

## *Antes índio que negro*

ELAINE PEREIRA ROCHA  
Universidade de Addis Ababa (Etiópia)

O indianismo pode ser considerado a manifestação mais importante do movimento romântico que aportou no Brasil no início do século XIX, mantendo-se fortemente presente nas artes plásticas, literárias e cênicas até a década de 30 do século XX, caracterizando-se pela exaltação da figura mítica do índio brasileiro.

A construção do mito do índio brasileiro veio atender à necessidade de criação de um mito original para a nascente nação brasileira, logo nos primeiros anos do Império. Seu ápice, entretanto, coincidiria com o ápice do Império e com o apoio do Imperador às artes plásticas, manifestado na atuação dele como mecenas, por meio da distribuição de prêmios e bolsas de estudos na Europa para artistas brasileiros (Schwarcz:1998).

Estaria também vinculada à existência de uma elite intelectual brasileira, ligada ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e à preocupação dessa elite em desenvolver uma *cultura brasileira*, algo que reforçasse o espírito nacionalista e que traduzisse a pujança da nova nação que surgia após a independência, dando-lhe também um caráter nobre e heróico.

Não se tratava simplesmente de redimir a imagem do índio, considerado durante séculos como o oposto à civilização, enquanto era o oposto do colonizador, mas de criar uma imagem idealizada do ancestral comum brasileiro, renegando a herança colonial portuguesa e a ligação com africanos escravizados.

Durante o século XIX, questões relacionadas à manutenção do território, ao controle das populações escravas e indígenas e, na segunda metade, à introdução

de imigrantes para suprir a carência de mão-de-obra, eram cruciais para o desenvolvimento econômico do país e para que este se afirmasse como uma nação independente. Assim também, a política de integração nacional — traduzida na abertura de estradas e vias de comunicação entre províncias — e o controle social, presente nos esforços para erradicação de doenças tanto quanto na repressão ao crime, eram parte de uma ampla estratégia de construção do Estado Nacional, que passava também pela construção de um passado histórico comum e original.

Em se tratando das questões relacionadas à população, havia preocupações distintas, algumas de ordem econômica, como a escassez de mão-de-obra para a lavoura de exportação, e outras de ordem moral e política, como a atração e a assimilação do elemento europeu como forma de *civilizar* e *modernizar* o país, distanciando-o da imagem de um país negro, ainda que o contingente de africanos e afrodescendentes aumentasse escandalosamente a cada censo populacional.<sup>1</sup>

Paralelamente, a questão da população indígena também preocupava o governo, interessado em facilitar o acesso aos territórios por ela ocupados, considerados essenciais ao desenvolvimento econômico do país. Os confrontos entre índios e colonizadores, em determinados momentos, colocava regiões inteiras em estado de guerra, requerendo intervenção estatal. Além disso, após a expulsão dos jesuítas, no século XVIII, ainda não se havia estabelecido uma política indigenista que se mostrasse eficaz na resolução do problema (Cunha, 1998:133-154).

Sob o ponto de vista social, urgia resolver também os problemas concernentes à população negra, cujos confrontos com senhores, crimes e outras estratégias de resistência à escravidão contribuía para as turbulências do período imperial, tornando-se um obstáculo ao estabelecimento de uma *verdadeira corte*, segundo o modelo europeu de civilização e erudição.

Iniciando uma tendência (de estabelecer o indígena brasileiro como símbolo da nação) que dominou a intelectualidade brasileira do período, em 1856, é lançada a primeira edição da obra *Os Tamoios*, de Gonçalves de Magalhães, livro que trata da saga da colonização do Brasil, a partir da luta entre europeus e índios, ressaltando o caráter nacional e a bravura do nativo brasileiro diante do estrangeiro invasor. A obra refletia o sentimento nacionalista que tomou conta da intelectualidade brasileira após a independência e, principalmente, com a coroação de D. Pedro II. Sua leitura causou grande impressão no jovem monarca, que anotou nas margens do livro que precisava “organizar moralmente a nacionalidade e formar uma elite brasileira” (Schwarcz, 1998:124).

Diferente do europeu, de porte nobre e digno, porém imaculado, sem pecado, e absolutamente oposto ao elemento negro, considerado, na época, o portador dos males do Brasil, nascia o índio mítico brasileiro (Schwarcz, 1996). Misto de herói e criatura angelical, pode-se encontrar nesse mito traços da beleza dos heróis da Antigüidade clássica somados à inocência de Adão, antes da expulsão do Paraíso.

As contradições em torno das imagens e representações sobre os índios brasileiros incluem a idéia do índio como um habitante do Paraíso, proposta que remete à representação da própria América como um paraíso reencontrado, descrita dessa forma por diferentes cronistas, que lhe louvavam os frutos, as paisagens, a riqueza e o povo “despido de roupas, vaidades, ambições, pudores e maldade” (Buarque de Holanda: 1985) e a visão do índio brasileiro como antropófago e demoníaco, encontrada, primeiro, nos escritos missionários (Raminelli: 1996) e, posteriormente, nos discursos dos interessados na ocupação e integração econômica do território nacional (Seyferth: 1994).

Obedecendo a uma lógica que se altera de acordo com a posição dos sujeitos, as representações sobre o indígena vão de anjo a demônio, de herói a fera assassina, dependendo da posição do cronista, sendo tanto mais leve e positiva quanto mais distante o índio estiver de quem o descreve. Segundo Shaden (1977:322),

Em todas as épocas existiram, lado a lado, conceitos variados e até contraditórios do gentio da terra, ocupando toda uma escala de imagens: num dos extremos, a idéia do silvícola feroz, traiçoeiro, preguiçoso e estúpido; no outro, a figura idealizada de uma criatura a muitos títulos superior, em seus modos de vida e em sua maneira de ser, ao cristão civilizado.

