sempre o oficial – predominou sobre o tupi, tornando-se, ao lado deste, língua popular, já o colonizador estava impregnado de agreste influência indígena [...].FREYRE, 2011, p. 219 – 220. E Theodoro Sampaio: Nos seminários para meninos e meninas, curumins e cunhatains, filhos dos índios, mestiços, ou brancos, ensinavam de ordinário, o português e o tupi, preparando deste modo os primeiros catechumenos [sic], os mais idôneos, para levar a conversão ao lar paterno. SAMPAIO, 1928, p. 3.

<sup>53</sup>BUENO, op. cit., p. 11.

Essas “Línguas Gerais” surgiram, seguindo – como não poderia deixar de ser - o itinerário do processo colonizador. A Língua Geral, portanto, subdividia-se pelo Brasil do seguinte modo: no interior do atual Paraná, falava-se a “língua geral guarani”, falada desde a chegada dos primeiros espanhóis até o século XVIII; por quase toda a costa brasileira, do nordeste até São Paulo, falava-se a “língua brasílica” ou “língua do mar” (também chamada tupinambá); a “língua geral do sul” era a falada em São Paulo, também até o século XVIII; por todo o vale amazônico, incluindo Pará e Maranhão, falava-se o nheengatú, ou “língua boa”, que até mais da metade do século XIX era encontrada em pleno uso pelas comunidades dos interiores amazônicos<sup>54</sup>.

De todo modo, portanto, a “Língua Geral” ou “Tupi” (jesuítico) teve grande difusão por todo o Brasil, levada para os mais distanciados rincões, principalmente, pelos bandeirantes<sup>55</sup> – os primeiros sertanistas, ao lado dos jesuítas em seu trabalho missionário -, influenciando em todo trato de vida cotidiana, firmando-se como referência na denominação geográfica de lugares, rios, montes, além de plantas, frutas, animais etc., conferindo ao ambiente social de convivência colonial e pós-colonial uma atmosfera indianista tão acentuada, que ainda hoje pode ser constatada ainda em pleno uso, por exemplo, na paisagem natural brasileira, toda ela constituída daquelas antigas denominações. Theodoro Sampaio assim explica:

Ao europeu, porém, ou aos seus descendentes cruzados [mamelucos] que realizaram as conquistas dos sertões, é que se deve a maior expansão do tupi como língua geral, dentro das raias atuais do Brasil. As levas, que partiam do litoral, a fazerem descobrimentos, falavam, no geral, o tupi, pelo tupi designavam os novos descobertos, os rios, as montanhas, os próprios povoados que fundavam e que eram outras tantas colônias, espalhadas nos sertões, falando também o tupi e encarregando-se naturalmente de difundi-lo [...]. Até o começo do século XVIII, a proporção entre as duas línguas faladas na colônia era mais ou menos de três pra um, do tupi para o português<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup>VILLALTA, Luiz Carlos. O que se fala e o que se lê: Língua, Instrução e Leitura. In: NOVAIS, 1997, p. 336 - 337, v.1.

<sup>55</sup>Nunca é demais lembrarmos que a maioria dos componentes dos bandeirantes era constituída de mamelucos.

<sup>56</sup>SAMPAIO, 1928, p. 2-3.

Contando, assim, com aplicação tão amplamente difundida, a Língua Geral era usada até mesmo na identificação individual dos habitantes da colônia, que trocavam nomes europeus por apelidos tupis, ou convertendo patronímicos lusitanos em expressões indígenas. São fatos significativos, que demonstram de modo emblemático o Indianismo arraigado nas comunidades colonizadoras, que atinge não apenas a esfera privada, de identificação individual, mas também a pública, durante mais de três séculos<sup>57</sup>.

Os exemplos são inúmeros: Manuel Dias de Siqueira era o Apuçá; Gaspar Vaz da Cunha era chamado de Jaguareté; Francisco Ramalho atendia por Tamarutaca; ou o mais famoso de todos, Diogo Álvares, o Caramurú, cujo naufrágio na costa da Bahia e posterior relacionamento inter-étnico com os índios tupinambás da região, ainda no século XVI, veio a servir de tema para o primeiro épico indianista, escrito por Santa Rita Durão no século XVIII.

O mais significativo, contudo, é que no período em que foram deflagrados os eventos da Independência brasileira, no século XIX, tal atitude foi retomada pelos brasileiros que queriam afirmar sua identidade nacional. Uma identidade que se encontrava ligada às esconsas raízes indianistas da alma nacional. E outros exemplos se insinuam, como Francisco Gê Acaiaba de Montezuma; Dendê Bus; Sucupira; Caminhoá; Sobragy; Baraúna; Sarahyba; Paranaguá; Consação de Sinimbú, dentre outros<sup>58</sup>.

Curiosamente, em contrario sensu, desde a chegada dos jesuítas ao Brasil, em 1549, era também muito difundido o procedimento oposto, ou seja, o hábito de se conferir ao indígena um prenome ou patronímico português no momento de seu batismo, marcando, assim, sua passagem do mundo tribal indígena para o mundo civil português.

Com a incorporação da identificação portuguesa à indígena, os padres acreditavam - em sua lógica simplista -, poderem, com isso, transmutar a

---

<sup>57</sup>A esse respeito comenta Luís Carlos Villalta: As alcunhas possuem uma certa dubiedade: por um lado, enraiza-se em características particulares, individuais, às vezes até íntimas, daqueles aos quais elas dão nome, mas por outro, são forjadas socialmente, no sentido de que sua atribuição aos indivíduos depende da interferência da sociedade, ocorrendo, assim, no espaço público. Os apelidos, dessa forma, são pontes que conduzem do privado para o público, expressando de modo bastante claro entre esses dois domínios; em síntese, nas alcunhas se fundem a identidade privada e a identidade pública. NOVAIS, op. cit., p. 335.

<sup>58</sup>SAMPAIO, op. cit., p. 4.

autoimagem indígena, fazendo, assim, com que o próprio índio passasse a seguir os dogmas cristãos por não se considerar – não se ver - mais totalmente indígena, posto que passasse a atender pelo nome português, diferenciando-se, com esse expediente, dos seus semelhantes<sup>59</sup>.

Essa “estratégia” parece ter perdurado no tempo, pois ainda no século XIX, Debret narra um curioso fato similar, no qual um chefe da tribo dos tucupecuxaris (subdivisão dos coroados), ao assinar um tratado de aliança com o Governador da Província de Mato Grosso, chamado José Saturnino da Costa Pereira, resolveu – o dito chefe indígena - ser batizado e requereu ter como padrinho o mesmo Governador com quem firmou o tratado. Aquiescendo o governador, o índio neófito passou a se chamar José Saturnino Tucupecuxari<sup>60</sup>.

Deve ser notado, contudo, que no caso indígena, não era normalmente ele – o índio - que se atribuía a nova identificação, mas o padre que o batizou, mostrando uma vez mais o significativo caráter indianista dessa, por assim dizer, miscigenação onomástica e seu caráter emblemático tanto num, como noutro caso. Pois, se atribuindo identificação portuguesa, os índios passavam a pertencer à congregação cristã, a utilização de identificação indígena conferiria raízes indígenas aos colonos e brasileiros, que os usassem e atendessem por eles.

Apenas no que pertine ao uso da Língua Geral, e o uso de seu glossário na denominação de portugueses, havia o indicativo da profunda vinculação do indianismo sociológico ao povo que surgia, consubstanciando o direcionamento simbólico que depois marcaria o sentimento brasileiro de nacionalidade. A esse respeito, é significativo comentário de Gilberto Freyre:

---

<sup>59</sup>Ronaldo Vainfas, em seu livro “A Heresia dos Índios”, trata do fenômeno do **rebatismo**, que seria o modo pelo qual um xamã – santidade - rebatizaria o índio que, já anteriormente batizado por padre, tivesse a vontade de trocar sua crença, acreditando, assim, na anulação dos efeitos do primeiro batismo. Fala o Historiador: Empenhada em purificar os índios dos males do colonialismo e prepará-los para a iminente regeneração, a santidade tinha no **rebatismo** o seu rito iniciático [...]. Se o batismo dos jesuítas simbolizava o ingresso dos índios na comunidade cristã, o rebatismo da santidade procurava anular aquele trânsito cultural, limpando os neófitos da nódoa mortal do sacramento cristão [grifo nosso]. VAINFAS, 2005, p. 121.

<sup>60</sup>DEBRET, op. cit., p. 52.

Tal foi a extensão do indianismo no Brasil, não somente na literatura, mas na vida diária, que, quando o Brasil separou-se de Portugal e manifestou-se forte sentimento contra qualquer tentativa portuguesa de reconquista, não foram poucas as famílias brasileiras que trocaram o seu nome de batismo ou o seu nome de família, português ou europeu por nome ameríndio<sup>61</sup>.

E o mesmo se deu no período em que houve a Proclamação da República (1889) e grassava no Brasil o influxo do pensamento positivista, demonstrando uma vez mais a importância da ascendência ameríndia para a afirmação da nacionalidade brasileira. E é mais uma vez Gilberto Freyre quem nos fala:

[...] Dos já valorizados indígenas pode-se dizer que, sob Floriano, tiveram. Sobretudo na pessoa dos caboclos, dos brasileiros com algum sangue, mesmo remoto, de ameríndio, nova fase de exaltação, romanticamente patriótica, de suas já de há muito proclamadas virtudes, sobretudo de sua condição telúrica de brasileiros autênticos. [...] até brasileiros descendentes só de europeus [...] apenas queimados ou amorenados pelo sol dos trópicos, valeram-se dessa sua melanização por influência de agente exterior, para se dizerem caboclos [...]. O que vários deles se esmeraram em anunciar pela mudança dos seus nomes de família, de portugueses, em nomes tupis e guaranis<sup>62</sup>.

Definitivamente difundindo, portanto, o uso de nomes indígenas de norte a sul do Brasil, mostrando que o tratamento da questão indígena não se limita nem se refere apenas à estratégia colonizadora ou autocolonizadora estatal e religiosa de dominação e catequese do indígena, nem tampouco exclusivamente às questões de terras, tutela etc. Atem-se, sobretudo, ao complexo processo de relacionamento cotidiano entre a sociedade colonial, depois nacional, e os indígenas, com os reflexos que tal relação fatalmente traria na existência das próprias comunidades indígenas, bem como na formação da sociedade nacional brasileira.

Esta problemática social, cuja complexidade - tão própria das relações humanas -, possui, no caso brasileiro, características particulares que irão consubstanciar em grande parte, como anteriormente afirmamos, a formação

---

<sup>61</sup> FREYRE, 1947, p. 215.

<sup>62</sup> FREYRE, Gilberto. **Ordem e Progresso**. São Paulo: Global, 2004, p. 579 - 580.



da própria nação, naquilo que lhe é mais característico, o próprio sentimento de nacionalidade, que aos poucos foi como que unindo a população em uma percepção ampla e conjunta de pertencimento e união.

Poderíamos dizer, por conseguinte, que, em suma, o Indianismo sociológico nasceu com o próprio nascimento do brasileiro, jamais se extinguindo totalmente; já o indianismo artístico nacionalista surgiria exatamente com a conscientização desse vínculo e sua afirmação como pendor nacionalista. O indianismo, portanto, aflorou na consciência nacional do povo brasileiro, como árvore que tem raízes, frutos e sementes, pois assim se fez na alma da nação, conferindo-lhe colorido, forma e aromas característicos e próprios<sup>63</sup>.

Pode-se mesmo vislumbrar o indianismo concentrando-se e aflorando em diversos momentos da vida nacional. Irradiando-se nas mais variadas manifestações culturais, políticas e jurídicas. Constituindo-se a população brasileira, desse modo, lentamente, em uma comunidade política de características muito próprias e particulares.

A estruturação de tal comunidade, portanto, não se realiza sem a conformação de elementos culturais, que se afirmam e proclamam particularmente nas manifestações político-sociais. É o que podemos verificar nas reivindicações políticas nacionalistas, simbolicamente representadas pela figura indígena, com a qual se buscava penetrar metaforicamente no universo nativista humano e geográfico próprios do Brasil, configurando-se, desse modo, a fusão fundamental político-social entre nação e Estado.

São inúmeros os fatos observados a esse respeito, especialmente, nos eventos revolucionário-constitucionais da proclamação de Independência do Brasil, que demonstram a verdade dessa identificação. É bastante conhecido, por exemplo, o desenho de uma alegoria que mostra D. Pedro I salvando uma

---

<sup>63</sup>Refutamos, assim, o pensamento de Oliveira Lima (1867 – 1928), quando afirma em palestra na Sorbone, no ano de 1911: [...] o indianismo do século XIX não foi em suma senão uma convenção poética enxertada sobre uma ruptura política. LIMA, 2012, p. 58. O ilustre historiador alude apenas ao Indianismo literário, compreendendo-o como algo sintético, desvinculado, portanto, da formação sociológica nacional. Os fatos, todavia, demonstram o oposto. O Indianismo se mostra quase perene na cultura brasileira, aflorando em inúmeras circunstâncias, em todo lugar e durante muito tempo no Brasil. O Indianismo nas artes, portanto, não se restringe ao período da Independência; nem tampouco o Indianismo artístico é todo o Indianismo a ser considerado.

Índia, como se resgatasse o Brasil das garras do absolutismo lusitano (anexo 1). O próprio nome maçom de D. Pedro I – Guatemozim – pode ser compreendido como demonstração de uma intenção indianista, talvez inconsciente, de marcar sua ligação brasileira, enraizada em seu íntimo, afinal sua chegada a essas terras ocorrera enquanto ainda era um menino.

Essa percepção, por conseguinte, do indianismo voltado para o nacionalismo, da efetiva ligação ao índio ao que se considerava efetivamente brasileiro no Brasil, não escapava aos observadores estrangeiros, que verdadeiramente passaram a pulular no Brasil oitocentista.

O francês Debret, por exemplo, ao ser convocado para elaborar nova pintura do pano de boca do Teatro da Corte (anexo 2), em preparação para uma apresentação extraordinária por ocasião da coroação de D. Pedro I - Imperador e perpétuo defensor do Brasil -, concebeu na pintura de cores nacionalistas uma representação metafórica do Império na figura de uma mulher coroada, em um templo, segurando na mão esquerda um escudo com as armas do Imperador e na mão direita a tábua da Constituição Brasileira. Completa-se o sentido nacionalista quando observamos que “Índios armados e voluntariamente reunidos aos soldados brasileiros enchem o fundo do templo, fechado por uma tapeçaria, e rodeiam o trono [...]. Não longe uma índia branca [marabá], ajoelhada ao pé do trono e carregando à moda do país o mais velho de seus filhos, apresenta dois gêmeos recém-nascidos, para os quais implora a assistência do governo, único esteio de sua jovem família [...]. E ainda caboclos [mamelucos] ajoelhados mostram, com sua atitude respeitosa, o primeiro grau de civilização, que os aproxima do soberano”<sup>64</sup> [observações nossas].

Passamos a compreender, com todos esses elementos, que ao ser firmado no campo jurídico-político com a declaração de independência (1822) e posterior outorga constitucional (1824), o Brasil Imperial já possuía um verdadeiro, profuso e profundo legado de longo processo de relacionamento com os indígenas, que apesar de muitas vezes confuso, cruel ou arbitrário, era desenvolvido diuturnamente, em efetiva interação cultural e política entre a sociedade nacional e as comunidades indígenas arredias ou em efetivo contato.

---

<sup>64</sup>DEBRET, op. cit., p. 538 – 539.

Nesse último particular - dos indígenas arredios ou em contato -, é importante notar que desde os primórdios de todo o relacionamento colonial, político e jurídico, os índios sempre foram dicotomicamente distinguidos, tanto pelos europeus colonizadores, como pela posterior sociedade nacional, de acordo com seu grau de sujeição, destacados e distintos em uma espécie de classificação étnica<sup>65</sup>, segundo a qual os índios não eram diferenciados apenas entre si, mas, sobretudo, devido ao seu posicionamento ou relacionamento frente à sociedade brasileira, que se formou ao longo dos séculos.

Foi estabelecida, assim, no período colonial (1500 – 1822) a separação básica entre índios mansos e índios bravios<sup>66</sup>. Os índios mansos eram os aldeados ou domesticados; os bravios ou tapuios eram os arredios, resistentes à dominação, fosse pela fuga aos rincões florestais brasileiros, fosse pela luta dura e aguerrida contra os invasores.

Esta diferenciação determinou, por exemplo, a formação de uma legislação colonial *sui generis*, na qual afluía uma quantidade enorme de questões, de ordem geral e particular, que demandavam soluções múltiplas por parte da Coroa Portuguesa.

O escopo de oferecer direcionamento e solução às questões coloniais relacionadas aos índios gerou uma pletora legislativa, que pode ser apontada como uma das causas das grandes controvérsias interpretativas, que sempre acompanharam a legislação indigenista. Essas controvérsias, diga-se de

---

<sup>65</sup>A Classificação étnica foi efetivamente aplicada aos indígenas em quase todos os momentos da História do Brasil, porém com objetivos distintos. No período colonial, a classificação ocorria de modo dicotômico, entre índios mansos e bravios. Esta clivagem permaneceu no período imperial, modificando-se após a proclamação da República, com o Decreto 8.072, de 1910, que os classificavam como “índios aldeados” e “nômades ou que se mantiverem em promiscuidade com civilizados”. Em 1928 (Decreto 5.484) a classificação foi reiterada no artigo 2º, com modificações, passando a constituir-se em: índios nômades; índios arranchados ou aldeados; índios pertencentes a povoações indígenas; índios pertencentes a centros agrícolas ou que vivem promiscuamente com civilizados. No Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/73) a classificação foi mantida, modificando-se os termos, que passaram a contar com conteúdo supostamente antropológico. Pelo Estatuto, existem índios: isolados; em vias de integração; integrados. Classificação evidentemente baseada no processo de “assimilação” indígena. cremos firmemente, contudo, que apesar do referido Estatuto do Índios continuar tecnicamente em vigor, com o advento da Constituição de 1988 e o amplo reconhecimento de Direitos Indígenas, inúmeros artigos do Estatuto foram derogados, inclusive a classificação indicada, pois feriria o disposto especialmente nos artigos 231 e 232 dos preceitos constitucionais.

<sup>66</sup>Deve ser destacada nesse período a experiência do Diretório dos Índios, ocorrida entre os anos de 1757-8 e 1798, no qual os índios foram alçados à condição de súditos do Rei D. José I, sem distinções.

passagem, eram muito incentivadas pelo desejo de torcer o sentido das normas e conformá-las aos interesses dos colonos, em detrimento dos índios e dos padres jesuítas que a todo custo, procuravam defende-los, principalmente da escravização.

Sempre considerando o posicionamento indígena, de acordo com a classificação acima indicada, o poder colonial, com algumas exceções, subdividia a legislação destinada aos índios de dois modos: primeiro, em sua aplicação, ela era direcionada regionalmente, localmente ou pessoalmente - raras vezes a legislação se destinou a toda circunscrição territorial da colônia; em segundo lugar, como o anteriormente dito, seu teor dependeria da atitude indígena frente aos colonos, quando se revelavam pacatos ou hostis.

A questão do direcionamento regional, local ou pessoal da legislação colonial se devia ao fato dela servir quase precipuamente para a solução de conflitos corriqueiros das comunidades coloniais com os índios. Por isso a circunstância característica dela, na sua imensa maioria, possuir um caráter administrativo, pois quase sempre era uma legislação provocada por fatos ocorridos na própria colônia, aos quais se demandavam soluções oficiais.

Essa legislação serviria, por conseguinte, tanto para o direcionamento do corpo administrativo-militar da colônia - representante do Governo português -, frente a fatos ou eventos determinados relacionados com o bem-estar da colônia. Assim como para o implemento de planos e políticas gerais, direcionados ao aproveitamento econômico e conformação do comportamento indígena, bem como à atitude geral e específica esperada dos próprios súditos da coroa, frente aos indígenas. Entrementes à composição efetiva dos mais variados conflitos.

O fato de existirem índios diferentemente dispostos ou suficientemente resistentes ao contato, fez com que o seu relacionamento com a sociedade colonial oscilasse entre a catequese, a servidão, a escravização e o extermínio dirigido, pois para o esforço colonizador, a exploração econômica dos índios e de suas terras era condição irretorquível, em que toda resistência indígena deveria ser escoimada. Sérgio Buarque de Holanda nos fala a respeito:

A mão de obra com que se contava era, quase unicamente, a do indígena [...]. Não se dava um passo sem ele, que era a força material e a inteligência pragmática para a vida local. Mestiçando à larga com o reinol, permitiu a formação de uma sociedade que pode amoldar-se, intensamente, às exigências do meio tropical<sup>67</sup>.

Nesse processo, a escravização indígena era a prática mais almejada pelos colonos, pois, assim, poderiam explorá-los de modo irrestrito. Contra essa escravização, os índios contavam, principalmente, com a resistência dos padres da Companhia de Jesus, que obstinadamente se opunham à escravização.

Para tanto, serviam-se não apenas de sua própria autoridade eclesiástica, explorada politicamente como barreira protetora – o que nem sempre funcionou -, mas também de uma copiosa legislação que, em suma, determinava a liberdade dos índios, muito embora quase sempre com a ressalva de duas circunstâncias, a partir das quais a escravização seria permitida, as chamadas guerras justas<sup>68</sup> e os resgates<sup>69</sup>.

Os próprios jesuítas, todavia, não recusavam a necessidade da exploração econômica dos índios e de suas terras, porém não aceitavam sua escravidão. Para tanto, resistiram séculos de rusgas e indisposições com os moradores das colônias. Nesse conflito, forcejaram por estabelecer, a todo custo, a separação física das comunidades coloniais, dos índios, fossem os já cristianizados, fossem aqueles em processo de catequização.

---

<sup>67</sup>HOLANDA, 2003, p. 296.

<sup>68</sup>Guerra Justa é doutrina jurídica que perdurou por todo o período colonial brasileiro. Baseava-se no direito natural, tanto em seu período canônico, quanto no humanista do iluminismo e tinha como fundamento o uso da guerra para repelir injusta agressão ao direito natural e só aceita como ultima ratio no restabelecimento da paz conturbada. Juan Ginés de Sepúlveda (1489-1573) em seu Tratado Sobre las Justas Causas de la Guerra Contra los Indios, afirma que é necessário para se configurar uma guerra justa, que ela deva fundamentar-se em uma causa justa, que se verificaria nos seguintes casos: Repeler la fuerza con la fuerza; Recobrar las cosas injustamente arrebatadas; Castigar a los malhechores; La superioridad cultural. Além da causa justa, a guerra justa, deveria também conter autoridade legítima, ânimo reto, assim como uma reta maneira de fazê-la. Assim poderiam os índios ser subtraídos de sua vida ou liberdade e de suas terras, porque las personas y los bienes de los que hayan sido vencidos en justa guerra pasan a los vencedores. SEPULVEDA, 1996, p. 17 – 19, 159.

<sup>69</sup>Resgate era a escravização decorrente do “salvamento” de um ou mais índios, aprisionados e destinados a serem comidos em ritual antropofágico. Segundo Beatriz Perrone Moisés o “resgate” é como a guerra justa, um caso de escravização fundamentado por regras de direito correntes [...]. Aqueles que os resgatam podem servir-se deles contanto que os convertam e civilizem, e os tratem bem. CUNHA, 2002, p. 127-128.

Sempre lutaram, por isso, para manter sobre os aldeamentos<sup>70</sup>, seu governo espiritual, bem como o secular, pois assim teriam autoridade suficiente não só para com os índios, mas principalmente perante os colonos.