Em todo o século XIX, essa tensão pode ser encontrada na leitura dos relatórios dos presidentes de província, responsáveis pela população indígena de seu território, a exemplo da mensagem de Antonio Correa da Costa, presidente da província do Matto Grosso, à Assembléia Legislativa em 1886:

A má índole da maior parte delles, já viciados pela convivência com soldados no abuso de aguardente e pela pratica seguida, na origem do aldeamento, de receberem elles roupas e ferramentas sem que se lhes exigisse o menor trabalho, e por conseguinte adquirissem a noção de valor de taes objectos; a indisciplina e a insubmissão com que viverão entregues a si mesmos, constituem a meu ver fortes obstáculos á catechese [...]. ( *Jornal do Commercio*, 27/02/1896, p. 1).

A visão negativa dos indígenas brasileiros também está nas queixas de colonos do sul do país, que os vêem como selvagens assassinos, opostos ao progresso representado pela instalação e desenvolvimento das colônias de imigrantes europeus, como relatam colonos alemães, em 1832:

Estariamos satisfeitos se não houvesse um grande mal, a saber, os selvagens, os índios: estes já trucidaram 21 irmãos alemães. Ainda em 16 de abril deste ano, os silvícolas, a quatro horas daqui (em Rosenthal), mataram 11 pessoas, entre crianças e adultos. Por isso, os alemães abandonaram as colônias mais distantes para se fixarem no centro da picada e também na região onde eu moro [...].<sup>2</sup>

Essa representação do índio como perigoso empecilho ao progresso, elaborada também por alguns intelectuais, perdurou até a primeira metade do século XX, aparecendo nos jornais com uma certa regularidade em contraste com as imagens dos romances que seguiram a linha de Gonçalves de Magalhães, José de Alencar e Gonçalves Dias, que fundaram uma forte tendência na nossa literatura, ao ressaltarem o índio heróico.

Era o Movimento Indianista, que considerava a exaltação ao índio brasileiro como prova de amor à Pátria, além de uma forma de confrontar a pureza desse personagem com a figura de uma Europa rica, porém pervertida pela ambição e pela vaidade. Os indianistas, ligados à Academia de Belas Artes, ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro ou à imprensa, criaram uma espécie de círculo de inspiração, no qual obras como a de Gonçalves de Magalhães influenciavam escultores como Vítor Meirelles, cuja obra *A primeira missa no Brasil* foi inspirada pelo romance *Confederação dos Tamoios*; o *Guarani*, de José de Alencar, viria a inspirar a ópera de Carlos Gomes, enquanto *Iracema*, do mesmo autor, influenciaria o quadro de vários artistas, ressaltando-se o mais famoso deles, de José Maria de Medeiros.

Tais imagens vieram a representar o Brasil no exterior, sendo os artistas incentivados e premiados pelo imperador com bolsas de estudos para a França. Porém, elas deveriam atender a determinados critérios estéticos, de forma que a maior parte dos índios representados nas obras premiadas atendiam a um padrão físico que os aproximava dos atletas gregos reproduzidos pelos artistas dos períodos clássico e neoclássico.

No campo literário, surgiram revistas de cunho nacionalista, como *Niterói* (1836), fundada por Gonçalves de Magalhães e *Guanabara* (1850), por Gonçalves Dias e Joaquim Manuel de Macedo, e o interesse pelos vocabulários

da língua tupi-guarani, elaborados principalmente pelos jesuítas passaram a possuir um especial valor entre grupos de intelectuais.

Cooptados pelo nativismo, jovens intelectuais encontraram uma maneira muito peculiar de demonstrar seu nacionalismo: mudaram seus nomes ou sobrenomes, substituindo-os por nomes indígenas. Uma prática que atravessou o século e ainda se verificava no início do século XX. O jornalista e político Quintino Bocaiúva foi um dos muitos jovens que adotaram a moda, assumindo uma atitude que também poderia ser considerada sob o ângulo da rebeldia juvenil, ao substituir, em 1852, o sobrenome paterno pelo indígena “Bocaiúva” (Silva: 1986).

Isso porque, segundo Schwarcz (1998:140), “o indígena encarnava não só o mais autêntico como o mais ‘nobre’, no sentido de construir um passado honroso. Por oposição ao negro, que lembra a escravidão, o indígena permitia indicar uma origem mítica e unificadora”.

Outros passaram a declarar publicamente sua ancestralidade indígena, que faziam constar de suas biografias, em diversas ocasiões. Atitude que Darcy Ribeiro (1977), afirma atestar mais do que nacionalismo, ao construir a presença de um ancestral forte e corajoso, que servia ainda para explicar a pele mais escura, afastando qualquer suspeita de ancestralidade africana.

Numa época em que poucos atreviam-se a confessar qualquer parentesco com um escravo ou ex-escravo, posto que as teorias evolucionistas colocaram os negros nos patamares mais inferiores da escala da humanidade, enquanto que a literatura e as artes em geral exaltavam a bravura, a beleza e a honradez do indígena, essa prática mostrou-se cada vez mais comum.

O mito do guerreiro indígena (e a sua contraparte feminina) como ancestral da nação brasileira está presente em várias manifestações culturais, em diferentes partes do país, desde o século XIX. Nas comemorações da conquista da independência, na Bahia, tradição no Dois de Julho, desde os primeiros anos após a emancipação do Brasil, o desfile destaca a presença dos “caboclos” — nome pelo qual são conhecidos os índios, apesar de a população baiana ser, em sua grande maioria, afrodescendente. Aliás, a própria abolição da escravidão foi comemorada na cidade de Salvador com desfile, música e a presença da imagem de uma índia, à qual muitos negros atribuíam poderes místicos (Albuquerque, 2002:157-204)

Inconformado com o respaldo que a questão indígena assumia no debate nacional do início do século, o escritor Lima Barreto, que, em suas obras, denunciava a situação miserável em que vivia grande parte da população do

Rio de Janeiro, marcadamente os negros e mestiços, ridicularizou, em vários artigos publicados, a atitude de intelectuais e membros das classes médias frente ao assunto. Em artigo publicado na revista *Careta*, em 1919, o autor comenta:

Uma das manias mais curiosas da nossa mentalidade é o caboclismo. Chama-se isto a cisma que tem todo o brasileiro de que é caboclo ou descende de caboclo.

Nada justifica semelhante aristocracia, porquanto o caboclo, o tupi, era, nas nossas origens, a raça mais atrasada; contudo toda a gente quer ser caboclo.

Muito influíram para isso os poetas indianistas e, sobretudo, o grande José de Alencar, o primeiro romancista do Brasil, que nada tinha de tupinambá.

A mania, porém, percorreu o Brasil; e, quando um sujeito se quer fazer nobre, diz-se caboclo ou descendente de caboclo [...].

Para o escritor, o empenho governamental e a pressão de determinados elementos para que se encontrasse uma solução para o problema dos índios brasileiros era tão-somente um desperdício de tempo, de assunto e de dinheiro, diante dos graves problemas que o país atravessava naqueles tempos, como, por exemplo, o desemprego, as epidemias e a crise de moradia.

Ao falar em nome dos cidadãos brasileiros, Lima Barreto voltava-se para as camadas empobrecidas do Rio de Janeiro, majoritariamente negros ou mestiços, ainda que não advogasse abertamente em favor da população negra, como fazia o baiano Manoel Querino, nessa mesma época.

Também sujeitos a um tratamento polarizado, por parte da mídia, que os retratava ora como rebeldes, perigosos e traiçoeiros, ora como fiéis, humildes e dóceis, os negros atraíram menos atenção na literatura — excessão feita aos romances abolicionistas — e nas artes em geral, se bem que estivessem muito presentes no cotidiano urbano e rural brasileiro.

As figuras negras aparecem ao fundo nas pinturas históricas do final do século XIX, que retratam os principais momentos da construção da nação brasileira, apesar de terem participado ativamente de lutas como contra os invasores holandeses, pela independência do Brasil, na Guerra dos Farrapos e na Guerra do Paraguai. Nas narrativas, em geral aparecem como *bons* quando apóiam seus senhores e se sacrificam por eles, feito nos romances abolicionistas, e como *cruéis* nas narrativas sobre rebeliões escravas ou sobre homens e mulheres buscando escapar à exploração escravista... Segundo Reis e Silva (1989:13),

A longa experiência colonial, no tocante às formas básicas de relacionamento, tem sido sintetizada através de uma dicotomia que permanece extremamente forte em nossa mentalidade coletiva. De um lado, Zumbi dos Palmares, a ira sagrada, o treme-terra; de outro, Pai João, a submissão conformada.

Também se poderia relacionar essa polarização do caráter do negro no Brasil com duas imagens muito populares. A primeira delas, do Saci Pererê. O menino negro que não obedece, foge sempre e insiste em fazer traquinagens surge na cultura brasileira como uma assombração, um ser maligno, sendo — a partir da obra de Monteiro Lobato — associado à figura do *moleque* bem-humorado que gosta de pregar peças nos adultos. É um dos poucos “heróis” negros que a cultura brasileira tem que não aparece vitimizado, submisso ou vencido (Rocha: 2000).

A segunda dessas imagens pode ser dividida em múltiplos personagens: são os santos negros, como a escrava Anastácia, São Benedito ou uma outra lenda, a do Negrinho do Pastoreio”. Esses caracterizam-se pela obediência e submissão, pela generosidade em relação aos senhores brancos, pelos quais se sacrificam ou são sacrificados. Em termos mais mundanos, o Saci Pererê seria o criminoso que atenta contra a propriedade e não respeita a autoridade, enquanto os santos seriam os empregados humildes que, *sabendo o seu lugar*, seguem obedecendo e respeitando seus senhores, a quem reconhecem superioridade.

De qualquer maneira, fossem considerados bons ou cruéis, homens e mulheres de origem africana eram vistos como inferiores, incapazes de gerir sua própria vida ou de acompanhar o passo da *civilização*. A omissão da Igreja, por um lado, e a necessidade de exploração dessa mão-de-obra para a manutenção do sistema fundiário agro-exportador impeliram à formação de uma imagem negativa dos negros na sociedade brasileira.

Quando o fim do período escravista apresentava-se como inevitável, com a suspensão do tráfico de seres humanos entre o Brasil e a África e a pressão interna e externa pela abolição da escravidão, a elite passou a discutir o futuro dessa população já desenraizada de seu continente de origem, que constituía a maioria da população, mas principalmente, passou a discutir o futuro econômico e racial do país.