Uma autoridade ampla que determinaria, em primeiro lugar, a mais dura resistência contra a chamada escravização vermelha; em segundo lugar, uma autoridade disciplinadora do uso da mão-de-obra indígena, pois caberia aos inicianos a faculdade da escolha dos índios indicados para a servidão nas lavouras coloniais e engenhos de açúcar, e também o controle do tempo dessa servidão, bem como o salário que o indígena faria jus, dentre outras coisas.

Originariamente concebido na própria colônia brasileira<sup>71</sup>, a partir de necessidades práticas vivenciadas na catequização indígena, o aldeamento dos índios foi a solução jesuítica, para erradicar, sob constante vigília, muitos dos hábitos culturais indígenas, como o nomadismo, por exemplo, e assegurar com o confinamento territorial, seu controle. Desse modo, seriam direcionados às atividades de sustento e locupletação colonial. A catequese jesuítica, assim, desenvolvida nos aldeamentos, pode ser também compreendida como um método de controle colonial muito eficaz.

Ao serem confinados territorialmente, os índios perdiam muito da vida comunitária, propriamente indígena, que desenvolviam intensamente. Perdiam igualmente muito da liberdade física, tolhidos de saírem do aldeamento, assim como proibidos de frequentar por conta própria os núcleos e vilas coloniais. Tinham, por conseguinte, restringida sua liberdade de realizar sua vida cultural.

---

<sup>70</sup>Aldeamento era o nome que se dava ao local de concentração de indígenas que cediam ao projeto de abandono dos seus hábitos culturais para sua conversão ao catolicismo pela catequese, bem como a adoção de hábitos coloniais de agricultura sedentária, abandono da poligamia etc, assumindo inexoravelmente os rigores de uma vida servil. A política dos aldeamentos, desenvolvida pelos jesuítas, fez parte, durante muito tempo, do processo colonizador, do século XVI ao XVIII. Sua intenção, como visto, era a de transformar os índios em pequenos colonos cristianizados e obedientes aos padres da Companhia. Serviriam como mão-de-obra para colonos e para os próprios padres, além de, com sua produção agrícola, servir as necessidades das colônias. Sua extinção se deu em 1757-8, quando o Marquês de Pombal implantou seu projeto do Diretório dos Índios, secularizando o governo dos índios e transformando-os em súditos de José I. Também determinou seu fim, a expulsão dos jesuítas do Brasil em 1759. Segundo Ronaldo Vainfas, [a política dos aldeamentos] vinculou-se ao ideal missionário e às estratégias de catequese, mas não se resumiu a elas, nem tampouco permaneceu imutável no período colonial, variando no tempo e conforme diversas especificidades regionais. VAINFAS, 2000, p. 21.

<sup>71</sup>POMPA, 2002, p.70.

Os aldeamentos faziam parte de todo o processo articulado da colonização. Um processo de movimento dialético, no sentido de que as partes atuantes interagem interpenetrando-se, ainda que sob a preponderância de uns sobre os outros.

Na lógica da colonização, a posse e exploração econômica da terra, incluindo a subjugação dos habitantes primevos, são pontos cruciais para toda a empresa. São fatores, sem os quais, poderia se por tudo a perder, como, de fato, ocorreu em diversas das capitâneas. As que prosperaram, praticamente só o conseguiram devido à colaboração dos índios.

Converter os indígenas, portanto, era, no fundo, um projeto político e, pra isso, elaborou-se uma estratégia muito refletida e pautada na eficácia da catequese que nada mais era do que um procedimento educacional, mas, como fala Dermeval Saviani, “educação enquanto aculturação, isto é, a inculcação nos colonizados das práticas, técnicas, símbolos e valores próprios dos colonizadores [...]”<sup>72</sup>.

Além do uso da língua indígena, os jesuítas acreditavam, por exemplo, que conformando às crenças indígenas os mandamentos católicos, ficaria mais, digamos, palatável para os índios a catequese. Para tanto, adaptavam imagens e crenças indígenas aos fundamentos da fé católica. Tanto assim que anhangá (espírito brincalhão) era o demônio, tupã (trovão) era Deus, pajé-açu (pajé mais importante pra tribo) era o Papa, tupansý ( por extensão de Tupã) Nossa Senhora, mãe de Deus etc.

O jesuíta José de Anchieta (1534 - 1597) elaborava representações teatrais em que, escrevendo em tupi e em outras línguas, se servia desse universo místico e miscigenado, criado pelos jesuítas, como aplicação didática na catequese. Por exemplo, em dezembro de 1589 chega o apóstolo dos índios em uma aldeia, chamada de Guaraparim, e lá faz encenar uma peça em tupi, na qual dialogam quatro diabos e uma alma.

Os diabos, na representação, incorporam os hábitos indígenas como a antropofagia, os costumes tradicionais e a recusa do batismo. A alma seria o índio catequizado. Em certo momento, um dos diabos fala de um guerreiro

---

<sup>72</sup>SAVIANI, 2013, p. 29.

índio que foi por ele capturado porque o índio mantinha os hábitos indígenas. Foi, portanto, capturado. Seria, assim, jogado ao fogo e comido pelos diabos. A alma se defende com o batismo:

Diabo 4 - Nde roryb, Añangusú oroguerúr oré soába	- Alegra-te, Anhanguçu [um dos diabos], eu te trago, para nossa comida
Diabo 1 - Ko Piratarakusú. Sekoábae kyreimbába. Eri, aujé peputuú	o Pirataraca uçú. Ele é um valente soldado [índio]. Bem, basta, descansai!
Diabo 2 – Marã pe sekoaguéra Peê imboaraoáma? - Jatí sekó poxý poéra. Tupã reroyrōaguéra Oréipysykaoáma.	Como viveu ele [o índio], para vós o prenderdes? - Tinha costumes vergonhosos. Os que detestam a Deus Nós devemos prender.
Ndojeróki erimbaé, oguerumána rausúpa, sereýma resé be. Jaroá tatá pupé, Serokáia serokúpa.	Não era batizado, prezava o seu nome antigo, como os pagãos. Vamos cair com ele no fogo, Para que fique queimado.
Alma - Semoê, ojobaúpa. Xe rerók eté paí. Aroyrombá tekó poxý, abará ñenguendúpa. Xe cristão, xe karai. <sup>73</sup>	- Eles mentem, são malévolos. O padre me batizou, sim. Eu renunciei a todos os meus hábitos, ouvindo as palavras do sacerdote. Sou cristão, sou batizado.

Podemos observar no trecho citado o jogo de valores culturais. Primeiro a ideia do diabo como ser terrível e punidor das faltas dos índios em processo de catequese. Faltas ocasionadas pelo apego aos hábitos tradicionais indígenas. O mais curioso, contudo, é o uso que a alma faz dos hábitos cristãos, usados como escudo ou anteparo entre ela e os diabos. É o início da utilização no Brasil do medo como método educacional e convencimento religioso.

No caminho da conversão, contudo, algo que os padres não conseguiram evitar foi justamente a miscigenação resultante da intercorrência sexual entre índios e colonos. E apesar do afastamento tentado pelos padres jesuítas, com os aldeamentos - entre índios e colonos -, nos próprios aldeamentos miscigenavam-se, assim como nos povoados e vilas de colonos; miscigenavam-se física e culturalmente. Os aldeamentos foram, assim, também o modo encontrado pelos inicianos de estabelecerem algum controle eclesiástico na multiplicidade de relacionamentos políticos e sociais suscitados pelas condições coloniais. Experiência acumulada por quase três séculos.

<sup>73</sup>ANCHIETA, 1989, p. 635.



A miscigenação, contudo, tratada com espécie, não se restringiu aos primeiros tempos da colonização. Maria Graham, sensível observadora das características brasileiras, afirma em 1823: “Muitas das mulheres índias casam-se com os portugueses; os casamentos entre mulheres crioulas e índios são mais raros. As crianças de tais uniões são mais belas e parecem mais inteligentes do que as de raça pura de qualquer dos lados”<sup>74</sup>. Esse modo destacado de tratar a intercorrência sexual entre brancos e índios, parece ter perdurado até os primeiros decênios do século XX.

Com a multiplicidade de questões sociais, geradas pelo panorama colonial, portanto, a serem consideradas na construção legislativa colonial referente aos indígenas, acrescidas ao fato social das amplas interinfluências perpetradas entre índios e colonos, além da irreduzível dicotomia entre índios mansos e bravios, anteriormente assinalada, fazia com que, em conjunto, transparecesse uma estrutura legislativa colonial absolutamente sinuosa e confusa.

Estudos recentes, contudo, vem deslindando um fio condutor mais acurado na observação jurídico-antropológica dessa legislação. Essa nova visão baseia-se no fato de que a clivagem estabelecida socialmente entre índios mansos e bravios interfere condicionalmente em quase toda formação legislativa pertinente aos índios, que em poucos documentos são tratados de modo amplo e geral, prevalecendo o direcionamento particularizado, sempre de acordo com necessidades específicas ligadas, ora aliados, ora aguerridos inimigos. A separação dicotômica indígena, observada socialmente, acabava, assim, determinando a mesma distinção no plano legislativo.

Com esse enfoque, portanto, se desfazem em grande medida as aparentes contradições no direcionamento da política indigenista colonial, pois perpassaria por toda a legislação indigenista desse período, um grupo normativo direcionado aos índios mansos e outro grupo voltado ao combate dos índios bravios. Os grupos normativos não se restringiriam, portanto, a nenhuma forma legislativa específica, nem estariam contidos em nenhuma legislação particular, mas seguiriam por entre os textos legais, compondo uma linha de raciocínio supralegal e paralela.

---

<sup>74</sup>GRAHAN, 1990, p. 341.

Esses grupos normativos, observados paralelamente, recuperam certa lógica legislativa que de fato acompanha o tratamento dispensado, de um lado, aos índios mansos como um todo e, de outro, aos índios bravios, também em conjunto e a partir de então seriam disciplinados os institutos jurídicos correspondentes, como, por exemplo, a liberdade, o trabalho servil, a tutela indígena etc.

A esse respeito nos fala Beatriz Perrone-Moisés:

Havia, no Brasil colonial, índios aldeados e índios dos portugueses, e índios inimigos espalhados pelos “sertões”. À diferença irreduzível entre “índios amigos” e “gentio bravo”, corresponde um corte na legislação e política indigenistas que, encarada sob esse prisma, já não aparecem como uma linha tortuosa crivada de contradições e sim duas, com oscilações menos fundamentais. Nesse sentido, pode-se seguir uma linha de política indigenista que se aplica aos índios aldeados e aliados e uma outra, relativa aos inimigos, cujos princípios se mantêm ao longo da coloni<sup>75</sup>zação<sup>76</sup>.

Após a ab-rogação do Diretório dos Índios, em 1798, por Dona Maria I - chamada de “A Piedosa” ou “A Pia”, mas conhecida mesmo como “A Louca” -, houve um longo vazio legislativo, só rompido em 1831, com a Lei de 27 de outubro, que mandava por fim à guerra contra os botocudos do Rio de Janeiro e Minas Gerais, determinada por D. João VI em 1808, por meio de uma Carta Régia que, inclusive, revigorou o instituto da guerra justa, que franqueava o extermínio, com escravização dos índios remanescentes por dez anos. A guerra justa era já naquele período um instituto vetusto, abandonado no reino português desde a Lei de Liberdade dos Índios, de 1755, corroborada pela Lei do Diretório, de 1757-8.

A tentativa legislativa de ordenar, ainda que dicotomicamente, o relacionamento entre coloniais e indígenas - procurando trazê-los à sujeição de modo pacífico pela catequese ou aguerrido, fazia om que subsistisse a coexistência na vida cotidiana. Nesta, era notória a fluidez no relacionamento entre os indígenas e a população colonizadora. Fluidez determinada pelas

---

<sup>75</sup>Esta falta de legislação, no entanto, não implicou na falta de discussões a respeito da questão indígena. No período em que funcionou a primeira Assembleia Nacional Constituinte no Brasil, houve diversas propostas de política para os índios, das quais sobressaem as incluídas nos Projetos para o Brasil de José Bonifácio.

<sup>76</sup>Beatriz Perrone-Moisés. Índios Livres e Índios Escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, 2002, p. 117.

condições da política colonial, em que índios já aldeados muitas vezes fugiam por desgosto, causado por padres, colonos, ou ambos, e se internavam nos sertões, enquanto, por outro lado, índios antes arredios, cansados de lutas e dificuldades, muito facilmente poderiam aldear-se, pra depois fugirem também, em um contínuo e expressivo processo comunicativo<sup>77</sup>, do qual lentamente emergia o hibridismo brasileiro.

Entrementes, aquela legislação que por um momento auxiliava uns e condenava outros, noutra momento auxiliava aos que antes condenava e assim por diante. Mostrando, desse modo, que o universo colonial e pós-colonial não era estanque, nem como ordem legislativa, nem em atitude política ou comunicação social, mas cambiante, na medida em que as realidades relacionais se movimentavam constantemente entre os atores que interferiam na constituição da sociedade nacional.

Os mesmos índios, por outro lado, possuíam seus próprios relacionamentos e atritos intertribais. E por vezes souberam se valer da cobiça dos europeus, para integrá-los nas suas próprias desavenças, tirando o máximo de vantagem possível desse relacionamento verdadeiramente político. Sabe-se, por exemplo, que era relativamente comum o envio de “embaixadores” indígenas no estabelecimento de acordos os mais variados<sup>78</sup>.

De um modo geral, contudo, os índios resistentes e aguerridos à colonização, sempre foram tratados como obstáculo ao avanço da exploração econômica e ao “progresso”. E depois de todo o período de escravidão

---

<sup>77</sup>Maria Regina Celestino de Almeida, nesse sentido, afirma: Tupis e tapuias podiam agir como aliados ou como inimigos, estabelecendo entre si e com os estrangeiros, relações fluidas e instáveis. Aldeias de um mesmo grupo também, não raramente, se subdividiam em facções, apoiando ora uns, ora outros. Além disso, grupos inimigos podiam também se unir para combater um adversário comum. Estas práticas eram frequentes entre os mais diversos grupos indígenas e, com certeza, se acentuaram consideravelmente, desde o século XVI, quando os europeus passaram a se inserir em suas relações. ALMEIDA, op.cit., p. 47.

<sup>78</sup>Quanto ao uso dos “embaixadores” e dos acordos, podemos ler em Frei Vicente do Salvador, primeiro historiador do Brasil: Avisado logo o ouvidor-geral, se alvoroçou toda a vila e moradores destas capitanias, parecendo-lhes, e com razão, eram já todos seus trabalhos acabados. E, depois de muitas graças a Deus, sobre isto chegaram os línguas [tradutores da língua indígena] por terra com obra de quarenta índios, com a embaixada do Braço de Peixe [chefe indígena] aos quais todos o ouvidor-geral em sua casa agasalhou, vestiu e festejou e, avisando ao capitão João Tavares do que havia de fazer, mandou-lhe mais vinte e cinco homens, de toda a sorte, por os espanhóis estarem ainda muito enfermos, e mandando vestidos finos pera os principais e outros mimos e todos muito contentes, os tornou a mandar, e com grandes defesas que não houvesse algum gênero de resgate, de que o ouvidor como experimentado era muito inimigo, e com razão, que isto é o que dana o Brasil, maiormente quando é de índios, pois com título de resgato os cativam. SALVADOR, 1982, p. 236.

indígena – que cessou quase completamente após a Lei de Liberdade dos Índios de 1750, com breve retomada em 1808 -, a perda de suas terras passou a ser seu principal motivo de tristezas<sup>79</sup>, pelos males funestos que acarretava. Ainda hoje, no século XXI, podemos afirmar persistem problemas relacionados à exploração de terras indígenas, faltando ainda muito a ser feito nesse sentido.

Ao iniciar o processo político-constitucional de Independência, uma série de questões institucionais passaram a requerer dos revolucionários uma gama complexa de atitudes que formalizassem. A condição de reino unido, conferido ao Brasil após a chegada de D. João VI não conferia verdadeira autonomia, pois o poder centralizado da Coroa portuguesa ainda tolhia a liberdade jurídica, política e comercial brasileira.

O Estado Constitucional, ainda que imperial, seria a resposta brasileira ao amplo movimento de descolonização americana, iniciada nos Estados Unidos ainda no século XVIII. Para consolidar o direito Estatal à posse das terras brasileiras, por conseguinte, ao lado da ruptura dos laços político-institucionais coloniais, foi necessário um sério movimento de afirmação nacionalista de toda a sociedade brasileira, por todos os quadrantes da vida da nação. Um sentimento de distinção que de tão peremptório, consubstanciou a existência política do próprio Estado nacional.

Estabelecida, pois, a soberania do Estado brasileiro em 1822, com a proclamação de Independência do Brasil, feita por D. Pedro I - com o apoio, sobretudo, de paulistas e mineiros, mas ao cabo, compartilhado por toda a nação. Discriminado, assim, o território. Organizado o poder político, com a outorga da sua primeira Constituição (1824), o Brasil se viu submerso em um exaltado nacionalismo, a todo tempo verificável pelas aclamações imperiais, o cantar do Hino à Independência etc.

Era imprescindível, contudo, que também houvesse um modo de se estabelecer certa corporificação simbólica que significasse - em um expressivo elo entre passado, presente e futuro -, a valorização de um sentimento de nacionalidade que, ao mesmo tempo, demonstrasse e afirmasse a unidade

---

<sup>79</sup>Não podemos esquecer que as discussões sobre a escravidão indígena não desapareceram totalmente, transfigurando-se, inclusive, em debates acadêmicos e políticos a respeito do aproveitamento de sua mão-de-obra nas lavouras, por meio do trabalho servil.

constitutiva reconhecível de um povo novo, que pretendia afirmar sua própria personalidade<sup>80</sup>.

Era necessário, por isso, o reconhecimento de um símbolo aglutinador dos valores nacionalistas em uma identificação que reunisse em bloco a nação. Foi assim, que no cerne da formação social brasileira – do indianismo sociocultural -, reconheceu-se a imagem ou figura do índio como pedra fundamental sobre a qual se ergueria a nova sociedade, a nova nação<sup>81</sup>. Daí o significado indianista indicado acima na gravura de D. Pedro I.

O antropólogo Egon Schaden afirma com especial correção que a “formação da consciência nacional está associada à constituição étnica e cultural do povo brasileiro”<sup>82</sup>. Compreendemos que esta constituição étnica não se resume à miscigenação luso-índigena, pois outros povos, especialmente os africanos, também contribuíram para ela. Os índios, todavia, foram não apenas os primeiros nesse processo, como durante muito tempo, pelo menos três séculos, eram a grande maioria da população do Brasil e a única referência, quando estava em questão as idiosincrasias das terras brasileiras.

Suas características nativas, particularmente a insubmissão à escravidão e luta pela liberdade, além da natural condição de habitante primevo, são características que também lhes conferiam certa precedência como auto-imagem do brasileiro em formação, não obstante seu substrato luso.

Desse reconhecimento adveio, contraditoriamente, a atitude de negar o índio vivo, verdadeiro, da história nacional, substituindo-o, tão logo surgisse a primeira expressão de nacionalidade, por um símbolo de índio idealizado e inverossímil, posto que pautado em padrões culturais distintos daqueles que constituem os indígenas da floresta.

---

<sup>80</sup>Essa conscientização, contudo, não afastava a sinceridade do sentimento em si que nascia, posto que derivado do próprio desenvolvimento da vida nacional. O que se sentiu em verdade foi a função política de sua afirmação libertadora. Daí o arroubo nacionalista, muito envolto ao ambiente romântico do período, e que descambou para o xenofobismo contra os portugueses.

<sup>81</sup>Basta lembrarmos, por exemplo, que nos eventos que envolveram a proclamação da independência do Brasil, a esquadra capitaneada por Lorde Cochrane, enviada por D. Pedro I à Bahia, Pernambuco e Pará para debelar as resistências à independência, possuía sete navios, dos quais três possuíam nomes indígenas: a fragata Piranga e os brigues de guerra Guarany e Cacique. GRAHAM, Maria. **Diário de uma viagem ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1990, p. 183.

<sup>82</sup>SCHADEN, 1973, p. 13.

Esta substituição, contudo – do índio vivo pelo simbólico -, não teve o condão de apagar, na cultura brasileira, sua parcela intrinsecamente indianista, pois continuaria pulsando e se manifestando ao longo de todo o século XIX e além da primeira metade do século XX. O indigenismo simbólico, de natureza nacionalista, alicerça-se, portanto, no indianismo sociocultural, do brasileiro, como produto híbrido de miscigenação cultural e física.

A figura simbólica e - por que não dizer -, simbiótica do indígena, alicerçada pelo indianismo sociológico, constituiu-se, portanto, na força telúrica de união e afirmação do brasileiro. O Índio real, por outro lado, não era exaltado de fato. Era sim virtualmente considerado extinto, como que por antecipação, ou seja, mesmo ainda existindo aos milhares, era considerado inevitavelmente destinado ou ao desaparecimento ou à assimilação.

É preciso notar que as discussões a respeito da herança indígena e a miscigenação, de modo geral, faziam parte das questões relativas à natureza do Estado e da identidade brasileira. No primeiro momento, as influências europeias levaram os teóricos brasileiros a tratar dessas questões sob o enfoque raciológico, a partir do qual, seríamos o resultado da mistura entre raças superiores (brancos) e inferiores (índio e negro). Os índios, nesse confronto, seria a parte mais frágil, pois, para os teóricos, os indígenas seriam uma raça imperfeita.

O índio, desse modo, que era concebido orgulhosamente como heroico antepassado do brasileiro, e símbolo deste, era, por outro lado, tratado pela elite científica e política desse mesmo brasileiro, como raça inferior, em uma formulação teórica – esdrúxula – denominada “teoria da não-perfectibilidade do indígena”.

Compreendia-se, então, que os indígenas não seriam hominídeos completamente formados em sua compleição fisiológica, mas estariam, por assim dizer, ao meio do caminho do desenvolvimento pleno. Essa circunstância, portanto, os tornariam fadados ao desaparecimento certo e iminente.

Carl von Martius (1794 - 1868), o insigne naturalista, era franco defensor dessa teoria, expressando-se nestes termos em seu estudo *O Estado do Direito Entre os Autóctones do Brasil*: “[...] não é possível afastar totalmente a

ideia de um defeito geral na organização desta raça vermelha porque ela traz já visível o germen do desaparecimento rápido [...] um simples degrau na escala evolutiva humana [...]”<sup>83</sup>. No entanto, é relevante a observação de que, assim como muitos cientistas do período, Martius parece ter sido levado a estas conclusões mais como um desvio ou erro científico do que por sentimentos de desprezo e preconceito para com os indígenas. Tanto assim que ao cabo do estudo acima indicado, Martius eleva sua obra em um verdadeiro lamento pela crua faceta da realidade vivenciada pelos indígenas brasileiros:

E de fato, o presente e o futuro desses homens vermelhos que, nus e sem lar, vagueiam na própria pátria e que o mais ardente amor fraternal desespera em lhes conservar um asilo, constituem um destino assombroso, trágico e maior do que jamais um canto de poeta pôde desenrolar diante do nosso espírito atônito [...]. E das suas ruínas eleva-se uma mistura variegada, uma raça nova e leviana, ávida a desapegar da nova pátria conquistada o seu primitivo dono, o mais depressa e o mais possível<sup>84</sup>.

Passagem eloquente, demonstrando que a inferioridade apontada era tratada como “comprovação científica”. Não advinha, pois, a aceitação teórica daquela concepção exatamente de um “preconceito racial”, mas dos efeitos negativos suscitados pela crença em uma pseudociência – própria do período -, cercada, inclusive, do maior prestígio científico e defendida por incontáveis cientistas de escol e homens de pensamento.

Renato Ortiz, aliás, demonstra que a discussão a respeito da Identidade Nacional não ocorreu apenas no período imperial brasileiro. Desenvolve-se, em verdade, desde esse período inicial, chegando à segunda metade do século XX, chegando ao menos na data de edição de seu estudo, em 1985.

Acentua o cientista político, que “não existe uma identidade autêntica, mas uma pluralidade de Identidades, construídas por diferentes grupos sociais em diferentes momentos históricos”<sup>85</sup>. Nesse sentido, “a luta pela definição do que seria uma identidade autêntica é uma forma de se delimitar as fronteiras de

---

<sup>83</sup>MARTIUS, 1982, p. 70.

<sup>84</sup>Ibid., p.71.

<sup>85</sup>ORTIZ, 1985, p. 8.

uma política que procura se impor como legítima<sup>86</sup>. Em outros termos, a identidade autêntica seria aquela politicamente necessária para o desenvolvimento de um projeto de poder.

No caso do Indianismo, assim, deveria existir a intenção das classes dominantes, ou seja, latifundiários, grandes comerciantes, estrutura burocrática e a Igreja, de que todos, politicamente reunidos - requerendo a independência da nação - estivessem usando, como autoafirmação e autoimagem, valores naturalistas e indianistas. Ocorre que uma coisa é a afirmação política, ideal e simbólica; outra coisa é a realidade político-científica.

As duas vertentes de contato da sociedade nacional para com os indígenas – o Indigenismo e o Indianismo - refletem, assim, o caráter dual da questão indígena brasileira, que é ao mesmo tempo relação de dominação colonizadora e autocolonizadora, além de intensa miscigenação física e cultural luso-indígena.

Foi a partir da progressiva conscientização dessa herança que lentamente se destacou o indígena como assunto poético na expressão artística nacional. No período do segundo reinado, essa tendência se transformou em verdadeira escola artística, com especial destaque para a literatura, a partir da qual se incorporou no vocabulário nacional a expressão Indianismo, denotando essa mesma valorização e identificação – simbólica -, imbricada ao sentimento brasileiro de nacionalidade. Um Indianismo, portanto, artístico e nacionalista.

A política para os índios, no entanto, não pode ser compreendida como algo distante desses acontecimentos socioculturais, como que estivesse fora do alcance dos brasileiros nacionalistas a realidade dos índios, posto que estes, até os alvares do século XX, ainda eram fisicamente muito presentes nas cidades do interior ou mesmo em capitais – especialmente as do norte - da nascente nação. Isso sem falarmos do grande interesse e curiosidade que suscitavam na Inteligência dos estudiosos dos oitocentos e sua característica mais marcante, a do saber enciclopédico de cunho humanista, que fazia

---

<sup>86</sup>Ibid., p. 9.



verdadeiramente pulular por todo o século XIX estudos, impressões, pesquisas etc., sobre os índios brasileiros.

Isso tudo parece mostrar que o indianismo não foi mera escolha aleatória ou simples influência de autores estrangeiros – como notadamente Chateaubriant e Walter Scott -, mas o resultado de algo intrínseco como o reconhecimento de algo que existia de fato no brasileiro: sua identificação não realmente com o indígena verdadeiro - ainda vivo -, porém com aquilo que dele o brasileiro traria tanto genética quanto culturalmente. Índios que supostamente não mais existiam, como os tupinambás e tupis-guaranis do litoral, já vastamente dizimados naquele período. Como se após uma “contribuição inestimável” o indígena tivesse desaparecido em um mítico passado, em um distante silêncio.

O indianismo nacionalista – aquele que aflora no século XIX em meio ao Romantismo brasileiro -, também não foi, por sua vez, algo que surgisse de chofre. Muito ao contrário, vem como que aflorando bem antes. Pode ser vislumbrado, em germe, quiçá ainda nos jograis do teatro catequético de São José de Anchieta (1534 – 1597). Nem tampouco termina após o período romântico brasileiro, pois penetra muito longe no século XX de modo destacado, sem esquecermos sua retomada como emblema na composição nacionalista na primeira fase da arte moderna brasileira.

Manuel Bandeira (1886 – 1968), por exemplo, ao tratar do indianismo no romantismo literário, em seu ensaio crítico *Apresentação da Poesia Brasileira*, destaca seu transbordamento tanto no passado quanto no futuro, afirmando: “A idealização do índio correspondia perfeitamente ao sentimento nacional: ela é anterior ao romantismo e não desapareceu com ele”<sup>87</sup>. O indianismo, portanto, voltamos a afirmar, jamais foi uma escolha sintética de momento. Foi sim o resultado de séculos de convivência, e por isso perpetrou-se de modo tão amplo na nação, sendo geral sua ebulição.

---

<sup>87</sup>BANDEIRA, 1958, p. 1037, v.2.

### **3 O CONTEÚDO SEMÂNTICO DE INDIGENISMO E INDIANISMO - O FENÔMENO DO SERTANISMO**

Passemos, então, a verificar o conteúdo semântico das duas expressões: indigenismo e indianismo. O indigenismo, em primeiro lugar, é expressão haurida na segunda metade do século XX, cujo significado se irradia no passado, modificando identificações e designações antigas. Como que as reformulando.

Para exemplificarmos como ocorre essa irradiação no passado, tomemos uma das facetas do indigenismo: sua estruturação legislativa, que faz surgir todo o arcabouço jurídico da questão indígena, chamado contemporaneamente direito indigenista. Compreendido em seu conjunto, tratam-se das normas jurídico-formais que tratam das questões indígenas, ou melhor, normas que disciplinam o relacionamento da “comunidade nacional” para com as “comunidades indígenas”. A expressão, por conseguinte, passa a ser usada, em nossos dias, para designar não apenas as normas contemporâneas direcionadas aos índios, mas as normas de qualquer período histórico do Brasil em que tal espécie de norma tenha ocorrido, ainda que no passado não existisse a referida expressão.

Ou seja, o Direito Indigenista, que seria o conjunto de normas que delimitariam a aplicação de uma política específica, elaborada a partir da segunda metade do século XX, passou a designar toda legislação direcionada aos índios desde a chegada dos portugueses nas terras do Novo Mundo. Toda legislação portuguesa e brasileira, portanto, que se editou ou que ainda se vai editar referente aos indígenas do Brasil, é chamada de legislação indigenista, independentemente, pois, do período em que esta tenha surgido.

No entanto, para bem demonstrarmos e aquilatarmos a profundidade e as implicações que esta irradiação semântica produz, reformulando denominações de fenômenos históricos tão antigos quanto o surgimento do Brasil para o mundo ocidental, ainda como colônia, é necessário procurarmos as suas raízes mais recônditas, que mergulham na história nacional e acabam por vincular o indigenismo ao antigo e tradicional fenômeno brasileiro, que foi o sertanismo.

Para entendermos essa relação, precisamos observar preliminarmente que o indigenismo, em si mesmo considerado, usado como terminologia científica, significou, em primeiro lugar, uma mudança prática e teórica de atitudes na concepção e trato da questão indígena. Teve, pois, o objetivo específico de transformar politicamente, em hábitos e atitudes, o antigo sertanismo - não obstante ambas as práticas dependam de atitudes basilares comuns como, por exemplo, a necessidade de percorrer os interiores do Brasil para o estabelecimento de contato com indígenas, independentemente da natureza e conotação que este contato pudesse ou possa representar.

As motivações, intenções e intervenções que movem esse contato é que se modificam drasticamente. Sendo muito mais antigo, o sertanismo passou no Brasil cinco séculos metamorfoseando-se, especializando-se, influenciando de múltiplas formas no desenvolvimento nacional; o Indigenismo, em contrapartida, é fenômeno essencialmente novo em sua prospecção político-científica. Marca a deflagração de uma série de princípios e parâmetros diversos que, em conjunto, significariam a modernização da política indigenista nacional.

Desta feita, não obstante ambos tenham em comum – o sertanismo e o Indigenismo - o destino de percorrer os interiores do Brasil para o estabelecimento de contato com os indígenas, ambos se revelam, por outro lado, efetivamente distintos, pois o Indigenismo, com relação ao sertanismo, surge como se fora apenas a tênue ponta de grande e profundo iceberg.

Esse fato ocorre, devido ao fato de ser o Indigenismo bem recente, se comparado ao multissecular sertanismo. A transformação semântica que se efetivou – determinando a mudança da expressão sertanismo para indigenismo -, ocorreu após a adoção do Indigenismo como fundamento científico-antropológico – de abrangência latino-americana - para a formação das estratégias das ações governamentais referentes à questão indígena. Acrescente-se ainda a crítica feroz do Indigenismo à política assimilacionista, marca indelével especialmente dos últimos momentos do tradicional sertanismo.

Rapidamente, contudo, a expressão escapou aos parâmetros técnicos e acadêmicos, por meio dos quais veio a lume, para ganhar um sentido mais

amplo e impreciso, importando em sério desvio semântico, passando a significar toda atitude de encontro e relacionamento, planejada em qualquer tempo, governamental ou não, para com os indígenas. Isso fez, portanto, com que aquilo que vinha sendo denominado no Brasil há séculos como sertanismo<sup>88</sup>, a partir de meados do século XX, passasse a se chamar de indigenismo<sup>89</sup>. Sem, assim, aquele sentido científico específico e original, que marcou o fim – ao menos em teoria – do assimilacionismo civilizatório.

A mudança no uso de expressões tão importantes para a compreensão de fenômenos históricos nacionais, todavia, não ocorre sem causas determinantes e consequências específicas, como as que ocorrem no âmbito do próprio sertanismo e do indigenismo. É possível, porventura, que naquilo que se refere ao sertanismo, tenha havido certo exaurimento no contexto significativo tanto da expressão como da própria atividade. Fato que ocorreria em decorrência do próprio desenvolvimento industrial em meados do século XX, além de certa difusão na ampliação das modificações sociais, que não se coadunavam mais com atividade tão arraigada a um Brasil que não se autocompreendia mais apenas como ex-colônia e ex-império.

Em meados do século XX, o Brasil já se via como o Brasil moderno e cosmopolita do pós-guerra. Daí sua aproximação científica e governamental com a realidade latino-americana. Daí também a adoção de práticas e conceitos políticos, científicos e artísticos menos centrados nas idiossincrasias nacionais, ainda que estas mesmas idiossincrasias servissem para acentuar o resultado sociológico de mais de quatro séculos de formação e consolidação nacional.

O Indigenismo surge, assim, claramente demarcando esse novo tempo na política nacional voltada aos índios. E sua primeira tarefa seria a de ressaltar a falácia do assimilacionismo civilizatório, há muito preconizado como única solução possível à disparidade ou descompasso cultural existente entre a sociedade brasileira e as comunidades indígenas em contato. Preconizou-se, sobretudo, o reconhecimento da posse e demarcação das terras indígenas,

---

<sup>88</sup> Aproximadamente do início do século XVI à segunda metade do século XX.

<sup>89</sup> Aproximadamente da segunda metade do século XX aos nossos dias.

fundamentada especialmente como condição essencial de sua existência física e cultural.

Entretanto, quando esse determinado Indigenismo, que diríamos científico, ganha definitivo prestígio, suplantando a política assimilacionista, associada ao sertanismo, seu campo de aplicação terminológico se amplia, passando a ocorrer o fenômeno indicado, da substituição significativa das expressões, passando toda política voltada para os índios a ser chamada de Indigenismo, independentemente do período de tempo em que era empregado.

No intuito de compreender esse caminho, temos que vislumbrar desde o início da colonização seu desenvolvimento, que prossegue na autocolonização brasileira, que, por sua vez, de um modo ou de outro continua até ultrapassar as portas do século XX. Em quase todo esse tempo, o sertanismo era o modo comum de tratar a atividade de penetrar e desbravar sertões, conquistando terras e dominando indígenas. O sertanismo, em verdade, subsiste como um verdadeiro propulsor de todo avanço territorial ocorrido no Brasil até a primeira metade do século XX e, assim, subjaz como alicerce em todas as atividades econômicas, científicas ou políticas, e mesmo as de guerras que o Brasil empreendeu até aquele período.

O sertanismo, pois, chega a confundir-se com o próprio processo de povoamento colonizador e pós-colonizador. Em seu caminho, no entanto, transforma-se profundamente, assumindo feições e funções imprevistas, como, por exemplo, o sertanismo associado às excursões científicas que, todavia, também cooperaram para o autoconhecimento da nação. Nesse contexto, é importante notarmos o caráter político eminentemente indigenista que permeia ou mesmo incrementa o sertanismo, alargando e aprofundando incessantemente a ocupação do território brasileiro em diversos planos.

Em seu âmago, no entanto - subterrâneo -, mas atuante em todo o processo transformador, o sertanismo possui como núcleo incandescente e irradiador, a força incontrolável e atrativa, exercida pelo mito desafiador do sertão. Aqui, em uma palavra, um verdadeiro mundo. Sertão! Há um acento épico e uma ressonância bárbara nesta palavra – nos diz Eidorfe Moreira – “onde a idéia de aventura paira sobre um fundo êrmo e dilatado, um fundo de

remota agrestia, que domina e engrandece a impressão do conjunto [sic]<sup>90</sup>. Sua penetração e conquista pelos sertanistas, significou, assim, o efetivo desbravamento da história nacional, não apenas no sentido topográfico, mas, principalmente, do ponto de vista humano.

No início da colonização brasileira, a tarefa de conquista das terras interiores, foi negligenciada pelos portugueses, que, de modo geral, se contentavam em explorar o litoral. Frei Vicente do Salvador, ao cabo da segunda vintena do século XVII, em sua História do Brasil, afirmou que não poderia tratar do sertão, pois até aquela data não havia, nestas terras, “quem as andasse por negligência dos portugueses, que, sendo grandes conquistadores de terras, não se aproveitam delas, mas contentam-se de as andar arranhando ao longo do mar como caranguejos”<sup>91</sup>. Exagero decerto, pois não foram poucos os esforços de penetração de colonos, soldados e padres. A resistência dos índios e do meio físico da natureza é que foi paralisante. Até o momento em que os mamelucos passaram a cooperar na empreitada. Verdadeira força motriz na consecução das condições humanas necessárias para a ruptura das resistências do sertão.

Repelindo tudo o que a ele não se conforma, o sertão são características concentradas. Sua penetração indica a elaboração histórica do sentido profundo da brasilidade. Com isto, a antiga palavra portuguesa designativa de um vago espaço geográfico, passou a incorporar-se de um significado cada vez mais eivado de valores e características nacionais, em que o meio e o homem como que se uniram em mesma e única realidade, pois como nos ensina Eidorfe Moreira:

Todo homem tem a sua geografia interior, isto é, a paisagem subjetiva onde tomam relevo proporcional à sua importância todos os fatos incorporados à sua experiência e ao seu passado. É a geografia íntima do ser, essa paisagem espiritual da personalidade, onde se define e configura todo o panorama interior da nossa vida<sup>92</sup>.

---

<sup>90</sup> MOREIRA, 1989, p. 56.

<sup>91</sup> SALVADOR, op. cit., p. 59.

<sup>92</sup> Eidorfe Moreira, op. cit., p. 47.

Essa íntima associação entre o homem e o meio<sup>93</sup> somada à confluência entre os povos do Velho e do Novo Mundo, ofereceram a feição mais frisante do brasileiro que surgia, muito embora o sertão como imagem, fosse criação já antiga. Cristina Pompa, nesse sentido, compreende que as narrativas dos primeiros cronistas como Pero de Magalhães Gandavo e Gabriel Soares cooperaram na composição significativa da ideia de sertão que se cria no Brasil, pois “constroem este lugar cultural cristalizando o sertão enquanto conceito, ao mesmo tempo em que se dilui enquanto espaço geográfico”<sup>94</sup>. Dessa construção resulta uma ideia de sertão povoada de imagens contrastantes, “construídas a partir de elementos existentes no imaginário português e conforme as situações específicas criadas pela situação colonial”<sup>95</sup>. Devemos, assim, retirar dessas circunstâncias o sentido próprio da atividade que tinha por objetivo desbravar o sertão: o sertanismo.

Surgido a partir das demandas específicas para as incursões ao sertão, o sertanismo não permanece estático, mas sendo de longa duração, estendendo-se pelo menos até a segunda metade do século XX, também se transforma, enquanto se solidifica a estrutura social e política da nação.

Essa transformação, por conseguinte, pode ser compreendido, ao ser o sertanismo separado em categorias, que por ocorrerem de modo sucessivo, também correspondem a fases históricas que, como tais, se sucedem de modo concatenado.

Sua primeira fase, ligada especialmente ao surgimento simultâneo do bandeirantismo e à catequese jesuítica, se estende até meados do século XVIII – no caso dos jesuítas -, sem, todavia, desaparecer – no caso dos bandeirantes - até o início do século XIX. Esta fase inicial, lentamente se transmuda em um segundo momento do sertanismo, uma segunda fase, que se intercala à primeira, mas que, agora, possui caráter científico, ligado aos

---

<sup>93</sup>A discussão a respeito das interações entre o *homem* e o *meio* e suas consequências na formação do povo brasileiro, ocorre no Brasil desde o século XIX em que as teorias evolucionistas passaram a se constituir na baliza para a análise étnica e antropológica do brasileiro, feita por intelectuais brasileiros. Renato Ortiz destaca três pensadores como que representantes de uma forma de pensamento nacional em meados do século XIX e início do XX: Silvio Romero, Euclides da Cunha e Nina Rodrigues. Os três efetivamente desenvolveram modos de conceber o brasileiro, baseados nessa inter-relação.

<sup>94</sup>POMPA, op. cit., p. 199.

<sup>95</sup>Ibid., p. 200.

cientistas naturalistas que a partir da segunda metade do século XVIII, passaram a percorrer de norte a sul os rincões brasileiros à procura de minerais, vegetais, animais grandes e pequenos, insetos e... seres humanos, procurando desvendar-lhes os misteriosos modos de ser e de existir.

Podemos indicar ainda uma terceira e última fase do tradicional sertanismo brasileiro— compreendido como tal -, que é sua fase militar dirigida pelo Estado nacional republicano. Concentra-se na figura emblemática de Candido Rondon (1865 – 1958), mas efetivamente realizando-se com a formação de um corpo especializado de soldados, que levariam adiante um novo modelo de relacionamento com os indígenas, sob as diretrizes rondonianas.

Com sua atividade militar e o desenvolvimento de uma política indigenista nova em muitos aspectos, pautada na recusa de toda coação arbitrária e agressiva contra os indígenas, construindo uma postura estatal mais dedicada à conservação dos índios, Rondon fez refletir institucionalmente seu apego protetor, nutrido pelos índios, podendo esse momento do Indigenismo ser tido como marco divisório entre o sertanismo tradicional e o indigenismo científico, que, por sua vez, marcará o fim das antigas políticas de assimilação indígena.

Não podemos esquecer, contudo, e afirmamos uma vez mais que o Indigenismo, como expressão, perde semanticamente seu significado específico e original, passando a ser tomado como toda e qualquer atividade planejada, estatal ou não, voltada à questão indígena. Perde-se, assim, no uso comum da expressão, sua natureza científica específica. No entanto, ainda que o indigenismo tenha passado a englobar em seu significado o próprio sertanismo, ambos, em verdade, não se confundem.

### 3.1 O SERTANISMO BANDEIRANTE E O SERTANISMO CATEQUIZADOR – PRIMEIRA FASE

O sertanismo, em sua primeira fase, foi, sobretudo, a prática tanto da conquista de terras para a exploração agropecuária, com a fundação de núcleos populacionais, mormente de colonos portugueses e luso-brasileiros,



quanto de captura de índios para a escravização no trabalho compulsório das lavouras. Sem esquecermos as contínuas buscas por metais e pedras preciosas.

As inúmeras incursões aos sertões, portanto, que esta atividade requeria, empreendidas pelos chamados sertanistas e o estabelecimento de incontáveis núcleos populacionais para explorações econômicas variadas, acabaram exercendo sociologicamente um papel fundamental na consolidação e aprofundamento de toda a comunidade colonial, que passou rapidamente a contar com inúmeros povoados pelos sertões<sup>96</sup> brasileiros.

O sertanismo, portanto, pode ser compreendido como o conjunto de atividades que levavam às incursões aos interiores daquela imensa extensão de terras virgens e efetivamente inóspitas, sempre repletas de indígenas prontos a morrer contra sua escravização e perda de suas terras. Era, todavia, prática desenvolvida de norte a sul da América portuguesa. Participavam nas explorações um número muito restrito de portugueses, mas aqueles que principalmente se destacaram pela tenacidade e quantidade de conquistas sertão adentro, foram os bandeirantes<sup>97 98</sup>, chegando, por vezes, a serem vistos - o sertanismo e o bandeirantismo -, como atividades e expressões

---

<sup>96</sup>O vocábulo sertão, que serve de matriz para a palavra sertanismo, deve ser compreendido nos termos em que descreve Silveira Bueno: “s. m. Terra interior de um país coberta de matas e bosques e ainda pouco povoada. Do latim sertum, bosque, mata fez-se o adjetivo sertanus. De sertanus temos sertão”. BUENO, 1974, v.7. É o sentido pelo qual desde a carta de P. Vaz de Caminha o vocábulo é grafado: “Mas, segundo os arvoredos são mui muitos e grandes, e de infindas maneiras, não duvido que por esse sertão haja muitas aves!” [grifo nosso]. PEREIRA, Paulo Roberto. **Os três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1999, p. 51. Ou como esclarece o próprio Silvio Batista Pereira: “Lugar inculto, ou sem arvoredo, situado longe da costa.” PEREIRA, 1964, p. 51. Possui, assim, o sentido de interior, como bem assinala Câmara Cascudo no seu Dicionário do Folclore Brasileiro. Sertanistas, então, são as pessoas que lidam com as agruras de longas expedições pelos interiores do Brasil.

<sup>97</sup>Segundo Ronaldo Vainfas, “a expressão bandeirante refere-se aos aventureiros que participaram de expedições armadas pelo interior do Brasil entre os séculos XVI e XVIII. [...] o bandeirantismo e os bandeirantes figuram entre os grandes mitos da historiografia brasileira”. VAINFAS, 2000.

<sup>98</sup>Não podemos esquecer, contudo, a grande importância que teve o sertanismo praticado pelos padres especialmente da Companhia de Jesus que de acordo com José Alves de Sousa Junior: “Interiorizando cada vez mais seu trabalho missionário, como serve de exemplo a solicitação de licença do padre Lourenço Kaulen à rainha para levar a catequese às regiões do rio Tapajós ou Xingu, os jesuítas foram se mostrando, num primeiro momento, muito úteis aos interesses da Coroa portuguesa, na medida em que transformavam suas missões em verdadeiras ‘muralhas do sertão’, o que garantia, assim, a proteção das fronteiras dos domínios portugueses”. SOUZA JUNIOR, 2012, p. 22.

sinônimas<sup>99</sup>. O sertanismo, contudo, de fato extrapolaria no tempo a existência do bandeirantismo.

Segundo o sociólogo Gilberto Freyre - que no início do século XX marcou definitivamente o início da busca de compreensão do Brasil multirracial -, o bandeirante deu seguimento ao ímpeto colonizador europeu, como que, complementando-o, pois “o bandeirante, particularmente, torna-se desde os fins do século XVI um fundador de subcolônias. Ainda não é dono da terra em que nasceu mas simples colonial e já se faz de senhor das alheias em um imperialismo que tanto tem de ousado quanto de precoce. Com o bandeirante o Brasil autocoloniza-se”<sup>100</sup>.

Uma intensa autocolonização, empreendida por território geográfico tão dilatado que mais de um autor compara os bandeirantes - ou, por antonomásia, os primeiros sertanistas -, aos marinheiros das Grandes Navegações, que enfrentavam o horizonte ignoto do mar imenso.