A proposta imigrantista ganhava impulso junto com o ideal modernizador e os discursos em torno de civilização, progresso e evolução. Tais idéias atraíram escritores, jornalistas, juristas, médicos e políticos, chegando ocasionalmente até a população, de maneira simplificada e generalizante, sob a forma de superstições, piadas, crenças e códigos de conduta social.

Essa complexa situação apresentava-se no momento em que o Brasil definia-se enquanto nação no panorama internacional e traçava os principais elementos da sua política interna. Nas palavras de Azevedo (1987:37),

A força de atração destas propostas imigrantistas foi tão grande que em fins do século a antiga preocupação com o destino dos ex-escravos e pobres livres foi praticamente sobrepujada pelo grande debate em torno do imigrante ideal ou do tipo racial mais adequado para purificar a ‘raça brasílica’ e engendrar por fim uma identidade nacional.

Com isso, a distinção anteriormente existente entre “livres e escravos”, “brancos e mestiços” e “boçais e ladinos”, que, desde os princípios da colonização, não era definida apenas por ancestralidade mas também por sistemas sociais e políticos, de forma que mestiços tivessem sua condição étnica desconsiderada em nome de uma “etiqueta colonial” que permitia a assimilação social de indivíduos de acordo com seus bens e *status* político, muitas vezes ignorando a cor da pele, é adicionada a uma mistura de preocupação com o *status*, na escala evolutiva e de “brasilidade”.<sup>3</sup>

À medida que avançavam os estudos evolucionistas e o racismo científico no Brasil, valores passaram a ser atribuídos à origem nacional — antes que étnica — de indivíduos, de forma que os imigrantes europeus foram considerados superiores, em termos de trabalho, civilização e aptidão para o progresso. Entre as diferentes nações, os germânicos e saxões encontravam-se num grau mais elevado de evolução, estando os latinos no último. Dentre esses, os portugueses seriam os mais atrasados.

O sentimento de oposição ao elemento colonizador, apresentava-se então sob a forma de uma análise pseudocientífica, defendida por intelectuais como Sílvio Romero e repetida incessantemente por intelectuais menos conhecidos, em artigos diários na imprensa de todo país, na virada do século. Ventura (1991:49) sintetizou as idéias de Sílvio Romero em relação ao imigrante luso:

Como povo de origem latina, os portugueses estão incapacitados para a civilização, ainda que de modo menos acentuado que os negros e indígenas. Os colonizadores trouxeram, assim, para o Brasil, os males crônicos das raças atrasadas, desprovidas do impulso inventivo dos germânicos e saxões.

A passagem entre os séculos XIX e XX apresentou uma série de desafios ao governo brasileiro e à sociedade nacional, entre os quais despontou o problema

do destino da população indígena, que se agrava com o avanço da colonização pelo interior do país e a conseqüente abertura de estradas e fundação de núcleos de povoamento, os quais invadiam territórios ocupados por tribos, trazendo para esses povos a violência dos combates, a escravidão do trabalho nas fazendas e seringais, e inúmeras doenças que dizimavam populações e levavam à dependência em relação aos não-índios (Moreira Neto:1971).

O problema fundiário, agravado depois da Lei de Terras de 1850, no início do século XX, tornou-se a questão crucial para o governo e a sociedade, afetando as populações afrodescendentes, indígenas e de brasileiros pobres, vinculadas à terra e ao trabalho rural, que eram expulsas de seus territórios e áreas de trabalho pela expansão das grandes propriedades, pela extensão dos projetos de construção de estradas de ferro e de rodagem e pela integração econômica de áreas cada vez maiores para a exploração dos recursos naturais. Em muitos casos, os sistemas utilizados para integração da mão-de-obra anteriormente existente na região aproximavam-se da escravidão.

A imigração, em grande escala, de trabalhadores europeus veio agravar esse problema, pois, se, no campo, as áreas reservadas às pequenas propriedades foram ocupadas por muitas dessas *colônias*, principalmente no Sul-Sudeste, nas cidades a nascente indústria brasileira fossilizava a noção de que a pele escura era sinônimo de trabalhador inapto ao sistema fabril, ampliando a marginalidade, o desemprego e o subemprego entre os negros e seus descendentes.<sup>4</sup>

A civilização era a tônica, a partir da segunda metade do século. O Brasil buscava civilizar-se, ou pelo menos, mostrar-se civilizado aos olhos do mundo. Para tanto, novas leis inibiam qualquer sinal de barbárie ou baderna, uma vez que a ordenação era entendida como condição máxima para se atingir o progresso desejado. As grandes cidades eram redesenhadas, eliminando-se as ruas e casas insalubres, expulsando a população mais pobre para áreas periféricas. Embriaguez, prostituição, arruaças de qualquer tipo eram punidas com prisão e, não raro, com a expulsão do infrator para regiões longínquas, como os seringais do Acre ou fazendas do Amazonas, onde cumpriam pena de trabalhos forçados, uma outra forma de escravidão para aqueles cujos pais e avós haviam festejado a Lei Áurea.

Indianismo à parte, em nome do avanço da civilização, inúmeros brasileiros apoiavam a extinção dos índios, como uma forma de apoiar o *progresso*. Esse era o argumento das chamadas bandeiras modernas, que partiam de centros de colonização, até a metade do século XX, para exterminar aldeias indígenas, em

violentos ataques, que, muitas vezes, não deixavam sobreviventes, a não ser um ou outro *bugrinho*, que levavam para criar, como uma espécie de *souvenir* da batalha de conquista, abrindo caminho para as empresas que vinham explorar a região.

Nos dias de hoje, a referência à captura de mulheres e crianças indígenas pelo interior do Brasil persiste nas narrativas e memórias populares, que trazem como elemento comum a expressão “minha avó foi caçada a laço”, sugerindo a submissão sexual de uma ancestral indígena, pelo elemento “branco” considerado superior. Tais narrativas, não primam por exprimir qualquer reprovação pelo feito do “caçador”, de fato, o que se “louva” é a ferocidade e bravura da mulher que teve de ser “caçada” (Rocha, 2005).

No caso dos meninos e meninas indígenas, eles eram muitas vezes capturados ou simplesmente retirados de suas comunidades e familiares, para serem entregues a famílias “brancas”, que os tinham como *criados*. Essas crianças, desde a infância, eram utilizadas em diferentes tipos de tarefas, sem qualquer pagamento, num sistema de servidão que poderia persistir por toda a vida, principalmente no caso das mulheres. A maioria das famílias que se serviram desses *criados* justificava sua conduta como um benefício para a criança, que era poupada de um destino de ignorância e selvageria sendo exposta à civilização, recebendo roupas, moradia e comida. Segundo Correa (1889:63), em 1895, a matriarca da família Prado mantinha em São Paulo um desses criados. Na verdade, essa prática acompanhou a política brasileira em relação aos índios e, até a década de 1970, era possível encontrar crianças indígenas “criadas” em famílias brancas.<sup>5</sup>

Crianças negras, após a abolição da escravidão, também foram expostas a esse tipo de “adoção”, na qual o sobrenome do adotado e a sua filiação não é modificado e a sua condição econômica, em geral, pouco muda. Meninos ou meninas eram entregues para famílias de bens ou simplesmente menos pobres do que aquelas das quais provinham, para serem criados em troca de trabalhos domésticos que não eram regulamentados ou pagos. Da mesma maneira, crianças entre cinco e sete anos eram empregadas em trabalhos que se prolongavam durante o dia e muitas vezes parte da noite, seguindo nesse tipo de escravidão, que, ainda nos dias de hoje, o Governo Federal tenta coibir, até a velhice.

Muitos mitos relacionados à raça foram forjados desde o período colonial, sobre negros e brancos. Alguns deles serviram para a exploração sexual das

mulheres negras e indígenas, como bem ilustra Freyre (1992); outros, para perpetuar as relações de servitude, como as teses racistas de inaptidão para determinados tipos de atividades; e outros, ainda, para controlar outros grupos.

No início do século XX, em meio à expansão da colonização pelo interior do país, reforçou-se uma outra face do mito do índio brasileiro: o mito da ferocidade, alimentado por aqueles que disputavam com os índios a posse de territórios, como empresas colonizadoras e os encarregados da abertura de estradas.

Por ocasião da construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, quando empreiteiros utilizavam-se da imagem sanguinária dos índios para atemorizar trabalhadores que viviam em condições precárias e evitar fugas, esse mito acabou justificando também a formação de expedições de extermínio, que, sob muitos aspectos, lembrava o esporte da caça (Pinheiro, 1992).

Enquanto isso, o governo republicano procurava estabelecer as bases do ensino público, indicando padrões curriculares que exaltavam o patriotismo e o civilismo. Entre as obras indicadas para leitura nas escolas públicas, os autores indianistas como Gonçalves Dias, com *I-Juca-Pirama* e José de Alencar, com *O Guarani* e *Iracema*, eram os mais populares.

Darcy Ribeiro, em obra anteriormente citada, explica o êxito do indianismo entre os brasileiros e as diferentes visões sobre o problema do índio no Brasil:

[...] a população citadina, distanciada não só geográfica mas historicamente das fronteiras de expansão, e desligada dos interesses que ataçavam os chacinadores de índios, já não podiam aceitar o tratamento tradicional do problema indígena, a ferro e fogo. Abria-se um abismo entre a mentalidade das cidades e a dos sertões. Enquanto para os primeiros o índio era o personagem idílico de romances no estilo de José de Alencar ou dos poemas ao gosto de Gonçalves Dias, ou ainda, o ancestral generoso e longínquo, que afastava toda a suspeita de negritude, para o sertão, o índio era a fera indomada que detinha a terra virgem; era o inimigo imediato que o pioneiro precisava imaginar feroz e inumano, a fim de justificar, a seus próprios olhos, a própria ferocidade. (1977:118)

Distantes das querelas da colonização dos sertões, foram leitores provenientes dos centros urbanos os responsáveis pelo sucesso da obra de José de Alencar. Este autor — que “nada tinha de tupinambá”, segundo Lima Barreto (*op. cit.*) — construiu, em suas obras indianistas, uma síntese lúdica da formação do Brasil, em seus primeiros tempos, ao transpor para as páginas de seus romances

o relacionamento entre índios e brancos durante a conquista da terra, de maneira que ficasse bem clara a superioridade moral e material do europeu, devidamente reconhecida pelos indígenas, que almejam, sobretudo, servir ao branco por quem se apaixonam e por quem são capazes de sacrificar a vida.

A diferença entre o índio heróico de *O Guarani* e outros, como Ubirajara, do mesmo autor, ou *I-Juca-Pirama*, de Gonçalves Dias, é que o mito de Peri constrói-se à sombra de um outro mito, o do europeu civilizador, ou, poder-se-ia dizer, do bom senhor cristão. Dessa maneira, a nobreza do protagonista indígena só se mantém na medida em que se reconhece o mérito civilizador de seu senhor.