Pedro Calmon (1902 – 1985), em um arroubo literário, chega mesmo a chamar os bandeirantes, na figura de seus principais constituidores étnicos - os mamelucos -, de lusíadas do sertão<sup>101</sup>, em uma perspectiva quase mistificadora do bandeirantismo, acentuando inclusive o fato de constarem entre os pertences dos bandeirantes, exemplares do épico de Camões. Assim comenta o historiador:

A sua aventura continental assemelha-se às aventuras marítimas, dos descobridores. Por isso o seu timbre atávico, de viagem à fortuna, a inclui – apesar do mamaluco [sic] – no mesmo capítulo das vastas travessias que renovaram o mundo no século XV. Entre a bandeira e a navegação há uma coincidência, de interesse mercantil, de raça empreendedora, de enormes distancias, de lendas que atraíam, de perigos que dramatizavam a audácia do português ou do seu descendente mestiço. Em vários testamentos de bandeirantes aparecem exemplares de Os Lusíadas. Era o poema um dos raros livros que chegaram a São Paulo e acompanharam o pioneiro na sua abalada<sup>102</sup>.

---

<sup>99</sup>Angela Botelho & Liana Reis, por exemplo, assim definem o vocábulo sertanista: “terminologia usada especialmente pelos vicentinos para designar os homens que percorriam os sertões; o mesmo que bandeirante. BOTELHO; REIS, 2001, p. 23.

<sup>100</sup>FREYRE, 2006, p. 88 – 89.

<sup>101</sup>CALMON, 2002, p. VI.

<sup>102</sup>Ibid., p. 120.

Alcântara Machado (1901 - 1935), tratando os bandeirantes como sinônimo de sertanistas e comparando a extensão do sertão ao mar, vai ainda mais longe na comparação, imprimindo uma impressão poética que defluiu de suas palavras: “Entre o marinheiro e o sertanista são transparentes as afinidades. Resultam das muitas que aparentam com o sertão o oceano. [...] Diante do oceano, como diante do sertão, é o mesmo assombro, é a mesma impressão de infinito e de eternidade, é a mesma vertigem”<sup>103</sup>. Afirmando, ainda, um sentido de vida e de existência do bandeirante na consecução de um sentimento inquieto e aventureiro de ardente liberdade – característica primordial de índios e mamelucos, seus descendentes.

Podemos afirmar, assim, de modo amplo e preliminar, que o sertanismo foi, em sua primeira fase, um elemento desbravador, uma condição de domínio e força colonizadora. E mais, foi ainda atitude de inspeção e análise das terras em processo colonizador ou autocolonizador.

Por outro lado, porém, o afã do bandeirante por riquezas - fundamento pragmático primordial deste momento da atividade sertanista -, levou-os tanto à procura de metais e pedras preciosas como também, ou principalmente, ao apresamento, escravização e morte de incontáveis tribos indígenas. É importante notar, ainda, que as incursões guerreiras eram feitas com a ajuda de imensa quantidade de índios aliados, que procuravam tirar proveito da sanha bandeirante. Misturavam-se, pois, aos interesses colonialistas, as inimizades entre os próprios índios, em um processo político *sui generis* de alianças que se faziam tão rapidamente quanto se desfaziam, espalhando vítimas por todos os lados.

O significativo relato de Bento Fernandes (1700), logo em seu início, revela com exatidão o “ambiente” dos conflitos e da vivência sertanista ou bandeirantista, demonstrando aspectos fundamentais como o hábito contumaz da caça ao indígena, bem como sua dura resistência às agressões coloniais; trata ainda da intensidade da procura do ouro (fisqueira) que impulsionou o desbravamento do sertão brasileiro:

---

<sup>103</sup>ALCÂNTARA MACHADO. Vida e Morte do bandeirante. In: SANTIAGO, 2000, p. 1.346, v.1.

Na época de 1693 veio Antônio Ruiz de Arzão, natural da Vila hoje cidade de São Paulo, homem sertanejo conquistador do Gentio [índio] dos sertões da Casa da Casca, com outros muitos naturais das outras vilas de Serra acima, em cuja paragem esteve aquartelado alguns anos, onde faziam entradas e assaltos ao gentio mais para o centro do sertão.

E vendo por aquelas ribeiras alguns ribeiros com disposição de ter ouro, pela experiência que tinha das primeiras minas, que se tinham descoberto em São Paulo, Curitiba e Paranaguá, que ainda hoje existem, dando suas faisqueiras [minas, brilho do ouro] e aumentada povoação com Ministros de Justiça e estendida Comarca de Ouvidoria, fez algumas experiências [procura do ouro] com uns pratos de pau ou de estanho, e foi ajuntando algumas faíscas [pepitas de ouro], que pôde apanhar com aqueles débeis instrumentos com que podia fazer, sem ferramenta alguma de minerar.

E juntou três oitavas de ouro, em tempo acochado do Gentio que o combatia com muita fúria, e maior falta de mantimentos, rompeu o sertão para a parte da Capitania do Espírito Santo, aonde chegou escapando de grandes perigos do Gentio, fomes e esterilidade com cinquenta e tantas pessoas que o acompanhavam entre brancos e carijós [índios] domésticos de sua administração e dos mais companheiros, nus e esfarrapados, sem pólvora nem chumbo que é o único remédio com que os sertanistas socorrem as faltas de víveres, com a grande inteligência e trabalho que aplicam caçando as aves e feras do sertão para se sustentarem.<sup>104</sup> [notas nossas].

O significativo relato atesta, por outro lado, que os conflitos bélicos não eram a única realidade dos bandeirantes no trato com os índios. Mostra também o largo convívio de toda a população colonizadora com os naturais da terra, em que índios acompanhavam os bandeirantes, que, por sua vez, em sua maioria eram mamelucos. Estudos recentes tem demonstrado a grande flutuação dos indígenas frente ao relacionamento com a população colonizadora ou autocolonizadora, que gradativamente se tornava mais densa, e determinante naquilo que se refere à realidade cotidiana indígena.

Os índios, assim, procuravam o melhor modo possível de enfrentar esta nova e drástica realidade, que se mostrava cada vez mais irreversível. Agiam para isso de diversos modos, mas principalmente em duas atitudes muito recorrentes: ou aldeando-se nas missões ou resistindo aguerridamente.

Porém, de acordo com as necessidades, aqueles aldeados poderiam repentinamente tornar-se aguerridos, em visse-versa, construindo dessa forma uma comunicação cultural entre índios de diversas etnias e a massa

---

<sup>104</sup> TAUNAY, 1981, p. 23 – 24.

populacional colonizadora, que muito influenciou para o surgimento cultural do colono brasileiro, cuja manifestação histórica se concentra – como vimos - na figura do mameluco. Como nos fala Sergio Buarque de Holanda: “além do espírito aventureiro, da intrepidez, audácia e mobilidade do pai, receberam por via materna o amor à liberdade, a índole inquieta e nômade e as inclinações sertanistas do ameríndio também dotado de extrema mobilidade”<sup>105</sup>. Espécie de fusão que muito fala do caráter nacional.

Os conflitos verdadeiramente catastróficos que, no entanto, permeiam as incursões sertanistas, são também, do ponto de vista humano, da maior relevância, pelo inquestionável e monumental aniquilamento indígena que representaram. Uma dramática descrição dessas práticas sertanistas de agressão, escravização e morte dos indígenas, pode ser encontrada, por exemplo, nos relatórios de Alexandre Rodrigues Ferreira (1756 – 1815) em sua Viagem Filosófica (1783 – 1782); ouçamos:

Muitas nações [de índios] houveram [sic] em outro tempo, das quais nenhuma notícia já hoje se conserva, pelos motivos que abaixo se dirão. Tais foram principalmente as que pela margem oriental, habitavam as fraldas da grande serra dos Parecis, as duas campanhas adjacentes, e as margens dos rios, que todas foram conquistadas pelos sertanistas. [...] os [gentios] que conquistaram os nossos sertanistas, quase se extinguíram, principalmente os das nações Curicharas, Amios, Mabiús – grupo do japurá – e outros, sem que, ao tempo do estabelecimento das Missões, se achassem deles nem os mesmos lugares de suas naturalidades [...]. A autoridade, com que os sertanistas faziam estas Conquistas, era a da cobiça. As leis que seguiam no método de as fazerem, eram as da desumanidade. Porque abalroando as rancharias em que se viam os bárbaros, nas bocas de fogo faziam acabar todos os que naturalmente pegavam nos arcos, para sua defesa. Metiam-se rendidos em correntes, ou gralheiras, e depois se repartiam pelos Conquistadores, que os remetiam para as nossas Povoações, em contrato de venda. Destas tão injustas ações acompanhavam atrocidades inauditas e indignas de se referirem.<sup>106</sup> [grifos nossos].

A brutalidade do que é relatado, demonstra com particular crueza, o procedimento dos colonizadores nas conquistas: o ataque, o acorrentamento e

<sup>105</sup>HOLANDA, 1997, tomo 1, v.1, p. 307.

<sup>106</sup>FERREIRA, 2008, p. 177 - 178.

a divisão dos escravizados. No evento, índios agredidos e índios agressores, imiscuídos entre colonos e padres – a colonização no Brasil.

Outra face, em todo caso mais leve, do sertanismo desse período, mas igualmente importante, foi a do sertanismo jesuítico. Os jesuítas, em primeiro lugar, para realizar seu mister de catequizar índios e servir de esteio moral e religioso aos colonos, quase sempre acompanhavam os bandeirantes nas suas andanças<sup>107</sup>.

E quando não acompanhavam, empreendiam, eles próprios, suas expedições para encontrar, pacificar e catequizar índios arredios e, assim, integrá-los ao projeto de expansão e fortalecimento da fé católica, abalada com o cisma luterano da Reforma Protestante. A catequização dos infiéis espalhados pelo mundo, idealizada e organizada por Inácio de Loyola (1491–1556) para a conversão religiosa, foi, portanto, manifestação direta do movimento católico de Contra Reforma.

Essa reação católica à cisão protestante, ocorrida no século XV, foi a resposta para a grave crise espiritual e política, que abalou a sólida estrutura eclesiástica, construída ao longo de dez séculos por um catolicismo que havia se convertido na base cultural do mundo europeu.

Como reação a este abalo tempestuoso e confuso, de grande transformação e combate aos paradigmas e dogmas católicos, controversos não só pela Reforma Protestante, como também pelo movimento cultural de vasta e profunda repercussão que foi o Renascimento italiano, que por sua vez, foi uma significativa e profunda revitalização dos valores greco-romanos, amortecidos durante a Idade Média.

Valores clássicos, virtualmente ressuscitados, na convicção de que “fatias cronológicas da experiência coletiva humana podem ser proveitosamente descritas em termos de uma conduta intelectual e criativa dominante”<sup>108</sup>. Pensamento que trazia a lume o antropocentrismo, como possibilidade da construção do conhecimento, a partir do raciocínio, pela

---

<sup>107</sup>Por outro lado, os jesuítas por muitas vezes também passaram como vítimas dos bandeirantes, quando estes assaltavam os próprios aldeamentos jesuíticos, aprisionando os índios já catequizados, posto que nessa condição, ofereciam muito menor resistência à escravização.

<sup>108</sup>HALE, J. R. **Dicionário do Renascimento Italiano**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.

verificação da verdade científica. Foi o período de luz, preconizado por Petrarca, que o contrapunha ao tempo das trevas, personificado pela Idade Média e, logo, pela Igreja Católica.

O século XV, por outro lado, também é o século de surgimento do Estado Moderno e a consequente e progressiva concentração do poder monárquico, com a unificação da ordem jurídica e do corpo administrativo estatal, a delimitação de territórios e a consubstanciação da soberania nacional.

O pensamento escolástico, por conseguinte, estruturado fundamentalmente por Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino, passava por um profundo processo de revisão, no qual a filosofia política jesuítica não ficaria alheia.

Muito ao contrário, cooperou em muitas das reformulações especulativas a respeito dos fundamentos do poder real e de sua legitimidade. Desta feita, defendiam a tese de que o poder divino não era transmitido diretamente ao rei, mas ao povo, que, por sua vez, o transmitia ao rei, que, assim, incorporava o compromisso ético da realização do bem comum.

A importância dos teóricos jesuítas para a realeza consistia na determinação da monarquia como a melhor forma de governo e na escolha teológico-filosófica do rei como o único apto para ser investido do poder soberano. O poder divino, desse modo, seria realizado por meio do poder secular dos reis, na consecução da felicidade terrena, como desígnio divino.

Nesse viés, os reis, em verdade, realizavam os desígnios de Deus, tornando-se, assim, seu ministro. Como afirma José Alves de Souza Junior, “[...] o pensamento político jesuítico justificava o poder absoluto do rei, haja vista que esse atributo se constituía em um instrumento para a realização do destino estabelecido por Deus aos homens na terra: a felicidade humana, o bem comum”<sup>109</sup>.

Os jesuítas, em verdade, são a mais pura expressão da Contra-Reforma. Seu programa de catequese inverte a lógica da reclusão eclesiástica, pois a procura mística da religião, para os inicianos, não ocorria pela recusa do contato com o aspecto mundano da vida em sociedade, mas, ao contrário,

---

<sup>109</sup>SOUZA JUNIOR, op. cit., p. 48.

os jesuítas iam ao encontro de tudo o que tergiversasse da palavra de Cristo, procurando sempre transformar-lhe o espírito, o âmago ético e religioso.

Nesse contexto se encontra a razão inaciana na difusão da fé católica pelo mundo, preconizada como realização da palavra divina e da salvação pessoal. Os objetivos da Companhia de Jesus são bem descritos na Enciclopedia Cattolica, editada pelo Vaticano, onde podemos ler:

Lo scopo della C. di G. é doppio: attenerne la maggior gloria di Dio tanto mediante la santificazione personale, quanto per mezzo della salute e perfezione del prossimo. Ecco come i testi ufficiali spiegano questo fine apostolico: la difesa e la propagazione della fede e il profitto delle anime nella vita e nella dottrina cristiana, e ciò per mezzo delle prediche, esercizi spirituali, catechismi, amministrazione dei Sacramenti e altri ministeri sacerdotali, senza escludere le altre opere di misericordia spirituale e anche temporale.<sup>110</sup>

Instituída em 1540, a Companhia de Jesus tinha em suas Constituições a disposição geral do corpo da Companhia de Jesus, sua conformação exterior e estrutura interna, com a declaração de princípios, tudo consubstanciado pelos Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola.

Em suas próprias palavras, portanto, Exercícios Espirituais podem ser entendidos como “qualquer modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente [...] todo e qualquer modo de preparar e dispor a alma para tirar de si todas as afeições desordenadas e, afastando-as, procurar e encontrar a vontade divina, na disposição da vida para a salvação da alma”<sup>111</sup>.

São os Exercícios Espirituais desenvolvidos em árduo programa de reflexões e orações em etapas escalonadas, que duram muito tempo na vida dos inacianos, pois tinham por método praticá-los tanto na condição de orientados (executantes), como orientadores (quem conduz os Exercícios).

A grande importância dos Exercícios Espirituais decorre do fato de que neles podemos encontrar o fulcro espiritual próprio da Companhia de Jesus. Isso pode ser bem entendido no item 10 das Constituições, destinado aos noviços, aqueles que acabaram de chegar à Companhia. Nesse momento, “a primeira experiência consiste em fazer os Exercícios Espirituais durante cerca

<sup>110</sup>PIZZARDO, 1950. v. 4, p. 82.

<sup>111</sup>LOYOLA, 1966, p. 13.



de um mês, isto é, examinando a própria consciência, revelando toda a vida passada, fazendo uma confissão geral, meditando os seus pecados e contemplando as cenas e os mistérios da vida, morte, ressurreição e ascensão de Cristo Nosso Senhor, exercitando-se na oração vocal e mental [...]”<sup>112</sup>.

Esclarecendo o sentido de sua importância, o Pe. Serafim Leite, afirma que os Exercícios Espirituais são constituídos de dois princípios fundamentais: “um, como fundamento, na razão esclarecida pela fé, a criação do homem e o fim para que foi criado; outro, fundado na fé, - a Encarnação [sic] do filho de Deus, cuja imitação deve ser a maior ambição humana”<sup>113</sup>. A partir desse núcleo são edificados os princípios de funcionamento da Companhia.

Nesse passo é importante esclarecermos que os Exercícios Espirituais constituem, por assim dizer, o aspecto íntimo dos padres jesuítas, que coopera no seu aperfeiçoamento individual e próprio - ainda que em um profundo sentimento de congregação a formar corpo único e sólido, pois todos participariam; por outro lado, o aperfeiçoamento espiritual do próximo, promovido pelos inicianos, representava, por assim dizer, a face exterior, a atividade específica da Companhia de Jesus. Esta se consubstanciava na propagação da fé católica por meio da missão de catequese.

Missão, no entendimento de Serafim Leite, “[...] no sentido religioso, é o conjunto de meios com que se converte o gentio à fé cristã ou o conjunto de pregações com que se instruem e afervoram os católicos na observância na vida cristã, isto é, na prática dos mandamentos de Deus e da Igreja”<sup>114</sup>. Nas Constituições Jesuíticas, são estabelecidas missões cujo critério de distinção se refere ao prolator da decisão que conduzirá os inicianos.

Temos, assim, missões “da parte do santo padre” (o Papa) e “da parte do superior da Companhia”. No primeiro caso, são estabelecidos ditames a todos da Companhia, para a consecução do fim específico do Instituto, além de cuidar da própria salvação por meio de uma doação individual radical e completa: os deveres a cumprir para com o próximo. Para tanto, a sétima parte, em seu capítulo I, item 1 das Constituições determina “[...] a distribuição dos

---

<sup>112</sup>LOYOLA, 1975, p.51.

<sup>113</sup>LEITE, 1938, tomo I, p. 15.

<sup>114</sup>LEITE, 1972, p. 102.

membros da Companhia pela vinha de Cristo, a fim de trabalharem no lugar e na obra que lhes forem confiados”.

E assim seriam dispersos pelo mundo, para o trato de fiéis e principalmente infiéis, convertendo-os e, assim, difundindo a palavra e o poder da Igreja Católica. A segunda hipótese das missões era destinada ao modo de escolha dos que seriam enviados e dos lugares para onde iriam.

Assim chegaram os jesuítas no Brasil, em 1549, na mesma esquadra que trazia o primeiro Governador Geral Tomé de Souza, com sua armada em posição de luta, na demonstração de poder bélico e o Pe. Manuel da Nóbrega ao lado, com um grupo de companheiros, a carregarem uma cruz, também em sinal de poder, mas de outra ordem: o poder eucarístico.

Momento emblemático da história nacional. O verdadeiro ponto inicial do Brasil, após quase cinquenta anos de hesitações e desinteresses portugueses pela colônia. Nesse momento, tinha efetivo início o longo processo de colonização portuguesa nas terras do Novo Mundo, sem preverem que em seu bojo era gestado um povo novo e diferente, uma nova nação, outro imenso e pujante país.

Entregando-se verdadeiramente de corpo e alma na empresa jesuítica, os padres vindos ao Brasil com esse intuito, não economizavam esforços no serviço da catequese. Estabeleceram com esse fim os aldeamentos, que seriam um espaço circunscrito, suficiente para abrigar os índios que se colocassem em processo de catequização. Nos aldeamentos os índios não eram escravizados, mas condicionados ao abandono de seus hábitos e crenças culturais, em favor dos dogmas católicos e da adoção de hábitos compatíveis com os ensinamentos da Igreja.

Movimentando-se ao encontro desses índios, os jesuítas aproveitavam do aparato organizado pelos sertanistas bandeirantes, acompanhando-os nas longas caravanas sertão adentro, rezando missa, curando, encomendando almas, confessando etc. Os bandeirantes, contudo, nem sempre se comportavam de modo favorável para com os jesuítas.

Como sabemos, os bandeirantes tinham como um dos principais objetivos nas expedições, o apresamento e conseqüente escravização dos índios, prática combatida pelos jesuítas. O conflito que surgia, o choque com a

natural brutalidade dos bandeirantes, levava a que os jesuítas fossem alijados das expedições e, em muitos casos, tinham o dissabor de verem os próprios índios já aldeados serem capturados e escravizados pelos bandeirantes, pois os índios aldeados eram mais fáceis de dominar<sup>115</sup>.

Estes foram os principais fatores que levaram os jesuítas a desenvolverem o chamado sertanismo jesuítico, no qual os próprios inicianos percorriam os sertões pacificando e recolhendo índios para os aldeamentos, além de percorrerem os povoamentos já instalados para “cristianizar” as relações entre colonos e indígenas.

Foram, assim, estabelecidos centros de apoio a estas incursões, que funcionavam como verdadeiras bases de comando. No Espírito Santo, tomavam o Rio Doce como caminho de penetração em busca dos índios Paranambis; do Rio de Janeiro seguiam em busca dos índios Carijós. Os colégios jesuíticos de São Paulo, Bahía e Maranhão, além das finalidades próprias de ensino e catequese - disciplinadas pelo Ratio Studiorum -, eram utilizados para verdadeiramente impregnar suas respectivas regiões de apoio jesuítico, fosse com remédios, dos quais os jesuítas eram praticamente os únicos produtores, fosse como assistência propriamente médica ou como ponto de partida para as incursões nos sertões médios e profundos, tudo voltado à catequese.

O Colégio do Pará, não obstante sua implantação tardia, na segunda metade do século XVII, tornou-se, possivelmente, a base de apoio mais estruturada e de maior movimentação catequética, dela participando o próprio Padre Vieira (1608 – 1697), com sua expedição pelo Rio Tapajós e Ilha do Marajó.

Outras expedições significativas para os objetivos da Companhia de Jesus foram feitas. Exemplificativamente podemos citar algumas: Manuel Nunes, que seguiu pelos rios Tocantins e Araguaia (1659); Salvador do vale e Paulo Luís seguiram para Óbidos a catequisar os Pauxis; Manuel de Sousa e

---

<sup>115</sup>Nesse sentido afirma Sérgio Buarque de Holanda: Constituíram excelente e tentadora presa para os caçadores de escravos as centenas de índios aldeados já pacificados e aculturados pelos jesuítas. Acostumados a obedecer, não ofereciam a resistência do selvagem de captura mais difícil e perigosa. HOLANDA, op.cit., p. 312.

Manuel Pires, que em 1661 seguiram o rio Urubu, em busca dos Tupinambaranas etc.

### 3.2 O SERTANISMO CIENTÍFICO - SEGUNDA FASE

Lentamente ganha cada vez mais força outro aspecto da prática sertanista, o de estudo científico, analítico, das condições humanas e naturais dos rincões brasileiros. O sertanismo foi, assim, se destacando de seu aspecto guerreiro, desbravador, agressivo e que poderia, por interesse pecuniário, ser extremamente brutal; foi se destacando também do seu caráter propriamente jesuítico, quando abruptamente foram expulsos primeiro do norte e depois de todo o Brasil, respectivamente 1755 e 1759, até sua derradeira expulsão de todo o reino português, em 1760.

Gradativamente, portanto, foram-se reunindo as condições necessárias para o surgimento de uma segunda e importante vertente na tradição sertanista, a da atividade científica de exame - sempre amplo e diversificado - do elemento exótico humano, da fauna e da flora brasileira.

A procura pelo sertão, desse modo, não significava mais o estabelecimento de povoados, nem tampouco a avidez pelo enriquecimento na procura de pedras e metais preciosos ou índios pra escravizar ou catequisar; ao contrário, agora a procura natural e humana possuiria cunho científico e artístico. Havia chegado o tempo das longas expedições realizadas por pesquisadores e artistas nacionais e estrangeiros de formação humanista, sempre em posse de comprovada e vasta cultura, que lhes servia quase como que de uma “tecnologia de raciocínio”, capaz de apreender um vasto campo de conhecimentos científicos e às vezes também artísticos.