A afirmação acima poderia explicar a quase unanimidade na aceitação das obras de Alencar, ao longo dos anos, mas, sobretudo, naquela passagem de século, pois que o índio mitificado, o era na medida em que se submetia à civilização. Em outras palavras, na medida em que era comandado pelo colonizador, condutor do processo.

Assim também, no mito da *avó que foi pega a laço*, a avó, no caso é a corajosa indígena que, a princípio, resiste ao agressor, mas, ao final, se rende a sua superioridade. Numa única lenda, as famílias logram explicar a tonalidade da pele mais escura, exaltar a honra da *avó*, que só se rendeu aos encantos do homem branco depois de “laçada”, e da indígena fiel que permanece casada e dá ao senhor uma família “genuinamente” brasileira.

Segundo Gandon (1997:149), que estudou as referências a ancestrais indígenas em fontes orais para a história em Salvador (BA), em cruzamento com fontes oficiais, a presença de índios na formação étnica brasileira não é incomum, assim como foi muito freqüente a mestiçagem entre negros e índios:

É bem verdade que, segundo a lógica do ideal de ‘branqueamento’, meta característica da elite dominante — que se estende a todas as camadas sociais — o fato de ter ancestrais indígenas é, em princípio, menos vergonhoso do que parentes negros. Além do mais, na compreensão geral, o passado do escravo é uma herança que se atribui muito mais aos africanos e seus descendentes do que a índios e caboclos. Em regra geral, este passado escravo de grandes sofrimentos e humilhações sempre foi coisa de se guardar em silêncio [...].

A imagem forjada na literatura do *bom indígena* trazia em si algo do *bom selvagem* de Rousseau, transformando-se no emblema da nação brasileira, atribuindo-lhe uma auto-imagem que rapidamente conquistaria mais adeptos,

fazendo com que a imagem do índio se espalhasse sob a forma de monumentos, logradouros recém-nomeados, poesias, romances, pinturas, esculturas.

Seu uso mais popularizado, nas charges e caricaturas de revistas e jornais, do final do século XIX até os anos 1930-40, esteve ligado à representação da nação — ora ingênua, ora maliciosa, por vezes indolente e muitas vezes vilipendiada e ludibriada por políticos corruptos e aproveitadores. Por outro lado, representava também as forças da natureza e sua exuberância, exibidas nas gravuras de propagandas e embalagens de bebidas e remédios (Velloso, 2001).

Ao abraçarem a herança étnica indígena, os brasileiros celebravam sua nacionalidade, ao mesmo tempo que se diferenciavam dos portugueses e estrangeiros, que não partilhavam do ancestral ideal, e, principalmente, dos negros, cuja relação com a escravidão remete à submissão e a uma ausência de bravura, por um lado, e a uma imagem de marginalidade e criminalidade muito presente no pensamento popular.

Vale lembrar que o índio celebrado não era o mesmo que continuava a ser atacado nos arraiais do interior do Brasil. O mito indígena brasileiro é uma figura ancestral e, como tal, pertence ao passado e à lenda, como ressalta Cunha (1998:135):

É o índio que aparece como emblema da nova nação em todos os monumentos, alegorias e caricaturas. É o caboclo nacionalista da Bahia, é o índio do romantismo na literatura e na pintura. É o índio bom e, convenientemente, é o índio morto.

Nas cenas finais dos mais populares romances indianistas, os indígenas morrem ou desaparecem, após declararem seu amor aos europeus e aceitarem mesmo o seu modo de vida, mostrando claramente o fim de uma era e o início de um novo tempo, uma nova nação, sob a hegemonia do invasor. Do sacrificado fica apenas a doce lembrança da beleza (Iracema) e da bravura (Peri). Lima Barreto (*op. cit.*), exprimiu esse sentimento, ao declarar: “Em matéria de caboclisto, além do Guarani de José de Alencar, só gosto do Uruguai de Basílio da Gama, sobretudo quando fala da morte de Lindóia, em cujo rosto a Morte era mais bela”.

A respeitabilidade que essas imagens de índios alcançam no final do século e, principalmente, nos primeiros anos da República explica-se no grande empenho com que o governo tentava construir as imagens nacionais. Mantinha-se o mito de origem, reforçando o caráter jovem e pujante da nação, e, ao

mesmo tempo, ressaltava-se o destino dela, que se encaminhava a largos passos em direção ao nível europeu de progresso e desenvolvimento.

As teorias evolucionistas, aliadas ao pensamento dos racialistas, deram origem ao pensamento que caracterizou a intelectualidade brasileira, durante boa parte do século XX: a idéia de branqueamento gradativo da sociedade, culminando com o desaparecimento total dos elementos negros e indígenas através da assimilação via miscigenação.

Para Monteiro (1996:20),

Longe de sustentarem uma política única, concebivelmente conivente com a violência premeditada que fazia dos índios objetos de extermínio, os pressupostos raciais tiveram que dialogar com um contradiscurso que via no índio não apenas as raízes da nacionalidade, como também um caminho para o futuro da civilização brasileira, sobretudo através do processo de mestiçagem.

Sílvio Romero é o grande intelectual representante da corrente do branqueamento gradativo, valorizando a mestiçagem como fator positivo e diferenciador do Brasil, combatendo as crenças de alguns evolucionistas de que a mestiçagem levava à degeneração racial. Ventura (1991:51) afirma que

Sua teoria da mestiçagem e do branqueamento parte de uma combinação de pressupostos racistas (existência de diferenças étnicas inatas) e evolucionistas (lei da concorrência vital e do domínio do mais apto). Previa que o elemento branco seria vitorioso na 'luta entre as raças', devido à superioridade evolutiva, que garante seu domínio no cruzamento. Prevê assim, o total branqueamento da população brasileira em três ou quatro séculos.