Reuniam-se estes cientistas nas chamadas missões científicas (e é no mínimo curiosa a imediata relação que se faz às missões religiosas), oficiais ou não, que passaram a percorrer os rincões brasileiros na coleta de minerais, vegetais, fauna e flora, mas especialmente para a observação dos índios que ainda grassavam pelas florestas e serrados.

Especificamente nessas missões, o caráter bélico contra os indígenas desapareceu, restando certa apenas certa “procura” do índio “puro”, com pouco

ou nenhum contato com a sociedade envolvente. Mesmo quando a procura ocorria com finalidade civilizatória, esta ocorria já em termos bem diversos daqueles empregados pelos bandeirantes.

Maria Beatriz Nizza da Silva, comentando o estudo intitulado *Exposição da conduta e da utilidade de um naturalista peregrino no Brasil*, de Jean François Ravin - que em 1774 defendia a formação justamente de missões científicas ao Brasil -, cita a pesquisadora o que pra Ravin seriam as condições materiais e de formação científica, necessárias ao sertanista naturalista no exercício de sua atividade. Assim nos apresenta Nizza da Silva:

Em sua exposição, o francês [Ravin] passa, em seguida, a apontar as qualidades exigidas de um naturalista no Brasil. Em primeiro lugar, deveria conhecer os povos e suas inclinações e saber agradá-los, curando enfermos, por exemplo. Com essas qualidades seria possível achar socorro, guias e notícias. Em segundo lugar, ser livre de preconceitos, “sem sistema, observador das mínimas coisas, relator exato”. Seria conveniente ser capaz de dar conselhos a quem lhos pedisse [...].

Seria necessário carregar consigo, obras de alguns autores, Tournefort, Bomare, Valerius, Brisson, Réaumur, Marcgraff, Piso etc. E levar um pintor, instrumentos e drogas para as experiências e preservação daquilo que iria remeter, microscópios diversos, bússolas, agulhas de marcar, relógios, termômetros, vasos de vidro bem acondicionados, caixões e caixas, paéis para os herbários, escravos com diferentes ofícios (marceneiro, ferrador, mineiro, cozinheiro, nadador, arrieiro).

Ravin apresenta, por fim, um cálculo das possíveis despesas com instrumentos, livros, cavalos, negros, barracas e toldos, espingardas e “facões rombos para os negros”, selas e pistolas para quatro cavalos, cangalhas e arreios para outros dezesseis etc. Havia ainda que contar com as despesas de manutenção, incluindo ordenados anuais. Entretanto sabe-se também da realização de viagens no Brasil com muito menos: cinco cavalos, dois escravos, um moço, sem passar mal [...] <sup>116</sup>.

Para que se pudesse ordenar uma expedição científica, portanto, além dos trabalhadores contratados, dos escravos, animais e apetrechos comuns e científicos comprados, cientistas e artistas acordados para a viagem, os que iam em estudo tinham que conhecer e saber agradar o povo estudado. E, especialmente, não ter preconceitos.

---

<sup>116</sup>SILVA, Maria Beatriz Niza da., 2013, p. 36.

Como missões científicas famosas, podemos citar especialmente, como dentre as precursoras, a Viagem Filosófica do já citado Alexandre Rodrigues Ferreira (1756 – 1815), já citado, que em sua Viagem Filosófica pelas Capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá (1783 – 1792), teve por finalidade “[...] estudar as bases físicas da natureza brasileira, fazer observações astronômicas, levantamentos cartográficos, descritivos, geográficos, que abrangessem as condições econômicas e humanas [...] naquelas áreas que ainda, e por muito tempo, seriam verdadeiro deserto – a Amazônia, o Norte”<sup>117</sup>. Contudo, apesar do amplo e inestimável trabalho, triste destino teve o material coletado, tendo sido confiscado pelos franceses na guerra napoleônica contra Portugal.

Chegando, pois, o insigne naturalista em Portugal em janeiro de 1793, foi nomeado Oficial da Secretaria de Estado dos Negócios da Marinha e dos Domínios Ultramarinos. Sua tarefa específica era a de arrolar o material coletado e o já existente no Real Gabinete de História Natural. “Aí passava todo o seu tempo a ordenar o imenso material que as suas mãos haviam coligido na pátria distante e em redigir as inúmeras notas tomadas em sua viagem, escrevendo com carinho e esmero essa malograda Zoologia Paraense”<sup>118</sup>. Pois todo esse material foi-lhe confiscado como espólio de guerra na invasão de Napoleão Bonaparte à pátria portuguesa, ficando a cargo de Geoffroy de Saint Hilaire, que, cientista de renome que era, soube escolher com minúcia o vasto material, não poupando nem mesmo as anotações científicas de Alexandre Ferreira, bastando-lhe assinar como próprio o fruto de tão árduo trabalho alheio. Mello-Leitão descreve o fato verdadeiramente lamentável:

[...] Impotente, tendo apenas o protesto de sua imensa tristeza, vê partir para a terra inimiga o melhor e mais precioso do que em tão penosa viagem colecionara e que o olho perspicaz do sábio que presidia a essa pilhagem cuidadosamente separava, não se contentando apenas com as peças a estudar, mas indo até aos confisco dos manuscritos que lhe poupassem canseiras, bastando traduzir e fazer leves emendas para poder assinar e ganhar fama com o labor alheio<sup>119</sup>.

---

<sup>117</sup>BRANDÃO, Adelino. Introdução. In: FERREIRA, 2008, p. 45.

<sup>118</sup>MELLO-LEITÃO, 1941, p. 121.

<sup>119</sup>Ibid., p. 222.

Lamentável desfecho. Mas, após o pioneirismo de Alexandre Ferreira, seria apenas no correr do século XIX, que o sertanismo científico ganharia verdadeiro impulso e desenvolvimento, com a vinda de cientistas estrangeiros e o concomitante maior interesse pelas coisas do Brasil de uma elite política, científica e literária genuinamente brasileira - apesar de sua formação superior ainda vir de Portugal -, verdadeiramente tocada pelo profundo e sentimental apreço por sua nacionalidade.

O caminho de formação intelectual dessa geração que constituía, por assim dizer, a elite do pensamento nacional, era completado com o indispensável período de estudos em Portugal. Era, contudo, justamente nesse momento que afloravam e cristalizavam os sentimentos de pertencimento nacional.

Um verdadeiro eflúvio sentimental que se transfigurava em poemas concentrados nas cores nacionais. É precisamente o que encontramos em um dos mais belos e representativos poemas do período, o famoso poema nacionalista *Canção do Exílio*, de Antônio Gonçalves Dias.

Discute-se há quase dois séculos no que se constitui o poder encantatório desse poema, pois bastam dois versos pra colocar qualquer brasileiro sensível num estado de absorta e doce saudade. Basta ouvir no espírito: *Minha terra tem palmeiras/ Onde canta o sabiá.*

Quando, em seguida, vem a comparação do exilado com a terra do exílio, já é apenas um complemento de reforço, pois o sentimento fundamental já fora evocado. E fica como que pairando no ar uma paixão profunda. A quadra completa é assim: *Minha terra tem palmeiras/ Onde canta o sabiá/ As aves que aqui gorjeiam/ Não gorjeiam como lá...* O espírito do leitor fica, assim, atravessando o oceano Atlântico, da Europa ao Brasil, como quem se embala em uma rede, na doce brisa brasileira.

Existe, contudo, um substrato político refletido na ideia central do poema. Desde os primórdios da nação, ainda no período colonial, eram conhecidos os sentimentos dos colonos, decididos pelo enriquecimento no Brasil e o desfrute da riqueza em Portugal.

As ideias de prosperidade para a colônia, como progresso público, só aflorou em fins do século XVIII e só ganhou verdadeiro corpo em meados do século XIX.

Na opção do poeta pelas coisas do Brasil e a proclamação do amor a estas terras, exalta-se, na verdade, a manifestação de um sentimento coletivo. E não creio que seja mera coincidência que venha justamente na voz do maior poeta indianista. Não são, portanto, versos de um sentimento individualista, particular - como normalmente são vistos os artistas do romantismo - mas a materialização de uma aspiração compartilhada por toda uma geração. O poeta sente, capta e transmite seu ambiente e o seu tempo.

Foi essa geração de brasileiros, unida aos cientistas, artistas e literatos vindos da Europa, que formou o grande movimento do sertanismo científico que proliferou no Brasil dos oitocentos.

Esse tipo específico de conhecimento, se pautava basicamente em uma ampla interdisciplinaridade, nos moldes da grande Viagem Filosófica de Alexandre Ferreira, mas aplicando tanto mais amplitude quanto mais profundidade, pois as expedições contavam sempre com uma gama enorme de especialidades científicas, além de não prescindirem do olhar artístico de desenhistas e pintores.

O fato político, contudo, inaugural e essencial para o incremento desse verdadeiro processo de conhecimento do Brasil foi, sem dúvida, a chamada abertura dos portos brasileiros às nações amigas, em 1808, após a chegada da família real, pois até aquela data as expedições científicas estrangeiras, não eram vistas com “bons olhos” pela Coroa Portuguesa, acreditando sempre se tratarem de espionagem internacional em sua colônia<sup>120</sup>, o que não deixava de ter seu fundo de verdade.

Por outro lado, para bem compreendermos a importância do sertanismo científico, devemos lembrar que um grande número das suas informações, colhidas ao longo do século, cooperou para a formação de uma imagem mais completa e veraz do Brasil, não apenas na Europa, mas principalmente no

---

<sup>120</sup>É conhecido o episódio em que o governo português pediu informações ao Capitão General do Pará a respeito desse *guidan*, moço de trinta anos, nobre e rico “a viajar pelas regiões desertas e inhospitaleiras [sic] da Amazônia”. Tratavam do jovem Humboldt, que em companhia de Bompland, navegavam pelo Rio Negro. MELLO-LEITÃO, op. cit., p. 221-222.



âmbito de sua própria elite intelectual e econômica, que durante todo o século XIX absorveu com um grande interesse os relatos novos e antigos a respeito dos fatos naturais e humanos que no correr do tempo formaram e caracterizaram a nação.

O sertanismo científico, portanto, fez parte de um movimento maior, mais amplo, que foi o de construção de uma memória nacional. Era como que o reconhecimento da maioria brasileira, o momento de cuidar do próprio destino e das suas próprias coisas. O Brasil nascia para si próprio, procurando absorver-se de si.

Nessa absorção, foi fundamental a verdadeira força centrípeta exercida pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Fundado em 1837, em meio aos desdobramentos político-sociais da Independência, o IHGB tinha por fim e objeto precípuo: coligir, metodizar, publicar ou arquivar os documentos necessários para a história e geografia do Império do Brasil, como podemos ler no Estatuto de criação, publicado no primeiro número da Revista do IHGB. Serviria o Instituto também como importante fomento ao ensino dessas áreas de conhecimento do Brasil nas escolas, além de funcionar também como órgão aglutinador de informações oriundas de todas as Províncias do Império, além do intercâmbio com instituições estrangeiras.

Com o início das suas atividades, rapidamente a questão indígena se impôs como assunto nodal entre as discussões do Instituto, ao lado da economia e do conhecimento cartográfico. As Revistas do IHGB - verdadeiro manancial de informações a todos que se interessam por História do Brasil<sup>121</sup> -, demonstram com grande recorrência a importância que o assunto indígena representava.

E desde o primeiro número da Revista ficou patente seu posicionamento frente ao destino dos silvícolas. A ideia central era de que os índios deveriam adotar o sistema de vida e de trabalho dos brancos para que, desse modo, pudessem aproveitar as comodidades da vida civilizada. Expressava-se pena e às vezes até compaixão dos índios, quase como um sentimento de culpa, mas de uma ingenuidade que por pouco não se transfigura em maquiavelismo. Ao

---

<sup>121</sup>Devemos anotar que o prestígio das revistas do IHGB como núcleo de informações e estudos brasileiros, era tão grande, que Lima Barreto assinalou sua leitura pelo amável personagem Policarpo Quaresma, o nacionalista enluarado de paixão. BARRETO, 1980.

invés de serem preconizados os modos de preservação de sua liberdade cultural, discutia-se, ao contrário, apenas o caminho de sua conversão, ou, falando mais cientificamente, sua assimilação pela aculturação<sup>122</sup>.

Nesse sentido, em 1840 foi determinado como Programa a ser discutido, *in verbis*, Qual seria hoje o melhor systema de colonizar os índios entranhados em nossos sertões; se conviria seguir o systema dos jesuítas, fundado principalmente na propagação do Christianismo, ou se outro, do qual se esperem melhores resultados do que os outros. Notemos que para os sócios do Instituto, não havia outro método conhecido, além do jesuítico. Seria isso ou a aniquilação física.

É significativo, por exemplo, o discurso escolhido como desenvolvimento da questão, escrito pelo Conego J. Barbosa, quando afirma: [...] os índios do Brasil mais se domesticam pela catequese do que pelas armas. E o jesuítico era o método aceito, pois o tratamento dos índios era visto como filantropia, em um país que nasceu constitucionalmente católico. É o que mais uma vez encontramos no pensamento do Conego Barbosa: “Sou da opinião que a catequese é o meio o mais eficaz e talvez único de trazer os índios da barbaridade das suas brenhas aos commodos da sociedade”<sup>123</sup>.

Estabelecia, ainda, certas condições para o sucesso na conversão como o aprendizado da língua indígena e o ensino em separado de adultos e crianças, sempre com a firme crença de que a civilização branca seria uma dádiva para os índios, tanto que – afirma o Conego – “a prudência aconselha neste caso, que fazendo-os entrar no conhecimento dos commodos da sociedade eles irão saindo melhor do estado de natureza, amando a propriedade [...]”<sup>124</sup>.

As discussões a respeito das condições dos índios eram, todavia, amplas. Observam-se desde o tratamento de questões como o relacionamento

---

<sup>122</sup>Para os etnólogos Michel Panoff e Michel Perin, a assimilação seria a adoção e fusão, num todo cultural coerente que conserva as características essenciais da cultura tradicional, de elementos pertencentes a uma outra cultura. Seria, pois, o resultado da aculturação, ou seja, o contacto cultural particular de duas sociedades de “força” desigual, em que a sociedade dominante, com maior população ou tecnologicamente melhor equipada – geralmente de tipo industrial – se impõe direta ou indiretamente à cultura dominada. In: PANOFF, 1973, p. 24.

<sup>123</sup>R.IHGB n.2 (1840) p.3 e 4.

<sup>124</sup>R.IHGB n.2 (1840) p.16.

entre negros escravos e índios, até o estudo linguístico, como se depreende do Programa de 1841, estabelecido nos seguintes termos: Se a introdução dos escravos africanos no Brasil embaraça a civilização dos nossos indígenas. O assunto foi desenvolvido por dois associados: Januário da Cunha Barbosa e José Silvestre Rebello, demonstrando o interesse do tema; e ainda, de Adolfo de Varnhagem, a Memória sobre a necessidade de estudo e ensino das línguas indígenas do Brasil.

Nesse texto, singular pela originalidade, Varnhagen, após reafirmar sua conhecida teoria da decadência dos índios e de afirmar que suas línguas seguiam o mesmo destino, conclui pela necessidade histórica brasileira de estudar e ensinar as línguas indígenas, pois não obstante sua imprecisão significativa, são doces e sonoras. E mais: “São pela sua melodia, próprias para o canto. Possuem abundância de perífrases que as fazem aviventadas e coloridas, e inquestionável é que as onomatopeias em que abundam devem fazer a língua [indígena] própria para a poesia [sic]”<sup>125</sup>.

E além disso, não podemos olvidar que foi de iniciativa do próprio Varnhagen a proposta de criação no âmbito do IHGB de uma seção de Etnografia Indígena, com os objetivos de “se ocupar dos nomes das nações [indígenas] (com a synonymia quando a houver), suas línguas e dialectos, localidades, emigrações, crenças, arqueologia, usos e costumes, os meios de as civilizar, e tudo o mais tocante aos indígenas do Brasil”<sup>126</sup>. São fatos ligados a Varnhagen que apontam a necessidade de uma avaliação mais cuidadosa, quanto ao seu posicionamento com relação aos indígenas, que, todavia, escapa ao escopo desta monografia.

Foi nesse período também que vieram a lume inúmeros documentos históricos, esquecidos em arquivos portugueses, e desconhecidos no Brasil. Dentre eles, podemos citar a própria Carta de Descobrimento do Brasil, escrita por Pero Vaz de Caminha, emblemática pela verossimilhança da narrativa, que nos faz verdadeiramente vislumbrar os dias que se seguiram ao 22 de abril de 1500. Surpreendentemente proporcionando uma antevisão de inúmeras

---

<sup>125</sup> R.IHGB n. 3 (1841), p. 57.

<sup>126</sup> R.IHGB n. 3 (1841), p. 63.

questões que nortearão a colonização, especialmente no que se refere aos índios.

### 3.3 O SERTANISMO ESTATAL REPUBLICANO - TERCEIRA FASE

A proclamação da República foi, em última análise, a vitória do positivismo na política brasileira. Positivismo que tinha no Exército seu locus privilegiado de acolhimento. Os governos que se seguiram ao “15 de novembro”, tinham nas mãos a incumbência primordial de iniciar um grande projeto de modernização nacional, que necessariamente deveria passar pelo estabelecimento de uma rede de comunicação viária e telegráfica e que unisse a nação em torno do Estado, compreendido na sua conformação burocrática de Governo e fazer valer os princípios federativos de unidade na diversidade.

Era o caminho para que a União federal exercesse seu natural poder de centralização, devido à tradição brasileira de Estado Unitário, ocorrido durante todo o período imperial brasileiro. Com a república veio a federação brasileira, formada, assim, por dissociação do grande núcleo de poder do Império, que procurava a todo custo irradiar-se aos recantos da imensa nação.

Permanecia, assim, na União Federal, uma grande soma de poder, em detrimento do poder político conquistado pelos recém-criados Estados-membros da nação. Para fazer frente às demandas de modernização do Estado Nacional, seria necessária a presença governamental estabelecida pelo território nacional. Para tanto, o próprio Estado deveria ir ao encontro dessa nação, naquilo que ela tinha de mais profundo e genuinamente brasileiro: o sertão, compreendido como região praticamente desconhecida, cujas notícias da capital mal chegavam, quando chegavam.

Com esse desidrato, por conseguinte, foi criada em 1890 a primeira Comissão Construtora de Linha Telegráfica, para estabelecer comunicação de Cuiabá ao Araguaia, confiada ao Major Antônio E. Gomes Carneiro, que, por sua vez, teve por ajudante aquele que estaria predestinado a incorporar os mais altos valores nacionais na defesa indígena, o ainda Tenente Cândido Mariano Rondon.

Com efeito, Rondon se converteria em um verdadeiro aglutinador dos valores sertanistas, tanto daqueles pertinentes ao destemor e à tenacidade quanto dos que levam ao descortino científico de vertente humanista. Digno dos antigos sertanistas bandeirantes<sup>127</sup>, Rondon<sup>128</sup>, que nos alvares da República, dilatou a presença do Estado nos estirões do interior brasileiro. Assim fala Todd Diacon a respeito da missão precípua de Rondon, descrevendo o fato do seguinte modo:

O trabalho de Rondon, como engenheiro militar, era construir uma infraestrutura de estradas e linhas telegráficas, ligando a vasta hinterlândia à costa. Sua jornada de décadas para cumprir essa missão possibilitou maior presença do Estado central na área, onde viveram e trabalharam oficiais e soldados, às vezes até seiscentos de uma vez, ao longo de três decênios. Esses homens gastaram recursos federais comprando suprimentos de comerciantes locais. Lutaram com moradores. Rondon e seus oficiais enfrentaram, embora sem grande êxito, a autoridade de poderosos proprietários de terras e mandachuvias locais. Em outras palavras, os membros da Comissão Rondon empenharam-se para estabelecer a presença física do Estado central em um rincão isolado da bacia amazônica<sup>129</sup>.

Foi nessa atividade de instalação de linhas telegráficas e construção de estradas que levou Rondon ao contato com inúmeros indígenas, que o levaram a perceber que quanto mais afastados e incólumes eram encontrados, mais saudáveis e vigorosos física e culturalmente se revelavam. Essa percepção e o contato reiterado fizeram com que Rondon percebesse que aquilo que realmente prejudicava os indígenas eram as próprias comunidades civis e os fazendeiros que sub-repticiamente os importunavam e agrediam, sempre

---

<sup>127</sup> Pierre Deffontaines nos fala na introdução para Pelos Sertões e Fronteiras do Brasil: "Il faut que Le Brésilien à nouveau regarde vers l'Ouest, retrouve La hardisse des *bandeirantes*. Ce n'est pas vers l'Est, vers la côte ou la mer qu'est l'avenir du Brésil, mais vers l'intérieur. Son effort, sa pensée, ses préoccupations soivent s'orienter vers le grand Ouest qui ne peut plus rester le pays sans vie et sans utilisation sérieuse". RONDON, 1959, p. 3.

<sup>128</sup> Manuel Bandeira, em crônica intitulada "Rondon", escrita em razão de seu falecimento, escreve sua admiração: "Abrindo estradas nos recessos mais inóspitos do sertão, aparelhando-os de linhas telegráficas a transmitir o que um pareci poeta chamou 'a língua de Mariano', conquistando a amizade dos silvícolas, compreendendo-os, protegendo-os, inscreveu Rondon o seu nome na extensão de todo o Brasil; na verdade, as dimensões de seu nome são hoje as do Brasil. A sua glória transcendeu a própria pessoa, porque ele soube acordar as energias, a abnegação dos que serviram como seus companheiros de sertanismo, homens heroicos, soldados quase desconhecidos dessa autêntica epopeia que foram as entradas de Rondon". BANDEIRA, op. cit., 1958, v.2.

<sup>129</sup> DIACON, 2006, p. 11.

procurando pretextos para expulsá-los de suas próprias terras. Passaram os índios, assim, a constituir para o resto de sua vida, preocupação tão marcante e constante, que chegou mesmo a ser Rondon fisicamente identificado tanto pelos seus contemporâneos, como pela posteridade nacional com a própria causa indígena. Um significativo indicativo dessa última afirmativa, pode ser encontrado na cédula de hum mil cruzeiros, que circulou entre os anos de 1990 e 1994, na qual encontramos no anverso a efígie de Rondon, e no verso um casal de índios Carajás (anexo III).

Com efeito, a despeito do contato às vezes difícil pela reação assustada e violenta dos indígenas, quase sempre pela memória de anteriores conflitos com colonos, garimpeiros, fazendeiros etc., Rondon inaugura um novo padrão de tratamento e consideração baseado na proibição peremptória de atitudes violentas para com os indígenas, sob o lema positivista: “Morrer se preciso for, matar nunca!”, instituindo a prática do relacionamento cordato e pacífico com os índios, além de conseguir, por meio da própria dedicação, apoio governamental para estabelecer juridicamente e aplicar empiricamente um singular modelo protecionista de resguardo da integridade indígena, que apesar de implicar na sua declaração de capacidade relativa para os atos da vida civil, passou a possuir, por outro lado, a proteção institucional e governamental contra agressões das mais variadas espécies e intensidades, que efetivamente sofriam.

A construção dessa estrutura política e jurídica ao redor do indígena tinha por finalidade última – ainda que sob o espírito de sincera e boa vontade - a transformação do índio em trabalhador rural, única atividade laboral que se imaginava possível de ser exercida pelos índios “integrados” ou em vias de “integração”<sup>130</sup>..

Tal finalidade não se coadunava, evidentemente, com os ideais de respeito e consideração pela cultura indígena – fundamentos do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) -, com o desenvolvimento, inclusive, de técnicas pacíficas de aproximação e relacionamento sóbrio e respeitoso, além de

---

<sup>130</sup>Darcy Ribeiro contesta veementemente a possibilidade efetiva de tais objetivos, “jamais verificados”. Para maiores informações ver RIBEIRO, 1996.

proteção contra a incursão de não-índios de modo invasivo ou agressivo, procurando preservar o índio física e culturalmente.

Ao tentar transformar os índios em agricultores, contudo, todo o complexo cultural indígena era abalado e fatalmente desintegrava-se, comprometendo a vida física e cultural dos indígenas. O ideal, portanto, de integrar o índio à sociedade nacional por meio de sua transformação em agricultor, representava uma grave contradição na política indigenista implementada pelo SPI.

Christopher Tavener, analisando os índios Karajá, comenta esta contradição, assinalando o fato de que no tratamento das questões indígenas, o poder de ingerência do SPI abrangia apenas os índios, não obstante o fato de terem que tratar de questões sociais e uma diversidade enorme de problemas que abrangiam índios e não-índios, Tavener passa a considerar essa dicotomia - do SPI proteger preconizando a perda cultural indígena -, desconcertante pra quem verifica o esforço humano e institucional empregados na proteção indígena, apontando o fato de que aquilo que faria um índio se transforma em "cidadão" permanecia um mistério. Fala o antropólogo:

The [SPI] service was founded upon the ideal of respecting indian culture, both by preventing incursions upon their traditional habitat and by limiting the activity of the SPI among the indians only to such humanitarian assistance as might maintain or ameliorate their standard of living without disruptive sociocultural consequences. Yet, at the same time, due first to Positivist philosophy and later perhaps to the necessity of appeasing those from whom it must obtain a mandat and funds, the SPI accepted the premise that any indian, given time and opportunity, would inevitable develop into a good Brazilian citizen. Thus, it follows that the best indian program must be almost no program – and one that would take generations to implement at that – and the process by wich an indian becomes a citizen remains, like the SPI philosophy, someting of a mystery<sup>131</sup>.

Não obstante esse objetivo assimilatório, atualmente abandonado e condenado, foi intensa e frutífera a atividade de Rondon na consecução do protecionismo indígena que levou por meio principalmente de seu próprio esforço à criação do já citado Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que

---

<sup>131</sup>GROSS, 1973, p.433.

corporifica institucionalmente os mandamentos rondonianos, com suas respectivas virtudes e contradições, como a maior delas, o assimilacionismo. Devemos ressaltar, contudo, que não se propugnava por uma ruptura drástica dos valores culturais indígenas; ao contrário, o sentido da proteção seria justamente o de poupar os índios das influências deletérias que a aproximação da sociedade envolvente acarretava. Rondon cria que ao serem contatados, os índios naturalmente procurariam absorver a cultura civilizada.

Rondon, por outro lado, seguindo ainda a tradição dos sertanistas cientistas, coleta imenso volume de informações etnográficas, espécimes vegetais e animais, além de grande número de minerais que abarrotam o Museu de História Natural do então Estado da Guanabara. Foi, contudo, no âmbito do próprio SPI, ainda sob o manto espiritual rondoniano, que uma segunda geração de funcionários antropólogos<sup>132</sup> passou finalmente a lidar com a ideia do Indigenismo. A partir de então, foi requerido modelos diferentes para a interação entre a comunidade nacional e as comunidades indígenas. Procurou-se retirar, por exemplo, o caráter assimilatório do contato, tradicionalmente seguido.

Não podemos esquecer, contudo, que tanto o Indigenismo quanto o Indianismo, não foram fenômenos que se mantivessem estáticos. Seguiam, pois, o destino de todo fenômeno social e se transformaram muito no correr do tempo. Observemos, ainda que sucintamente, as vicissitudes dessas transformações e, assim, deslindar seus respectivos sentidos semânticos.

---

<sup>132</sup>Dessa geração destacam-se Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão e Roberto Cardoso de Oliveira dentre outros.



#### **4 ORIGENS E ABRANGÊNCIAS DO INDIGENISMO E DO INDIANISMO, COMO EXPRESSÕES E FATOS SOCIAIS**

O Indigenismo, como expressão, já vinha sendo utilizado com significado muito específico por cientistas de diversos países latino-americanos, especialmente do México, ressaltando-se seu caráter político, como parte de uma atividade sistematizada de entidades públicas, além de sua cunha de franca feição internacionalista, particularmente dirigida à realidade latino-americana.

Nessa linha, podemos citar Alejandro Marroquín, que define o indigenismo como: “La política que realizan los Estados americanos para atender e resolver los problemas que confrontan las poblaciones indígenas, com el objeto de integrarlas a la nacionalidad correspondiente [...]”<sup>133</sup>.

O indigenismo, portanto, sob esse ponto de vista, é tratado como atividade unilateral de órgãos oficiais e governamentais, que estabelecem no trato com indígenas uma prática que se torna tradicional pela reiteração de um conhecimento específico, voltado à consecução de um relacionamento eficaz no seu caráter ordenador e eficiente como veículo de comunicação, persuasão e convencimento.

Antônio Carlos de Sousa Lima, ao tratar do indigenismo brasileiro, ainda que de certo modo reforce essa visão, confere a ela maior amplitude ao demonstrar que essa “tradição do conhecimento” - que significaria o conjunto de saberes integrados e reproduzidos no seio de modelos comuns de interação entre índios e não-índios -, leva à formação de uma experiência específica, utilizada na gestão das questões indígenas. Essa experiência acumulada, por sua vez, passa a se constituir em “poderes de gestão”, pois atuam diretamente em um contexto de dominação hierárquica, próprio da colonização, aqui em um significado amplo, não adstrito, portanto, ao período colonial.

Aquela “tradição do conhecimento” já estaria, portanto, objetivada no interior dos dispositivos de poder, bem como nas codificações escritas que pretendem submeter e definir, classificar e hierarquizar, reagrupar e localizar os

---

<sup>133</sup>MARROQUÍN, Alejandro, apud OLIVEIRA, 2006, p. 97.

povos colonizados (índios)<sup>134</sup>. Trata, pois, a questão indígena como um processo colonizador iniciado no século XVI e que estaria ainda em curso em nossos dias. Esse ponto de vista, por conseguinte, como que unifica o processo colonizador E assim comenta:

Los poderes de gestión de las poblaciones en un contexto colonial se orientan a definir espacios al mismo tiempo sociales y geográficos, que acaban creando verdaderos territorios enredados en jerarquías sociales. Aun cuando pretende favorecer una integración mejor entre colonizadores y colonizados, el trabajo de gestión colonial mantiene la diferencia en cuanto la capacidad para actuar y asumir el mando, reforzando la dominación del colonizador<sup>135</sup>.

Para Antônio Carlos Lima, portanto, o Indigenismo nos remeteria aos próprios projetos de construção nacional das elites no poder e traria em seu seio uma história político-administrativa que guarda “una cierta continuidad con las instituciones y problemas resultantes de la colonización europea”<sup>136</sup>.

Foi, por outro lado, no chamado Congresso de Pátzcuaro, realizado no México em abril de 1940 – que teve Roquete-Pinto como representante brasileiro -, que o conceito de indigenismo, com o sentido científico exposto, passou a ser mais intensamente discutido entre os países latino-americanos, inclusive o Brasil.

Nesse congresso foi criado por meio de uma Convenção, o Instituto Indigenista Interamericano, assinado pelo Brasil, mas ratificado quatorze anos

---

<sup>134</sup>LIMA, Antônio Carlos de Sousa. El indigenismo em el Brasil: migración y reemplazaciones de un saber administrativo. In OLIVEIRA, op. cit., p. 98-99.

<sup>135</sup>LIMA, Antonio Carlos de Sousa. El Indigenismo en Brasil: dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas en Brasil. Rio de Janeiro/ Lima:migración y reemplazaciones de un saber administrativo. In: OLIVEIRA, op. cit., p. 98 – 99.

<sup>136</sup>Ibid., p. 101.

<sup>138</sup>Reza nesses termos o Preâmbulo do referido decreto: Os governos das repúblicas americanas, no intuito de criar instrumentos eficazes de colaboração para a resolução de problemas, que lhe são comuns, e reconhecendo que o problema indígena abrange toda a América; que convém elucidá-lo e resolvê-lo, pois que apresenta em muitos dos países americanos características idênticas; reconhecendo além disso a conveniência de esclarecer, estimular e concatenar a política indigenista dos diversos países, compreendida esta no conjunto de desiderata, normas e medidas que devem-se aplicar para melhorar duma maneira integral a vida dos grupos indígenas da América [...]. Os Governos signatários tomam acordo de elucidar os problemas relacionados com os núcleos indígenas nas jurisdições respectivas, cooperando entre si sobre a base do respeito mútuo e dos direitos inerentes à sua completa independência para a resolução do problema indígena na América [...].

depois, pelo Decreto n. 36098<sup>137</sup>, de 19 de agosto de 1954, um dos últimos decretos assinados por Getúlio Vargas, que se suicidaria cinco dias depois, em 24 de agosto.

O caráter prático e efetivo de todo o ideário que passava a constituir a atividade indigenista gradativamente ganhou força no seio no SPI, até que em meio à década de 50, Darcy Ribeiro volta-se a criticar as práticas tradicionais do próprio SPI, baseadas nos estudos realizados por meio da verificação prática dos resultados negativos da aculturação e no malogro das tentativas assimilacionistas, propugnando, assim, por uma etnologia e programas governamentais mais voltados para a consecução de objetivos práticos<sup>138</sup>, que colocassem o índio mais preparado pra lidar com a sociedade envolvente.

E foi a partir de então - como temos afirmado -, que a expressão ganhou ampla difusão no Brasil, perdendo, assim, sua original pureza semântica, tornando-se tão corrente o seu emprego, que fez ficar tênue ou inexistente a separação com o antigo sertanismo, atividade de incomparável significação brasileira.

Outra obnubilação semântica ocorreu entre o Indigenismo e o Indianismo. Com a utilização difundida no século XIX do Indianismo como expressão artística dos românticos nacionalistas, sua vinculação à produção poética já estava tão assentada no meio intelectual, que quase só era empregada naquele estrito sentido, pois mesmo a obra de arte produzida fora daquele período, não era, pelo tema, a ele associado.

E assim, o Indianismo passou a ser compreendido apenas como um período do Romantismo no Brasil e quase exclusivamente empregado na literatura. Com o aprofundamento da compreensão pela importância dos índios para a formação cultural do povo brasileiro, desenvolvida na primeira metade do século XX por artistas e cientistas modernistas, o Indianismo ganhou, conseqüentemente, novas perspectivas tanto artísticas como históricas e sociológicas. Ampliando-se, assim, seu espectro de análises.

Quando, por sua vez, o Indigenismo teve seu substrato significativo popularizado em uma visão leiga de uma vaga atividade ligada aos indígenas,

---

<sup>138</sup> Ibid., p. 113.

tão próximos em significado ficaram os termos que levou, por exemplo, aos professores Afrânio Coutinho e Galante de Sousa, na sua Enciclopédia de Literatura Brasileira à decisão de grafarem juntas as palavras em único verbete: Indianismo/Indigenismo.

Justificam a atitude, afirmando que ambas possuem uma “coordenada interna, justificada de uma parte pela visão [do índio] que se torna científica, além de política, de outra parte, pela literária”<sup>139</sup>. E passam, em seguida, a distingui-los:

O indigenismo assim compreende propriamente a observação empírica que daria matéria para a antropologia e para a política de defesa e proteção do índio, preservação da sua cultura, ou o inverso, a aculturação, não só da época, mas também posterior, até os nossos dias. Das mesmas observações e descrições empíricas, como da crônica sobre relações quase sempre conflitivas entre colonizadores e catequizadores, em função do índio, nasceria o indianismo, isto é, o tratamento literário da visão tendente ao legendário e mítico<sup>140</sup>.

Compreendem os autores, por conseguinte, que tanto o Indigenismo como o Indianismo são expressões relativas a manifestações puramente literárias<sup>141</sup>, fosse literatura científica, fosse literatura artística. Com o Indigenismo designando os textos sobre índios obtidos de viajantes, colonos, padres e observadores científicos, e indianismo relativo às criações poético-literárias.

Não fica, no entanto, bem claro no verbete se os autores compreendem o indianismo como um fenômeno surgido ainda no início do processo colonizador brasileiro, ou se surgiu a partir de estudos feitos nos oitocentos daquele período inicial.

O correr da leitura, todavia, parece mostrar que não reduziram o indianismo ao período romântico, mas indicaram seu surgimento nas informações jesuíticas. Acrescentaríamos, então, que o indianismo estaria

---

<sup>139</sup>COUTINHO, 2001. p. 851.

<sup>140</sup>Ibid., p. 852.

<sup>141</sup>Com efeito, seguindo a orientação interpretativa dos autores podemos citar exemplificativamente um amplo rol de representantes tanto do indigenismo quanto do indianismo. No primeiro caso temos as cartas jesuíticas, especialmente as de Pe. Manuel da Nóbrega e Pe. José de Anchieta e também Jean de Lèry, Claude d'Abbeville, Pero de Magalhães Gandavo, Gabriel Soares, Alexandre Rodrigues Ferreira, Spix e Martius etc. No segundo caso, também de longa tradição, basta citarmos os dois representantes máximos: Gonçalves Dias e José de Alencar.

presente na própria produção catequética, posto que ela quase completamente se dirige ao indígena como alvo principal das setas canonizantes de sua pregação evangélica.

A verificação do referido verbete da Enciclopédia de Literatura Brasileira de Afrânio Coutinho e Galante de Soousa demonstra, assim, que tanto o Indigenismo quanto o Indianismo devem ser compreendidos de um modo mais amplo. Em primeiro lugar, o Indigenismo precisa ser entendido como todo olhar ou atitude que a sociedade nacional brasileira lança sobre os indígenas no plano empírico político-jurídico ou científico (histórico, antropológico, etnológico, jurídico etc.).

É nesse sentido, inclusive, que falamos contemporaneamente em política indigenista, não mais em seu significado científico original, de antropologia aplicada por uma política estatal específica, mas sim como toda política da sociedade nacional para com os indígenas, independentemente do tempo cronológico ou da política em si mesma considerada<sup>142</sup>.

No campo especificamente jurídico, o indigenismo veio contribuir para a categorização das normas jurídicas direcionadas ao tratamento estatal das questões indígenas, distinguindo-se do chamado direito indígena, que seria aquele conjunto de normas produzidas pelas próprias comunidades indígenas, sem a intermediação de um Estado, compreendido como estrutura jurídico-política produtora de norma jurídica.

O reconhecimento, aliás, de uma autêntica produção jurídica emanada por uma comunidade indígena e o convencimento de que a estrutura jurídica produzida pelo Estado não é a única estrutura jurídica possível, é produto de um particular e contemporâneo desenvolvimento teórico, pois contraria os fundamentos formalistas tradicionais do direito positivo, no qual só o Estado poderia ou teria as características constitutivas capazes de produzir normas jurídicas – o chamado monismo jurídico.

Thaís Luzia Colaço, ao tratar da antropologia jurídica, esclarece que para pensarmos na existência dessa disciplina, é necessário que desvinculemos o Direito do Estado e da escrita, “desmistificando o monismo

---

<sup>142</sup>É com esse significado que, por exemplo, Julio Cezar Melatti trata em seu livro “Índios do Brasil” da “política indigenista” do período colonial, imperial etc. MELATTI, 2007.

jurídico, representado pelo Direito Ocidental como um paradigma incontestável, assegurado por um aparato estatal e apresentado por uma codificação escrita [...]”<sup>143</sup>. Essa visão amplia as possibilidades de análises acerca do que se constrói no Brasil como norma jurídica, pois abordaria não mais apenas a emanção formal, vinda do Estado, mas também aquela produzida socialmente. Isso, inclusive, não diria respeito apenas aos indígenas, mas também a outras comunidades sociais tradicionais como, por exemplo, a dos quilombolas. Como nos explica Robert Shirley, é possível falar de uma “cultura legal” como aquela estrutura e hierarquia de normas e valores que permitem a uma pessoa sobreviver em seu ambiente, em sua sociedade [...]”<sup>144</sup>. O direito indígena, assim, é uma realidade a ser considerada tanto quanto o direito indigenista. Ambos refletindo as vicissitudes da colonização.

Com esse pressuposto teórico, verificamos a construção de uma ideia contemporânea de direito indigenista, que seria, no Brasil, toda norma jurídica produzida pelo Estado - em todos os tempos -, destinada a regular o modo de relação da sociedade nacional para com as comunidades indígenas.

Desse modo, no Brasil, o indigenismo contemporaneamente considerado, significaria tanto a produção científica destinada a compreender a realidade indígena, quanto a atuação político-jurídica, implementada pelo Estado, no tratamento das questões indígenas, bem como a atuação de forças políticas, formadas por cientistas e técnicos, assim também as entidades privadas, como as Organizações Não-Governamentais (ONGS), implicados na cooperação para a formulação, avaliação e direcionamento das políticas públicas voltadas às questões indígenas.

O indigenismo, assim, que nascera nos países hispano-americanos como expressão de uma política específica, teve no Brasil, seu significado amplificado. E esta acepção da expressão se caracterizou tanto como algo afeito ao que é particularmente brasileiro, que podemos mesmo encontra-la definida - ainda que um tanto restritivamente - nestes termos do Dicionário

---

<sup>143</sup>COLAÇO, 2011, p. 30.

<sup>144</sup>SHIRLEY, 1987, p. 12.

Aurélio: Estudos ou conhecimentos acerca dos nossos indígenas, dos índios brasileiros<sup>145</sup> [grifo nosso].

Finalmente, o que basicamente distingue o indigenismo do indianismo é, no primeiro caso, seu preponderante aspecto empírico, prático, de aplicação verificável de conhecimentos; o indianismo, em contrapartida, é substrato sociocultural, desse grande manancial de composições mágicas e humanas do qual se reveste a cultura brasileira.

Como pudemos observar o indigenismo e o indianismo não são expressões de significado uniforme e concepções uníssonas, mas fenômenos que se desdobram no tempo, modificando-se, não obstante permaneçam de um modo ou de outro no horizonte da questão indígena, atuando profundamente em sua morfologia, suscitando inúmeras outras questões, fundamentais na compreensão do que foi a política indigenista nos quatro primeiros séculos brasileiros e como o indigenismo acompanhou essas transformações.

Um dos fatores mais importantes e, de certo modo, propulsor de muito do que podemos entender como transformações tanto do Indigenismo como do Indianismo, diz respeito ao assimilacionismo, ou seja, a tentativa de fazer com que os índios absorvessem – assimilassem – elementos da cultura ocidental como a religião e o modo de produção agrícola.

O assimilacionismo, portanto, foi parte intrínseca de boa parte da política indigenista brasileira, assim como de suas consequências no relacionamento estabelecido no correr dos tempos entre a sociedade nacional envolvente e as comunidades indígenas em contato. Para esclarecermos o modo como se desenvolveu, cumpre observarmos a formação de seus elementos constitutivos, tanto no plano jurídico, como no pensamento sociopolítico nacional.

---

<sup>145</sup>FERREIRA, 1986, p. 937.

## 5 O ASSIMILACIONISMO COMO POLÍTICA INDIGENISTA

O assimilacionismo civilizatório, aplicado como programa estatal, na segunda metade do século XVIII e que se estendeu, transformando-se, até o século XX, não possui pelo longo tempo de incidência, apenas um fundamento, mas muitos e distintos, sucedendo-se uns aos outros no correr do tempo, mas sempre se utilizando do argumento fundamental de “fusão” – ilusória ou não – dos índios com a sociedade civil envolvente, bem como seu aproveitamento na produção agrícola.

O assimilacionismo nasceu como programa de Estado no século XVIII. Antes, o que existia era de um lado a Igreja Católica com seu projeto de catequização, que não previa atitude civilizatória. O que se pretendia era especificamente levar para a congregação da fé católica os indígenas, fazendo-os cristãos obedientes e verdadeiramente tementes a Deus. O Estado português, em seu turno, esperava que o trabalho de catequese fizesse com que os índios ficassem menos temíveis e auxiliassem ou mesmo executassem o trabalho de produção econômica da colônia. A possível integração dos indígenas aos colonos, nunca foi uma determinação. Era uma atitude vaga de incentivo fraco, baseado na proximidade dos dois povos. A miscigenação sexual foi muito mais determinante nesse processo simbiótico. Nos moldes estatais, a cultura indígena deveria simplesmente ser apagada, mas o que houve foi quase uma transfusão.

Os jesuítas, em meio a esse processo, para desempenhar sua árdua missão, lutavam constantemente para que os índios não fossem escravizados, ordenavam o uso da mão-de-obra indígena pelos colonos, que tinham que pagar um salário aos índios, mas que eram recebidos pelos padres da Companhia. Estes, como sabido, construíram um verdadeiro patrimônio por todo o Brasil, com sua lógica mercantilista, racionalmente toda direcionada para a Companhia de Jesus, pois o desapego individual era um dos fundamentos do seu mister. Toda a primeira metade do século XVIII houve um crescente volume de críticas por parte dos colonos, especialmente os do norte (Pará e Maranhão). Suas críticas e acusações iam desde o propagado enriquecimento até a usurpação das prerrogativas da realeza. Em verdade, os



colonos se ressentiam de não poder livremente tomar dos índios como escravos, irritando-os sobremaneira ver os inacianos dispor deles livremente e atribuíam a este fato o enriquecimento desmedido dos padres. Sendo assim, suas próprias dificuldades de desenvolvimento econômico, eram atribuídas às prerrogativas administrativas que os inacianos detinham nos aldeamentos de controlar esse trabalho indígena. Como resultado, os colonos tomavam os padres da Companhia como os responsáveis pelas dificuldades. O brazilianist John Hemming afirma a este respeito:

Faced with such disasters, and a total inability to succeed in the difficult world of the Amazon, the colonists sought scapegoats. Once again, the easiest people to blame were the missionaries. Settlers, whose own Indians died or ran off, were jealous of the relative prosperity of the missions. Despite the constant demands on their labour, the mission Indians were legally free men and they continued to live amid other members of their tribes. They had plantations and family life. Their villages were administered by missionaries who had devoted their lives to serving the natives' spiritual and physical welfare. It is hardly surprising that the mission villages prospered whereas the settlers had little success with the pathetic contingents of sullen, despondent slaves or reluctant forced labour [...]<sup>146</sup>.

Apesar de tudo, os colonos tiveram seus pleitos apenas parcialmente atendidos com a subida ao trono de Don José I e a nomeação, como Ministro da Guerra, a Sebastião Joseph de Carvalho e Mello, Marquês de Pombal (1699 - 1782). No que pertine à questão indígena, em três documentos legislativos fundamentais seria elaborada quase toda a nova política. Que levaria até as entranhas da colônia americana os raios do iluminismo europeu e suas crenças na secularização do Estado absolutista, liberdade formal, educação dirigida e comércio subsidiado.

Em 1750 houve duas determinações cruciais, na chamada Lei de Liberdade dos Índios. A primeira contra os colonos: a determinação de que a partir daquela data todos os índios seriam livres, extinguindo-se, portanto, a escravidão vermelha sob quaisquer motivos ou títulos. A segunda contra os inacianos, pois lhes era retirado o governo secular dos aldeamentos e entregues, inicialmente, aos principais das comunidades em processo de

---

<sup>146</sup>HEMMING, 1978, p. 446.

catequese – os aldeamentos em si deixavam de existir, transformando-se em Vilas e a administração ficaria a cargo de um Diretor.

Em 1757, contudo, viria o verdadeiro plano assimilacionista, embasado no civilizacionismo, ou seja, os índios deveriam aculturar-se para que, ao mesmo tempo, pudessem incorporar elementos culturais lusitanos, por meio de um conjunto de atitudes dirigidas pelo Estado português, que estaria presente na pessoa de seus emissários especiais, como, por exemplo, a função de Governador exercida por Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1700 - 1769), irmão do Marquês de Pombal.