Esse pensamento, que conquistou inúmeros adeptos, possuía ainda uma vertente religiosa, no kardecismo, crença que se originou na França, no século XIX, fundada por Alan Kardec, tendo como base a teoria evolucionista e a tese da reencarnação, além da possibilidade de comunicação entre vivos e mortos. A crença tornou-se popular, principalmente, entre a classe média urbana, chegando às camadas mais pobres, que identificaram elementos do kardecismo com preceitos da umbanda e do candomblé. Basicamente, os kardecistas acreditam que o sofrimento atual é causado por falhas no passado, que devem ser corrigidas no presente a fim de "elevar" o indivíduo espiritualmente, no futuro. Com isso, acabou tornando-se popular a explicação, baseada nesse preceito, de que os negros sofrem no presente

porque estão pagando por erros de vidas passadas, que muitas vezes viveram como brancos. Nesse caso, então, ser negro seria uma espécie de *castigo divino*.

Também algumas vertentes do protestantismo, nos Estados Unidos e na África do Sul, em certo momento, tentaram explicar a escravidão dos negros por preceitos bíblicos, como se o “povo negro” tivesse sido alvo de algum tipo de vingança divina, por um pecado cometido por um ancestral há milênios. Sem dúvida, um método eficiente de manter a exploração de um ser humano pelo outro com a consciência tranquila, além de ser uma razão para que se queira manter essa etnicidade à distância.

Religiões afro-brasileiras, como o candomblé e a umbanda, elevaram à categoria de santos os “caboclos” ou índios belos e heróicos que viveram há muito tempo e que voltam à terra como uma espécie de “anjo protetor” dos vivos, atuando ao lado dos “pretos velhos”, entidades que são o espírito de negros que sofreram os horrores da escravidão, cultivando, apesar disso a generosidade.

Somando-se as idéias evolucionistas, as teorias racialistas, os preceitos religiosos e as explicações bíblicas, o Brasil alimenta, há mais de cem anos, o sonho do branqueamento racial, agora incrustado nas diferentes camadas sociais. Uma crença que alimenta o racismo brasileiro é aquela segundo a qual o valor do indivíduo obedece à graduação da cor da pele: quanto mais claro, mais inteligente, mais bonito, mais capaz e mais confiável. Conseqüentemente, o tom mais claro da pele e o sobrenome estrangeiro (excluindo-se o português, ligado à herança colonial) abrem as portas para melhores oportunidades de trabalho, sucesso pessoal e familiar.

Os últimos senso oficiais passaram a incluir filiação racial entre as inúmeras perguntas aos entrevistados, situando a questão no âmbito da cor, ao invés de no grupo racial. Em 1990 o jornal *A Folha de São Paulo* também levou a cabo uma pesquisa sobre como os brasileiros se viam em relação à raça/cor, analisada por Schwarcz (1996:173),

A novidade ficou por conta da cor morena, que mereceu 43% das classificações (acima, inclusive, dos 39% de brasileiros que se disseram brancos). [...] A soma dos morenos e negros chega a mais de 51%, isso sem contar os que se classificaram como pardos, mulatos e escuros: aí teríamos 59% da população.

Entretanto, fica a questão da origem da cor *morena*, declarada pela maioria dos brasileiros, que não define a filiação étnica, visto que o moreno pode ser um branco (europeu) de cabelos negros, um mestiço claro ou um negro,

passando por todas as variações de mestiçagem e tonalidade de pele. Fica, contudo, o fato de que, acreditando fortemente na superioridade do europeu, muitos brasileiros fazem questão de ressaltar o parentesco com italianos, franceses, alemães, espanhóis ou ingleses, apegando-se em qualquer elemento que possa reforçar essa ancestralidade, real ou imaginário. Na falta do sobrenome diferente, dos olhos e da pele mais claros, ou ainda, diante do flagrante de alguma evidência que possa “empurrá-lo” para os níveis inferiores na escala da evolução humana, como a pele bronzeada, por exemplo, declaram solenemente: “Sou parte índio: minha avó foi pega a laço!”. É a democracia racial brasileira: se não puder ser branco, seja, pelo menos, índio!

#### NOTAS

<sup>1</sup> Diversos autores têm abordado a questão racial no Brasil do final do século XIX, entre eles: Bacelar, J. A hierarquia das raças – cor, trabalho e riqueza após a abolição em Salvador. Estudos Cedhal, São Paulo, n. 9, 1997, pp.11-22; Mattoso, K. *Bahia, século XIX: uma província no Império*. São Paulo: Nova Fronteira, 1992; Florentino, M. *Em costas negras. Uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997; Botelho, T. Famílias e escravarias: demografia e família escrava no norte de Minas Gerais no século XIX. Estudos Cedhal, São Paulo, vol. I, n. 1, 1997, pp.211-34; Schwarcz, L. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995; e Fernandes, F. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difel, 1972.

<sup>2</sup> Trecho de uma carta do colono Matias Franzen, de 27 de agosto de 1832. *Apud* Willems, E. *A aculturação dos alemães no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1980, p. 83.