O chamado Diretório dos Índios tinha, assim, por objetivo, direcionar o tratamento da questão indígena, no sentido de submergi-los em um processo aculturativo, voltado para o assimilacionismo civilizatório, no qual o Estado ultracentralizado estaria presente em todo o processo consubstanciando todo o procedimento de passagem que, em princípio, deveria ser brando e pautado no convencimento dos índios, mas com a possibilidade de castigos não especificados no documento. Esperavam que com a assimilação gradativa dos hábitos e valores europeus, pudessem ser instituídos novos parâmetros de cooperação dos indígenas na colonização.

Os Diretores, nomeados pelo Governador e pelo capitão General do Estado, possuíam apenas jurisdição diretiva e não coativa, nas Vilas (antigos aldeamentos) em que eram designados. Sua função precípua era cuidar para que os índios adquirissem, nos termos do Diretório, religião e civilidade. Na consecução desses objetivos, são estabelecidas diretrizes nos planos religioso e civil. A religião continua afeita aos religiosos das diversas ordens que exercem a catequese, com o antigo poder dos inicianos já muito mitigado. Na esfera civil, onde se plasma o assimilacionismo, são requeridas uma série de princípios e procedimentos.

Em primeiro lugar, são estabelecidas ordens de caráter preparatório para a civilização dos índios. A primeira delas é a proibição de se falar a Língua Geral (em todas as suas formas). A Língua Portuguesa passa, então, a ser a única língua admitida na colônia inteira. Desse modo, procurava a Coroa portuguesa desterrar dos povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes (Diretório dos Índios, §6). A educação também, no mesmo passo, foi

reformada, sendo feita agora exclusivamente em português, deveria ensinar os meninos a ler, escrever e contar; as meninas apenas a ler e escrever, mas em lugar da aritmética, serviços manuais. Para evitar uma suposta promiscuidade, os índios deveriam a partir de então, fazer suas casas no molde das casas dos Brancos, andar vestidos, não poderiam mais realizar seus festejos com o uso do cauim ou sua substituta – que ia se introduzindo com força no século XVIII -, a cachaça.

A satisfação destas condições básicas tinha por escopo fortalecer as possibilidades do estabelecimento de uma especial comunicação entre índios e colonos, que propiciasse o desenvolvimento tanto da agricultura, quanto do comércio entre ambos. O trabalho indígena e o combate à sua suposta ociosidade eram pontos nodais do assimilacionismo pombalino. A agricultura seria tomada, inclusive, como condição para a obtenção de certos privilégios e cargos honoríficos pelos índios, que, por isso, deveriam obter o respeito e a consideração de todos; o comércio, por sua vez, seria composto da venda do excedente da produção agrícola e do resultado da coleta das drogas do sertão, muito importante como exportação colonial particularmente nas colônias do norte. Em ambas as atividades, esperava-se o contato cada vez maior entre índios e colonos, mantendo-se, inclusive, o incentivo histórico ao casamento inter-racial.

Temos aqui, todavia, a adoção e o início do desenvolvimento de outra ideia - que aflora aqui e ali durante todo o período anterior da colonização -, mas que só com o Diretório passou a figurar como programa dirigido de assimilação: a convicção de que o simples contato dos índios à civilização dos colonos conferiria aos primeiros a “vontade” de também civilizarem-se, fazendo deste, um processo necessário e, portanto, esperado – determinado - posto que “natural”. Esse pensamento foi disseminado e passou a contar com tantos adeptos, que se tornou estrutura central da teoria que permeou a assimilação.

O assimilacionismo, em verdade, passou a ser visto como único destino viável para os índios e esta convicção perdurou quase dois séculos no Brasil. Por conseguinte, mesmo após a revogação total do Diretório dos Índios, em 1798, ele continuou vivo como teoria e como reminiscência histórica, pois durante algum tempo seus efeitos humanos continuaram a serem sentidos, em

decorrência da falta de outra política que o substituísse. Esta só viria depois de quase meio século. Enquanto isso, o Brasil entrava em uma convulsão política, que culminaria com a sua separação do reino português.

Enquanto os Deputados Constituintes elaboravam o texto magno, contudo, dando seguimento aos eventos constitucionais advindos da Declaração de Independência, diversas questões candentes do Brasil foram muito discutidas, inclusive a questão indígena, que ganhava um novo patamar de importância, devido ao crescente nacionalismo, cuja natureza específica não excluía, como vimos, o sentimento de solidariedade e compaixão para com os índios, ainda que nunca saísse de foco seu aproveitamento no trabalho servil das lavouras e coleta das Drogas do Sertão.

O fato, todavia, era que os intelectuais do novo Estado não sabiam como lidar com o que pra eles era visto como um problema dirimível apenas por dois modos: o extermínio ou a assimilação. Dicotomia que seria discutida e sempre citada nos textos de análise do problema durante quase todo o século XIX. Só com a Proclamação da República, quase na última dezena do século XIX, o extermínio foi peremptória e francamente recusado, como atitude estatal. A opção definitiva pela segunda solução – do assimilacionismo - seria, assim, a materialização não apenas daquela inclinação pela “compaixão” para com os índios, como também a de uma atitude antiga e “racional” de aproveitamento da sua mão-de-obra.

Destacou-se, nesse caminho, como defensor da assimilação, o Patriarca da Independência, José Bonifácio de Andrada e Silva (1763 – 1838). Para tanto, enquanto deputado constituinte elaborou um grande plano assimilatório, que compunha diretrizes mais amplas, chamadas de Projetos Para o Brasil, proposta a ser incluída na Constituição, que acabaria não vindo pela via democrática.

José Bonifácio, com sua formação de cientista – quem nos fala é Mirian Dolhnikoff -, “influenciado pela ilustração, observador atento da realidade nacional [...], pretendia concretizar no Brasil o sonho de um país europeu na América”<sup>147</sup>. No cerne dos projetos, destaca-se o título: Apontamentos para a

---

<sup>147</sup>Introdução à edição Martins Fontes dos Projetos para o Brasil de José Bonifácio, na qual Mirian Dolhnikoff é a organizadora.

Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil. Em um arrazoado relativamente longo, José Bonifácio procura primeiro expressar seus entendimentos sobre a natureza dos índios; evoca pela primeira vez em documento oficial a mea culpa do colonizador pelas condições de penúria e desagregação em que se encontravam os índios - quase milagrosamente ainda vivos - em contato com a sociedade colonizadora; e, por fim, oferece suas sugestões para que a sociedade nacional, piamente, pudesse “civilizar os índios e, assim, ligar os interesses recíprocos dos índios com a nossa gente, e fazer deles todos, um só corpo na nação, mais forte, instruída, e empreendedora [...]”<sup>148</sup>.

A ideia que o Patriarca tinha dos índios, contudo, era fundamentalmente tosca e preconceituosa. Acreditava, assim, que “o homem no estado selvático, e mormente o índio bravo do Brasil, deve ser preguiçoso; porque sendo vagabundo, na sua mão está arranchar-se sucessivamente em terrenos abundantes de caça ou de pesca, ou ainda mesmo de frutas silvestres e espontâneas [...]. Demais, uma razão [do indígena] sem exercício, e pela maior parte já corrompida por costumes, e usos brutais, além de apático, o devem fazer também estúpido [...]. Com efeito, o homem primitivo nem é bom, nem é mau naturalmente, é um mero autômato, cujas molas podem ser postas em ação pelo exemplo, educação e benefícios”<sup>149</sup>. É a imagem deturpada do índio bruto e sem cultura alguma, mas que poderia ser salvo não mais das garras do demônio, como queriam os jesuítas, mas da escuridão de uma pressuposta ignorância. Reconhece, todavia, a coragem e destemor indígena e cita alguns exemplos. Isso faz com que acredite na possibilidade do índio assimilar a cultura que lhes oferecia o povo dominador.

Nesse projeto de civilização, José Bonifácio parece ter procurado coadunar a catequese jesuítica ao processo civilizatório do Diretório dos Índios, não obstante criticasse aspectos negativos tanto de um como de outro. No caso dos jesuítas, ressalta as conquistas catequéticas de convencimento e persuasão com que conseguiam arrebanhar milhares de índios no correr dos séculos; criticava-lhes, todavia, além de governarem por uma teocracia

---

<sup>148</sup>SILVA, 1998, p. 119.

<sup>149</sup>op. cit, p. 92, 96.

absurda e interessada<sup>150</sup>, também lhes condenava o sistema de separação entre brancos e índios, pois faltando essa comunicação os índios não teriam exemplos de civilização para imitarem. No que se refere ao Diretório dos Índios, acusava os Diretores de serem péssimos executores e o Diretório, por isso, mal pensado: “Com a administração porém dos novos diretores, ainda quando o Diretório fosse bem executado, nunca os índios poderiam sair da sua perpétua menoridade, obediência fradesca, ignorância, e vileza [...]. Quais tem sido os frutos colhidos de tão pias, porém mal pensadas e pior executadas providências?”<sup>151</sup>

O processo civilizador de José Bonifácio foi pontuado em 44 procedimentos específicos, dos quais faremos um sucinto bosquejo. Inicia condenando o esbulho das terras indígenas, mas defende a compra dessas terras; requer da sociedade civilizada brandura, constância e sofrimento, por ser a usurpadora e os índios as vítimas; estimula o comércio; incentiva o casamento interétnico; para a catequização a criação de um colégio de missionários e aos moldes jesuíticos, com prelados que dominassem a língua geral; prevê a construção de presídios militares para o cumprimento de pena daqueles índios que incorressem em crimes; na educação, afora o ensinamento da moral cristã, seria ensinado em língua portuguesa a ler, escrever e contar; também era requerido que os índios se vestissem; era erradicada a cachaça; incentivo à agricultura; proibia as índias de amamentarem por mais de dois anos, pois elas amamentavam durante seis anos seus filhos; fala ainda em vacinação e na criação de um Tribunal Superior para tratar das questões indígenas.

Este sumo dos Apontamentos demonstra o teor das ideias de Bonifácio a respeito dos indígenas como personificação do atraso nacional e para corrigi-lo, o caminho seria necessariamente a assimilação indígena, que, por assim dizer, nivelaria o indígena ao nível civilizatório da população branca; uma assimilação, portanto, da sociedade civil pelo índio e não o contrário, assim como no Diretório. Como vimos, o Poder Constituinte ao qual foram os Projetos apresentados, foi dissolvido e na Constituição outorgada a questão indígena

---

<sup>150</sup>op cit, p. 95.

<sup>151</sup>op. cit., p. 100.

não foi tratada. Apenas no Segundo Reinado, em 1845, foi editado o Decreto 426, o Regulamento acerca das Missões de catequese e civilização dos Índios. Como a identificação legislativa indica, mantêm os dois vieses da política indigenista imperial: a catequese e a civilização.

O Decreto estabelece dois níveis na administração de Aldeias, que, por sua vez, poderiam se transformar em Vilas, conforme a assimilação progredisse. No nível superior da administração, controlando todas as aldeias, estava o Diretor Geral de Índios, que comandava os Diretores das Aldeias, podendo ambos serem investidos como Procuradores de Índios junto aos Tribunais do Império. A política indigenista, propriamente dita, é percebida, a partir das obrigações que o Decreto determina para cada uma das autoridades, especialmente ao Diretor Geral.

Aos Missionários, que não detinham qualquer poder político institucional, reservaram-se duas funções primordiais: a de catequese e a notarial. Na catequese estava incluída a função educacional, por meio da qual ensinariam as crianças - e os adultos que se dispusessem - a aprender a ler, escrever e contar. O serviço notarial era basicamente o de arrolamento dos habitantes das Aldeias.

A construção de casas e igrejas, o uso de roupa, o incentivo ao casamento, à lavoura e ao comércio, são todos pontos mantidos. Mantem-se também a ideia de que o contato com elementos materiais da civilização branca faria despertar nos índios o desejo do trato social (Dec. 426/1845, art. 1º, §10) e, assim, a assimilação se daria naturalmente. José Bonifácio sugeria mostrar aos índios alguns fósforos e máquinas elétricas.

O principal e terrível impacto que os índios sofreram foram as disposições que o Dec. trazia a respeito da formação das comunidades, que incidia diretamente na disciplina de terras. No §2º do artigo 1º era determinado ao Diretor Geral de Índios que observasse o estado das lavouras e do comércio praticados para que, a partir de então, decidisse o destino das Aldeias quanto a conveniência de sua conservação ou remoção, ou reunião de duas, ou mais, em uma só. Com o acirramento da procura por terras, ocorrido após a Independência e o crescimento das lavouras de café e cacau, essa disposição legal serviu como uma luva para a espoliação e usurpação de terras indígenas.

A questão fica ainda mais nítida, quando observamos no §4º do mesmo artigo que ao mesmo Diretor é facultado indicar o destino das terras que ficassem vagas em decorrência dos procedimentos do §2º. E mais, era-lhe facultado também indicar o destino de terras que ele – o Diretor Geral de Índios – julgasse que tivessem sido abandonadas pelos índios.

Realmente, tudo leva a crer em uma facilitação ou atitude francamente deliberada para retirar dos índios suas terras. No §11, vem a determinação de que as demarcações das terras indígenas seriam feitas pelo Presidente da Província, transferindo ao poder local – igualmente ávido por terras, posto que constituído de latifundiários – uma função que não parece terem tido nenhum interesse em realizar para proteger indígenas e assegurar a posse de suas terras. Arremata todo o processo de esbulho com a possibilidade do arrendamento das terras indígenas por três anos<sup>152</sup>. Como afirma Manuela Carneiro da Cunha, no mesmo período em que o índio se torna o símbolo da nova nação nega-se-lhe tanto a soberania quanto a cidadania<sup>153</sup>.

Em 1875 veio a luz um formidável estudo, intitulado "O Selvagem", escrito pelo General Couto de Magalhães. Feito a pedido do Imperador D. Pedro II, pretende ser o sumo de um longo aprendizado adquirido tanto de experiência prática, quanto de informações eruditas e científicas.

Diferente do grande estudo "O Brasil e a Oceania" de Gonçalves Dias, a monografia de Couto de Magalhães pretende maior praticidade no oferecimento de subsídios para a estruturação de um programa de aproveitamento da mão-de-obra indígena, sempre considerada pouco aproveitada pelo Estado; dantes, eram pelos colonos portugueses, sempre queixosos de não poderem escravizá-los à vontade.

Agora, na segunda metade do século XIX, não se tratava mais da escravidão indígena, mas da servidão. No fundo, não é outro o posicionamento

---

<sup>152</sup>Manuela Carneiro da Cunha explica as etapas desse esbulho: começava-se por aldear "hordas selvagens", no mais das vezes dentro de seu território original, mas reduzindo assim sua ocupação desse território. Aos poucos, porém, tentava-se fazer passar essas terras originais por terras de aldeamentos, como se fossem distintas das terras imemorais e apenas reservadas nos termos da Lei de Terras [de 1850] (art. 12). Ao mesmo tempo, arrendavam-se ou aforavam-se terras dentro das dos aldeamentos, o que era permitido pelo Regulamento das Missões de 1845, embora se soubesse à época, dos efeitos nefastos dessa prática [...]. CUNHA, 1987, p. 89.

<sup>153</sup>Ibid., p. 63.



de Couto de Magalhães. Não se cogitava destinar-lhes - aos índios - terras para que vivessem em paz, mas, ao contrário, toda a discussão versava a respeito do modo de fazê-los assimilar um certo modo de vida que propiciasse seu aproveitamento como mão de obra nas lavouras.

Acreditava Couto de Magalhães que a chave para o assimilacionismo indígena era ensinar-lhes o português, pois assim, pudesse ter vazão a velha máxima assimilacionista de que ao se relacionar com o branco, o índio naturalmente abandonaria seus hábitos culturais e “docemente” imergiria em um sistema de trabalho exploratório e diuturno. “Desde que o selvagem possui, com a inteligência da língua - nos diz o General -, a possibilidade de compreender o que é civilização, ele a absorve tão necessariamente como uma esponja absorve o líquido que lhe põe em contato”<sup>154</sup>. Ouve-se até o eco da antiga imagem do índio como papel branco, expressa em carta de Manuel da Nóbrega, já anteriormente citada.

Para que os indígenas, contudo, pudessem aprender a Língua Portuguesa, Couto de Magalhães achava necessário que se criasse um verdadeiro corpo de intérpretes, instruído nas Línguas Indígenas, que teriam por função ensinar a Língua Portuguesa aos índios. Por isso, boa parte do livro contém considerações a respeito das línguas indígenas. Para Couto, seria isso ou a criação de destacamentos militares para exterminá-los, como fizeram Estados Unidos e Argentina. A opção fatalista, novamente evocada.

Todavia, uma passagem muito feliz da obra em questão, refere-se à influência que a cultura indígena exercia na formação cultural brasileira. Para tanto, Couto se refere à sua própria experiência, falando com tal ternura, que o fato em si mesmo parece revelar um sincero propósito de levar benefícios aos indígenas, com suas ideias e conceitos. Ouçamos o General do Império Couto de Magalhães:

Todos nós brasileiros, criados nas fazendas do interior das províncias, sobretudo nas vizinhanças dos pequenos arraiais compostos de populações mestiças de índios, fomos, desde a infância, embalados no meio das tradições da religião dos selvagens [...]. Se nossas mães nos adormeciam muitas vezes com cânticos que recordavam a infância da Virgem Maria, ou o

---

<sup>154</sup> MAGALHÃES, 1975, p. 27.

nascimento de Cristo, nossas amas-de-leite nos contavam as histórias do saci-cerêê, narravam-nos como um certo menino havia sido desencaminhado nos bosques pelo curupira; como um velho tal, que caçava nos domingos, sem ouvir missa, fora impelido pelo anhangá a precipitar-se em um abismo; como uma lavadeira de roupa tinha avistado no fundo dos poços o unutara, e tantas outras histórias, que não são mais do que os fragmentos da teogonia aborígene, que desde pequenos, nos foi ensinada, e na qual, como disse, tempo houve em que todos nós acreditamos [...]. As crenças e superstições indígenas passaram todas para o nosso povo, e os deuses dos tupis vivem ainda em nossos campos vida tão real como aqui lhe davam os aborígenes [...]<sup>155</sup>.

A citação de Couto de Magalhães, assim, corrobora uma vez mais o fato inquestionável da existência e do profundo alcance que o Indigenismo sociológico exerceu na formação da cultura brasileira. Sua difícil racionalização, contudo, em meio às correntes científicas e literárias europeias que embasavam quase toda a produção científica e artística nacional do período - que não oferecia, de per si, condições teóricas para as condições práticas da problemática indígena brasileira - levou nossos teóricos às soluções mais catastróficas para os índios, que eram forçados pelas circunstâncias violentas em que se deparavam, sempre que cediam ao contato com a sociedade civilizada, a procurarem proteção nos aldeamentos e vilas, mas lá seriam destinados ao trabalho servil e à assimilação. O assimilacionismo, em verdade, só teve nova e importante guinada em sua fundamentação, sem romper com sua tradição, com o verdadeiro advento que representou a política rondoniana.

Sob sua égide positivista, Rondon reformulou completamente a atitude estatal frente ao problema indígena, que passou a ser protegido e, principalmente - ou inacreditavelmente -, respeitado, ao menos, no plano institucional. O substrato assimilacionista, todavia, permanece. Sua aplicação obrigatória, contudo, desaparece.

A ideia de Rondon seria a de conferir aplicabilidade ao pensamento de José Bonifácio, que, por sua vez – como vimos –, absorvera parte do programa do Diretório e parte do exemplo jesuíta. Em uma imagem alegórica, Rondon dá

---

<sup>155</sup>Ibid., p. 80-81.

prosseguimento à ação assimilacionista quase como atleta que recebesse e passasse a conduzir uma tocha olímpica.

Para alegria nossa – é Rondon que nos fala – “apresenta-se o Brasil, perante o mundo cultural, como um dos pioneiros desse grande movimento político social pela redenção do índio, pois cabe a José Bonifácio, além da preeminência política e intelectual, com que soube discutir o problema, a precedência cronológica”<sup>156</sup>.

E é nesse ponto o grande e inestimável avanço do assimilacionismo rondoniano: o índio é protegido no seu próprio local de existência pra, se quiser, continuar sendo o que é, pois sua incorporação não seria obrigatória. A questão é que Rondon, como todo o assimilacionismo anterior, acreditava que o índio assimilaria naturalmente a sociedade civilizada, quando fosse estabelecida a comunicação entre as culturas, sem precisar compeli-lo a isso.

Em três documentos legislativos capitais, podemos haurir toda a amplitude do esforço rondoniano, assim como os fundamentos de sua política indigenista, voltada para o assimilacionismo, mas também à mais substantiva humanização que a questão indígena logrou encontrar até então, em documento oficial, desde os tempos da conquista. Refiro-me ao Decreto 8.072/1910, que cria o SPI; ao Código Civil de 1916, que conferiu ao indígena a capacidade relativa e a um regime de tutela especial; e ao Decreto 5.484/1928, um regulamento geral para os índios, que pode efetivamente ser considerado o primeiro Estatuto do Índio do Brasil.

O Decreto 8.072, de 20 de junho de 1910 cria no âmbito do Ministério da Agricultura Indústria e Comércio, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais. Designação equívoca, pois associa realidades distintas. São, em verdade, duas funções. Naquilo que se refere aos índios, o Decreto fala em assistência aos índios do Brasil, no seu art. 1º, ‘a. Fala também que essa assistência se daria junto aos índios que vivessem aldeados, reunidos em tribos tanto em estado nômade, como em promiscuidade com civilizados. Desse modo, o serviço atinge toda a gama de indígenas em processo ou não de assimilação.

---

<sup>156</sup>VIVEIROS, 1958, p. 343.

Ao delinear os objetivos da assistência, no citado Decreto, vem a lume o sumo do ideário rondoniano, enérgico e ativo. Velar pelo direitos indígenas; garantir a posse de territórios; proteção contra invasões de suas terras. No parágrafo 4º do artigo 2º encontramos um marco: fazer respeitar a organização interna de diversas tribos, sua independência, seus hábitos e instituições, não intervindo para alterá-los, não [sic] com brandura e consultando sempre a vontade dos respectivos chefes. Tal respeito pela cultura indígena só encontraria paralelo no artigo 230 da Constituição Brasileira de 1988, portanto, setenta e oito anos depois.

E ainda temos no Decreto de 1910 a investidura aos serventuários de poder de polícia para punir crimes cometidos contra índios; o controle na prestação de eventuais trabalhos executados por índios, para que estes não fossem enganados ou coagidos; cuidar da atração e relacionamento com tribos arredias ou não e promover a educação infantil e profissional, quando aceita ou requerida pelos próprios índios.

No Decreto 5.484, de 27 de junho de 1928, temos pela primeira vez um documento oficial que de modo global disciplina a situação jurídica do índio, o regime de suas terras, seu registro civil, disposições penais especiais ordenadores dos crimes praticados contra e pelos índios, a determinação de suas imunidades tributárias e gestão de seus bens. O rol é efetivamente tão amplo - se consideramos o passado -, que pela primeira vez na história brasileira, podemos levantar os olhos para vislumbramos no horizonte a possibilidade de uma cidadania indígena.

Em seu primeiro artigo desfaz a chamada tutela orfanológica e coloca os índios sob os cuidados do Estado brasileiro. A tutela orfanológica foi uma construção jurídica, expressa pela Lei de 27 de outubro de 1831, na qual conferia aos juizes de órfãos a função de cuidar das pessoas dos índios libertos dos crimes gerados pelas guerras. Combinava-se a Lei de 1831 ao Regulamento, de 15 de março de 1842, no qual os juizes de órfãos passavam a ter jurisdição para proteger os bens dos índios.

Desse modo, formava-se a tutela orfanológica, criada como tentativa de proteção para os índios, que eram juridicamente considerados incapazes para os atos da vida civil. “Essa dupla função - quem nos fala é Carlos Marés Filho -

dos juízes de órfãos em relação aos índios acabou por confundir-se na aplicação de tal forma que no advento da República era geral o entendimento de que todos os índios estavam protegidos, pessoas e bens, pela tutela orfanológica [...]”<sup>157</sup>. Essa situação viria a se transformar com a política indigenista propugnada por Rondon.

Em 1916, foi editado o Código Civil Brasileiro, que tirava o índio da incapacidade absoluta. Foi-lhe conferida capacidade relativa, o que lhes garantia certa autonomia e posicionamento frente a sociedade civil. O preceito dispunha, in verbis:

Art. 6º: São incapazes, relativamente a certos atos (art. 147, I), ou à maneira de os exercer:

[...]

III - Os silvícolas.

Parágrafo único: Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar estabelecido em leis e regulamentos especiais, o qual cessará à medida que se forem se adaptando à civilização do país.

A tutela, não mais orfanológica, seria o modo pelo qual o poder constituído se anteporia à sociedade em geral na defesa dos interesses indígenas; para tanto, surgiria o Serviço de proteção ao Índio (SPI). Por isso, na composição dessa estrutura protetiva, foi importante o dispositivo do Código Civil.

Instituído pela Lei 3.071 de 1º de janeiro de 1916, o Código Civil Brasileiro, com os dispositivos citados, passava a compor, assim, a nova estrutura legislativa, concebida a partir dos ideais rondonianos. Os índios passavam, então, para o rol dos relativamente capazes. Porém, o parágrafo único do mesmo artigo também lhes conferia um regime tutelar especial, posto que de natureza pública. Tutela, portanto, executivo-estatal, efetivada pelo SPI. Essa é a inteligência dos arts. 1º e 6º do Decreto 5484/28.

A grande variedade das condições humanas em que se encontram os índios durante todo o processo de desculturação que o contato com a civilização branca desencadeia, fazia com que toda padronização político-legislativa resultasse em uma inaplicabilidade orgânica. Para amenizar esse resultado, o Decreto de 1928 estabelece uma classificação, que diríamos

---

<sup>157</sup>SOUZA FILHO, 1998, p. 98.

etnológica, por meio da qual coordena tanto as ações do SPI, como baliza o tratamento público e privado para com os índios. Assim reza o texto legal:

Art. 2º: Para os efeitos da presente lei são classificados nas seguintes categorias os índios do Brasil:

- 1º, índios nômades;
- 2º, índios arranchados ou aldeados [sic];
- 3º, índios pertencentes a povoações indígenas;
- 4º, índios pertencentes a centros agrícolas ou que vivem promiscuamente com civilizados.

Em verdade, o assimilacionismo como objetivo protetor dos índios levou a que se vislumbrasse um processo escalonado, através do qual o indígena gradativamente perderia seus hábitos culturais, adquirindo - assimilando - a cultura do civilizado. Por fim, sua transformação em agricultor representaria a incorporação definitiva à nação e ao Estado. Essa é a antiga lógica assimilacionista que Rondon recebe como herança, sua diferença foi não impô-la a todo custo, respeitando os índios como seres humanos.

A aculturação ou a desculturação indígena, contudo, condições fundamentais para que pudesse haver a assimilação, no fundo, fragilizava o índio. Nessa condição, nem se movimenta com desenvoltura na cultura adquirida, nem se sustenta com a sua própria. No fim resta apenas a identidade de uns com os outros, pois a pessoa que cresceu indígena, não deixa de se reconhecer como tal, não passa a ser o outro, nem a reconhecê-lo como um igual. Essa identidade, a meu ver, foi o nervo de resistência, com o qual os indígenas passaram a se organizar na década de 70 e iniciaram o caminho político-institucional de reivindicações.

O caminho, todavia, sempre foi lento e duro. Ao comentar o processo aculturativo, Darcy Ribeiro demonstra que, de fato - na realidade -, ele não se verificava, os índios, ao invés de se tornarem civilizados, simplesmente desapareciam. Mas sumiam porque morriam. Fala Darcy:

Nenhum grupo indígena jamais foi assimilado. É uma ilusão dos historiadores, que trabalham com documentação escrita, a suposição de que onde havia uma aldeia de índios e onde floresceu, depois, uma vila brasileira, tenha ocorrido uma continuidade, uma se convertendo na outra. Em todos os casos examinados por nós, numerosíssimos, isso não sucedeu. Os

índios foram morrendo, vítimas de toda sorte de violências e uma população neobrasileira foi crescendo no antigo território tribal, onde implantou uma forma totalmente nova de vida e criou sua própria identificação étnica<sup>158</sup>.

A estrutura protetora de Rondon, não conseguia evitar esse destino, mas procurava dar-lhes uma chance de humanamente resistirem. Na esfera penal do Decreto 5.484/28 é uma clara demonstração da energia com que se passou a tentar proteger os índios. O Capítulo I (dos crimes contra índios) do Título IV (disposições de direito penal) determina a majorante penal para qualquer crime cometido contra índios por civilizados; tratou com especificidade os crimes contra a honra e honestidade da mulher índia, agravando o crime e a pena, quando cometido por civilizado; criminalizou a entrada em qualquer área indígena com armas de fogo; equiparou a entrada noturna em área indígena à invasão de domicílio; e criminalizou o aproveitamento da boa-fé ou ingenuidade do indígena para explorá-lo, sujeitando-o a exibição ou espetáculo.

A política do SPI, durante toda sua existência, sofreu muitos revezes. Nascido em um momento de grandes transformações nacionais, em que a modernização ferroviária e rodoviária se deparava com imensas comunidades indígenas, ainda autônomas, que imediatamente se ressentiam do contato abrupto e quase sempre muito violento. As notícias dos conflitos, inevitáveis, chegavam agora até os centros urbanos, que não ficavam alheios à sorte daqueles índios, ainda envoltos pela mística poética da arte indianista.

Entre os artistas modernistas da geração de 1922, por exemplo, a temática indígena foi retomada com novo fôlego e novo olhar. Procurava-se não mais o índio idealizado e romântico, mas a cultura indígena propriamente dita, que outrora impregnara a formação cultural do próprio brasileiro, agora era perscrutada como fonte virgem de poesia e mistérios. Nesse ambiente, face às violências do extermínio, o governo central se sentiu pressionado a tomar providências.

Rondon foi chamado e, por meio do SPI, procurou ordenar essa aproximação, protegendo os índios contra as agressões. Rondon rememora: Nilo Peçanha [Presidente da República], Rodolpho de Miranda [Ministro] e eu demo-nos as “mãos, conjugamos nossos melhores esforços para transformar

---

<sup>158</sup>RIBEIRO, 1996, p. 12.

em fúlgida realidade o grandioso programa de José Bonifácio”<sup>159</sup>. Com a Revolução de 1930, contudo, Rondon sempre afeito aos princípios positivistas, se recusa a participar e conseqüentemente se retira do SPI. Após peregrinar por vários Ministérios, o Serviço teve seus objetivos deturpados, sendo finalmente extinto em 1966, substituído pela Fundação Nacional do Índio.

---

<sup>159</sup>VIVEIROS, op. cit., p. 343.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo das complexas relações verificadas entre a sociedade colonizadora e os indígenas, demonstra que a chave para a compreensão do paradoxo em que se envolve a questão indígena brasileira, encontra-se no próprio cerne das condições coloniais, que tiveram como resultado o nascimento do povo brasileiro. Todo o processo colonizador português no Brasil parece ter gerado, como herança, uma sociedade marcada tanto pela agressão, como pelo convívio entre brancos e índios. Essa frisante característica, alimentada por séculos, foi transferida à nação brasileira com todos os seus elementos constitutivos.

Os conceitos contraditórios a respeito dos índios, que observamos nas discussões acadêmicas e atitudes políticas são seu reflexo. O povo brasileiro, assim, é fruto dessa dicotomia: por um lado, traz no sangue e na cultura o legado indígena, que propicia a identificação, a mitificação nacionalista do índio; por outro, o interesse econômico predatório, o progresso incipiente da ciência, que levava a uma compreensão errada do índio como ente cultural, e ainda o etnocentrismo da civilização ocidental. Tudo fazia com que o indígena fosse concebido como um ser inferior, destinado a ser extinto ou, quando muito, incorporado à nação brasileira como parcela mais depauperada e servil da estrutura social de classes.

Não se concebia, assim, que a cultura e o índio em si precisavam ser preservados do contato com o branco; ao contrário, achava-se que o contato e a incorporação do indígena seria a atitude mais correta, a mais humana, a mais cristã a ser perpetrada. E, com isso, o índio seguiu durante cinco séculos seu rosário de problemas e tristezas, perdendo suas terras, morrendo com doenças, obrigados a se desfazerem dos seus hábitos culturais, ou perseguidos, acossados e assassinados.

Por outro lado, os indígenas que tradicionalmente eram vistos como vítimas passivas das agressões coloniais e pós-coloniais, ganham agora novo padrão de análise histórico-política, e, por essa via, são encontrados no correr do tempo assumindo atitudes diversificadas de resistência, que desvendam uma contínua atitude de mediação e resistência à colonização e à

autocolonização, que se realizava numa espécie de adaptação combativa que perpassava atitudes que vão desde modificações ocorridas no âmbito da própria cultura indígena, como, por exemplo, a inserção mitificada da figura do colonizador, até a formação de uma verdadeira política indígena que proporcionasse alguma segurança de vida para as etnias em contato.

O Indigenismo, compreendido como toda atitude de caráter empírico, fruto de um longo processo colonizador em que a cultura ocidental europeia se impôs, determinando o relacionamento estabelecido pela sociedade envolvente para com os indígenas, bifurca-se em duas vertentes principais: a política e a jurídica. Sob o ponto de vista político, muitos caminhos foram tomados no relacionamento entre brancos e índios. As alianças, os extermínios, a miscigenação, a catequese, as lutas pelas terras indígenas, tudo coopera para constituição do amplo Indigenismo que condicionou os indígenas a se esgueirarem por entre as veredas possíveis de uma existência contingenciada por agressões físicas e culturais.

Enquanto se processavam essas interações políticas, estruturas jurídicas eram formadas e desfeitas, em um evolver cíclico, elaborado para a consecução dos objetivos coloniais e pós-coloniais. Os indígenas, como vimos, procuravam interferir nessa aplicação legislativa o mais que podiam, sempre procurando reequilibrarem-se em um mundo complexo em constante mutação. Entrementes, o povo brasileiro se delineava e as culturas em choque se amalgamavam.

No imenso panorama colonial, contudo, os índios jamais constituíram um bloco coeso. Tribos e etnias se dispersavam ora se aproximando, ora combatendo a sociedade que continuamente se espalhava do litoral para o interior. A catequese, nesse ambiente, se distinguia no apaziguamento de tribos resistentes e no controle daqueles que cediam à persuasão catequética; assim como sertanistas bandeirantes se notabilizavam pela agressividade e escravização de uma quantidade avassaladora de imensas comunidades indígenas que iam topando pelo interior.

Aldeados pelos inacionos, contudo, os índios em processo de catequese - quando sobreviviam às doenças levadas pelos europeus - passavam a comerciar e servir nas lavouras dos colonos. Mas em uma situação social

flutuante e contraditória, as circunstâncias se transformavam constantemente. E assim, sem qualquer equilíbrio duradouro, os índios dificilmente conseguiam se estabelecer, fosse como povo independente, fosse como aldeado, pois se fugiam e resistiam eram perseguidos, se procuravam asilo seguro nas missões jesuíticas, eram logo abrigados a seguir os preceitos religiosos tão contrários a tudo que acreditavam como padrão de vida, boa de ser vivida.

O Diretório dos Índios (1757-8) em sua reforma laicizante, afasta os inicianos, que bem ou mal, eram uma referência de proteção dos índios, que, assim, passaram a ter menos defesas contra a invasão de suas terras e agressões, mas que, por outro lado, tiveram pela primeira vez o Estado efetivamente engajado na proibição de sua escravização. No breve período joanino no Brasil (1808-1821) houve um recrudescimento das agressões contra os índios, especialmente contra os botocudos.

O Governo Imperial brasileiro, assim, recebe nas mãos essa vasta herança de relacionamentos entre colonos e indígenas, que se desfraldava tanto em conflitos, como em interinfluência cultural, formando uma espécie de civilização colonial em cujas reentrâncias eclodiu o brasileiro, um povo formado a partir do processo colonizador, logo culturalmente repleto de suas contradições.

O Indianismo aflora, portanto, como consequência de toda a interação que o Indigenismo suscitava. Indianismo culturalmente difuso no brasileiro. Fruto do convívio que o contato intercultural gerava. Nesse caminho, muitos fatores influíram decisivamente. Não existem, portanto, apenas o indianismo das artes, da literatura romântica, mas sim um Indianismo maior, mais amplo e profundo, que é o da parcela índia do brasileiro, feita de sangue e cultura. Foi esse Indianismo intrínseco que parece ter levado o Estado Republicano da primeira metade do século XX a um reconhecimento institucional cada vez maior do valor cultural e humano dos índios.

O ponto a ser compreendido dessa transformação iniciada com os esforços de Rondon, mas consubstanciadas por um clamor social, particularmente urbano e científico, refere-se ao fato de que a senda humanista atingida pelos ideais rondonianos, não foi aberta apenas pelos esforços do

próprio Rondon e seus seguidores. Foi consequência de toda a herança indianista contida no brasileiro.

Sua maior comprovação é o fato de que a proteção dos índios por um ordenamento jurídico especial, bem como o posicionamento político que compuseram a estrutura protetora indígena, no período de criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) teve seus desdobramentos, que, por sua vez - como num salto por todo o período do Regime Militar (1964 - 1985) com sua atroz política indigenista- culminaram com a promulgação da Constituição brasileira de 1988, onde, pela primeira vez, foi estabelecido um amplo elenco de garantias que inclui o respeito a sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam (CF/88, art. 231). Direitos constitucionais inauditos em todo o mundo.

É certo, contudo, que para fazer valer esses direitos, não podemos contar exclusivamente com a voz do coração daqueles que se compadecem com a sorte dos índios brasileiros. São necessários esclarecimentos, uma educação que promova a formação política e científica de técnicos e cientistas voltados ao conhecimento das tramas que envolvem a questão indígena nacional. Daí a importância do estabelecimento de uma estrutura governamental que ofereça aos índios a oportunidade de desenvolver seu modo de vida com total autonomia, apenas assistidos naquilo que suas próprias demandas requererem, como o auxílio contra doenças e invasores de suas terras.

Mas é certo também que depois de tanta dor e tanta luta, as contingências marcantes de um povo híbrido em seu físico e em sua cultura, faz com que continue vagando no ar, na geografia, nas cores do céu da pátria, as impressões do escrivo lusitano sobre a beleza de corpos, a leveza de gestos, colorido de adornos em pessoas que, hoje, estão em nós. E nós, neles.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os Índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

ANCHIETA, José de. **Cartas**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

ANCHIETA, José de. **Poesias**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1989.

BANDEIRA, Manuel. **Poesia e Prosa**. Rio de Janeiro: Aguilar, 1958, v.2.

BARRETO, Lima. **O Triste Fim de Policarpo Quaresma**. Rio de Janeiro: Garnier, 1980.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. 5.ed. Brasília: UNB, 2000, v.2.

BOTELHO, Angela; REIS, Liana. **Dicionário Histórico Brasil: Colônia e Império**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

BRIZUELA, Natalia. **Fotografia e Império: paisagens para um Brasil moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BUENO, Francisco da Silveira. **Grande Dicionário Etimológico-Prosódico da Língua Portuguesa**. Santos: Ed. Brasília, 1974, v.11.

BUENO, Silveira. **Vocabulário Tupi-Guarani – Português**. São Paulo: Éfeta, 1998.

CALMON, Pedro. **História social do Brasil**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. v.3.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Global, 2001.

COLAÇO, Thaís Luzia (Org.). **Antropologia Jurídica**. São Paulo: Conceito, 2011.

CORBISIER, Roland. **Formação e Problema da Cultura Brasileira**. Rio de Janeiro: ISEB, 1958.

COUTINHO, Afrânio; SOUSA, J. Galante de. **Enciclopédia de Literatura Brasileira**. São Paulo: Global, 2001, v.2.

CUNHA, Antonio Geraldo da. **Dicionário Histórico das Palavras Portuguesas de Origem Tupi**. Brasília: Unb/Melhoramentos, 1978.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os Direitos do Índio: ensaios e documentos**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

DEBRET, Jean Baptiste. **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2008.

DIACON, Todd. **Rondon**. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

DIAS, Gonçalves. **Obras Póstumas**. São Luiz do Maranhão: [s.n], 1869, v.6 (obra custeada por Antônio Henriques Leal).

DIAS, Gonçalves. **Poesia Completa e Prosa Escolhida**. Rio de Janeiro: Aguilar, 1959.

DIAS, Gonçalves. **Poesia e Prosa Completas**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1998.

DURÃO, Santa Rita. **Caramuru**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. **Viagem Filosófica pelas Capitanias do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá**. Manaus: Valer, 2008.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FREYRE, Gilberto. **Interpretação do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1947.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. São Paulo: Global, 2011.

FREYRE, Gilberto. **Ordem e Progresso**. São Paulo: Global, 2004.

GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil/ História da Província Santa Cruz**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

GRAHAN, Maria. **Diário de uma viagem ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1990.

GROSS, Daniel (Org.). **Peoples and Cultures of native South America**. New York: Doubleday/ The natural History Press, 1973.

HALLE, John R. **Dicionário do Renascimento Italiano**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.

HEMMING, John. **Red Gold: the conquest of brazilian indians**. Massachusetts: Harvard University Press, 1978.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **História Geral da Civilização Brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003, 12 vls.

JAULIN, Robert (Org.). **De l'Ethnocide**. Paris: 10/18, 1972.

KNIVET, Anthony. **As Incríveis Aventuras e Estranhos Infortúnios de Anthony Knivet: memória de um aventureiro inglês que em 1591 saiu de seu país com o pirata Thomas Cavendish e foi abandonado no Brasil entre os índios canibais e colonos selvagens**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

LEITE, Serafin. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa: Livraria Portugalia, 1938, 10 vls.

LEITE, Serafin. **Breve História da Companhia de Jesus no Brasil (1549 1760)**. Portugal: Apostolado da Imprensa, 1972.

LIMA, Oliveira. **Formação Histórica da Nacionalidade Brasileira**. Brasília: Senado Federal, 2012.

LOYOLA, Santo Inácio de. **Exercícios Espirituais**. Porto Alegre: Edição da Companhia de Jesus, 1966.

LOYOLA, Santo Inácio de. **Constituições da Companhia de Jesus**. Lisboa: Barbosa & Xavier LTDA, 1975.

MAGALHÃES, Gen. Couto de. **O Selvagem**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.

MARTIUS, Carl F. von. **O Estado do Direito entre os Autóctones do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.

MATOS, Gregório de. **Obra Poética**. 3.ed. Rio de Janeiro: Record, 1992. Edição de James Amado.

MELATTI, Julio Cesar. **Índios do Brasil**. São Paulo: Edusp, 2007.

MELLOLEITÃO, C. de. **História das Expedições Científicas no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora nacional, 1941.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

MOREIRA, Eidorfe. **Obras Reunidas**. Belém: CEJUP, 1989, v.8.

MORIN, Edgar. **O Método 4: as ideias habitat, vida, costumes, organização**. Porto Alegre: Sulina, 1998.

NÓBREGA, Manuel da. **Cartas do Brasil/ Cartas Jesuíticas**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

NOVAIS, Fernando (Org.). **História da Vida Privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, 4 vls.

OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **Hacia una Antropologia del Indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas atuais de los indígenas en breasil**. Rio de Janeiro/Lima: Contra Capa, 2006.

ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira & Identidade Nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PANOFF, M.; PERIN, M. **Dicionário de Etnologia**. Lisboa: Edições 70, 1973.

PEREIRA, Paulo Roberto (Org.). **Os três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1999.

PEREIRA, Silvio Batista. **Vocabulário da Carta de Pero Vaz de Caminha**. Rio de Janeiro: Instituto nacional do Livro, 1964.

PICCHIO, Luciana Stegagno. **História da Literatura Brasileira**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997.

PIZZARDO, Giuseppe (Org.). **Enciclopedia Catolica**. Città del Vaticano/Firenze: Casa Editrice G. C. Sansoni, 1950. v.12.

POMPA, Christina. **Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. São Paulo: Edusc/Ampocs, 2002.

RENAN, Ernest. **Qu'estce qu'une Nation?** Marseille: Le Mot et le Reste, 2007.

RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a Civilização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: formação e sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROMERO, Silvio. **História da Literatura Brasileira**. Rio de Janeiro: José Olimpio/ INL, 1980, 3 vls.

RONDON, Gen. Frederico. **Pelos Sertões e Fronteiras do Brasil**. Rio de Janeiro: Reper, 1959.

SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil: 1500 – 1627**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.

SAMPAIO, Theodoro. **O Tupi na Geographia Nacional**. Bahia: Secção Gráfica da Escola de Aprendizes Artífices, 1928.



SANTIAGO, Silvano (Org.). **Interpretes do Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000, v.3.

SAVIANI, Dermeval. **História das Ideias Pedagógicas no Brasil**. Campinas: Autores Associados, 2013.

SCHADEN, Egon. **Aculturação Indígena**. São Paulo: Livraria Pioneira/ Universidade de São Paulo, 1969.

SCHADEN, Egon. **Formação Étnica e a Consciência Nacional**. Avaré: Fundação Regional Educacional de Avaré (separata do boletim de estudos sociais), 1973.

SEPULVEDA, Juan Ginés de. **Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios**. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1996.

SHIRLEY, Robert. **Antropologia Jurídica**. São Paulo: Saraiva, 1987.

SILVA, Ana Rosa Clochet da. **Inventando a Nação: intelectuais ilustrados e estadistas lusobrasileiros na crise do antigo regime português (1750 – 1822)**. São Paulo: HUCTEC/ FAPESP, 2006.

SILVA, José Afonso da. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. Rio de Janeiro: Malheiros, 2013.

SILVA, Maria Beatriz Niza da. **Cultura letrada e cultura oral no Rio de Janeiro dos ViceReis**. São Paulo: Unesp, 2013.

SILVA, José Bonifácio de Andrada e. **Projetos para o Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SOUSA, Bernardino José de. **Dicionário da Terra e da Gente do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936.

SOUZA, Gabriel Soares de. **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2001.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito**. Curitiba: Juruá, 1998.

SOUZA JUNIOR, José Alves. **Tramas do Cotidiano: Religião, Política, Guerra e Negócios no Grão Pará dos Setecentos**. Belém: Edufpa, 2012.

SPIX e MARTIUS. **Viagem pelo Brasil (1817 – 1820)**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981, v.3.

SPOSITO, Fernanda. **Nem Cidadãos, nem Brasileiros: indígenas na formação do Estado nacional brasileiro e conflitos na província de São Paulo (1822-1845)**. São Paulo: Alameda, 2012.

TAUNAY, Afonso de E. (Org.). **Relatos Sertanistas**. [S.l.:s.n], 1981.

TEIXEIRA, Ivan (Org.). **Multiclássicos Épicos**. São Paulo: Edusp, 2008.

TREECE, David. **Exilados, Aliados, Rebeldes: o movimento indianista, a política indigenista e o Estado Nação Imperial**. São Paulo: Edusp, 2008.

VAINFAS, Ronaldo. **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos Índios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

VIVEIROS, Esther de. **Rondon Conta Sua Vida**. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1958.

**ANEXOS**

ANEXO A



Anexo B



## Anexo C

ANVERSO



REVERSO