<sup>3</sup> O sociólogo Gilberto Freyre analisou esse fenômeno em suas obras: *Casa grande e senzala*. 31. ed. Rio de Janeiro: Record, 1992; e *Ordem e progresso*. Rio de Janeiro, 5. ed., 2000; assim como Sérgio Buarque de Hollanda, em *Raízes do Brasil*. 16. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1981.

<sup>4</sup> Sobre o problema da imigração estrangeira e a sua relação com a marginalização do trabalhador negro no Brasil, ver Silva, E. *As queixas do povo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988; Kowarick, L. *Trabalho e vadiagem no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994; e Schwarcz, L.:1995, *op. cit.*

<sup>5</sup> A autora, durante sua experiência como missionária indigenista no sul do país (1988-1991), conheceu famílias indígenas que afirmaram sofrer tais práticas e mesmo teve contato pessoal com uma (entre três outras) criança guarani que foi entregue a um funcionário do Serviço de Proteção ao Índio, na década de 1960. Essa índia teve quatro filhos do mesmo funcionário e vivia em Xanxerê, SC, onde trabalhava como doméstica. Esse é apenas um entre os muitos casos de “criadas” indígenas que se tornam “esposas”.

#### BIBLIOGRAFIA

Albuquerque, W. Patriotas, festeiros, devotos... as comemorações da Independência na Bahia (1888-1930). In: Cunha (org.) *Carnavais e outras frestas. Ensaios de história social da cultura*. Campinas: Editora da Unicamp, 2002, pp. 157-204.

- Azevedo, C. M. *Onda negra, medo branco. O negro no imaginário das elites, século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- Bacelar, J. *A hierarquia das raças – cor, trabalho e riqueza após a abolição em Salvador*. Estudos Cedhal, São Paulo, n. 9, 1997, pp. 11-22.
- Botelho, T. *Famílias e escravarias: demografia e família escrava no norte de Minas Gerais no século XIX*. Estudos Cedhal, São Paulo, vol. 1, n.1, 1997, pp. 211-34.
- Buarque de Holanda, S. *Raízes do Brasil*. 16. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1981.
- . *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 4. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1985.
- Correa, M. Os índios do Brasil elegante e a professora Leolinda Daltro. In: Bresciani (org.). *A mulher e o espaço público*. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, Anpuh/Marco Zero, v. 9, n. 18, 1989, pp. 55-63.
- Cunha, M. Política indigenista no século XIX. In.: Cunha (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 133-54.
- Fernandes, F. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo, Difel, 1972.
- Florentino, M. *Em costas negras. Uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- Freyre, G. *Casa grande e senzala*. 31. ed. Rio de Janeiro: Record, 1992.
- Gandon, T.A. O índio e o negro: uma relação legendária. *Afro-Ásia*, 19/20. Salvador: 1997, pp.135-64.
- Lima Barreto. *Marginália*. Texto-base digitalizado por: <http://www.vbookstore.com.br> – Virtual Booksotore.
- Mattoso, K. *Bahia, século XIX: uma província no Império*. São Paulo: Nova Fronteira, 1992.
- Moreira Neto, C. *A política indigenista durante o século XIX*. Dout. Rio Claro: Unesp, 1971.
- Pinheiro, N. *O mito da ferocidade indígena – os Caingangue e a Estrada de Ferro Noroeste do Brasil*. Assis: Unesp, 1992 (Dissert. Mest.).
- Querino, M. *A Bahia de outrora*. Salvador: Progresso, s.d.
- Raminelli, R. *Imagens da colonização. A representação do índio de Caminha a Vieira*. São Paulo: Edusp/Fapesp/ Jorge Zahar Editor, 1996.
- Ribeiro, A. C. *Cor e criminalidade – estudo e análise da Justiça no Rio de Janeiro (1900-1930)*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.
- Ribeiro, D. *Os índios e a civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977, p. 118.
- Rocha, E. *Entre a pena e a espada. A trajetória de Leolinda Daltro 1859-1935: Patriotismo, indigenismo, feminismo*. Salvador: Uneb, 2005.
- . *Saci Pererê, o vento da liberdade*. Rio de Janeiro, OR editor, 2000.
- Santana, I. Executivos negros em organizações bancárias de Salvador: dramas e tramas do processo de ascensão social. *Afro-Ásia*, 23, Salvador: 2000, pp.199-237.
- Schwarcz, L. *As barbas do imperador. D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- . *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- . As teorias raciais, uma construção histórica de finais do século XIX. O contexto brasileiro. In: Schwarcz & Queiroz (orgs.). *Raça e diversidade*. São Paulo: Estação Ciência/Edusp, 1996, pp. 147-85.
- Seyferth, Giralda. Identidade étnica, assimilação e cidadania: a imigração alemã e o Estado brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 26, ano 9. São Paulo, outubro de 1994, pp. 103-22.
- Shaden, E. O índio brasileiro: imagem e realidade. *Revista de História*. n. 110, vol. LV, São Paulo: FFLCH-USP, 1977, pp.321-32.
- Silva, E. (org.) *As idéias políticas de Quintino Bocaiuva*. Brasília/Rio de Janeiro: Senado Federal/ Fundação Casa de Rui Barbosa, 1986.

- . *As queixas do povo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- Silveira, R. Os selvagens e a massa: o papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental. *Afro-Ásia*, 23, Salvador: 2000, pp. 89-145.
- Velloso, M. (coord.). *Do Guarani ao guaraná. Catálogo da exposição*. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura/Casa de Rui Barbosa, 2001.
- Ventura, R. *Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil, 1870-1914*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.